Library of Princeton Theological Seminary
SEP 25 1890
Division BS1515
Section D353
No. 1889
copy 2

BIBLISCHER COMMENTAR

ÜBER

DAS ALTE TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

CARL FRIEDR. KEIL UND FRANZ DELITZSCH.

DRITTER TEIL: PROPHETISCHE BÜCHER.

ERSTER BAND:

DAS BUCH JESAIA.

LEIPZIG
DÖRFFLING & FRANKE
1889.

COMMENTAR

ÜBER

DAS BUCH JESAIA

VON

FRANZ DELITZSCH

PROF. DER ALT- UND NEUTEST. EXEGESE.

VIERTE DURCHAUS NEUBEARBEITETE AUFLAGE.

LEIPZIG

DÖRFFLING & FRANKE

1889.

Alle Rechte vorbehalten.

DEN

OXFORDER MEISTERN ALTTESTAMENTLICHER FORSCHUNG

T. K. CHEYNE UND S. R. DRIVER

ALS DANK FÜR BEWÄHRTE LIEB' UND TREUE

GEWIDMET.

VORWORT.

Diese vierte Auflage meines Commentars über Jesaia enthält den Ertrag fortgesetzter Nacharbeit seit dem Erscheinen der dritten (1875) und, nachdem diese dritte Auflage vergriffen war, die durchgängige Neubearbeitung für den Zweck eines viertmaligen Ausgehens.

Man hat dem Commentar in seiner bisherigen Gestalt vorgeworfen, daß er zu viel Etymologisches und zu viel der exegetischen Aufgabe fernliegende Curiosa enthalte. Der Vorwurf war nicht unberechtigt, und ich habe dafür gesorgt, daß er gegen den Commentar in seiner neuen Gestalt nicht erhoben werden kann, zumal da ich ohnehin auf möglichste Kürzung bedacht war und überhaupt mein Geschmack sich gegen unnötige Wiederholungen sträubt. Immer lasse ich früheren Ausgaben meiner Commentare so viel Eigentümliches, daß spätere sie nicht völlig antiquieren.

Die Excurse, welche meine Freunde Fleischer († 10. Febr. 1888), Wetzstein und von Strauss-Torney beigesteuert, verbleiben der 2. und 3. Auflage; denjenigen, welche verdienten Wert darauf legen, werden diese Beigaben auch jetzt noch, wenigstens auf Bibliotheken, zugänglich sein.[1] Der bisher nicht nach Gebühr gewürdigte Excurs Wetzsteins über das batanäische Giebelgebirge (Ps. LXVIII, 16), welcher als Bei-

1) Es sind die Excurse Victors v. Strauß-Torney: Können סִינִים Jes. 49, 12 die Chinesen sein? und Wetzsteins in Aufl. 2: Sachliches zu Jes. c. XXI; Ueber das Nabl (נֶבֶל) und verwandte Saiteninstrumente zu V, 12; Ueber כַּסּוּחָה V, 25; Ueber כֻּסֶּמֶת und كُرْسَنَّة und überh. Landwirtschaftlich-Botanisches zu XXVIII, 25; Ueber מִזְרֶה und רַחַת zu XXX, 24. Und in Aufl. 3: Ueber הָדָה Jes. XI, 8 und יְהוּדָה Jos. XIX, 34; Ueber סֶלַע Jes. XVI, 1. XLII, 11 und בָּצְרָה XXXIV, 6. LXIII, 1. Der Inhalt dieser Excurse ist ungleich mannigfaltiger als die Aufschriften erwarten lassen.

gabe zu Aufl. 4 meines Psalmencommentars (1883) besonders erschienen ist (1884), war die letzte Mitarbeit, die ich ihm abzugewinnen vermochte.[1]

Aber der diesem Commentar beigegebene Anhang von Verbesserungen und Zurechtstellungen zu meinem Neuen Commentar über die Genesis (1887) zeigt, daß der alte Freund sich mir doch nicht völlig entzogen hat; seine Berichtigungen, bei ausführlicher Wiedergabe mit *(W.)* bezeichnet, haben mir wieder einmal seine beneidenswerte Meisterschaft zu fühlen gegeben. Ich habe in jenem Anhang auch manche teilweise ärgerliche Druckfehler zu verzeichnen — aber das Verzeichnis, auf Mitteilung scharfblickendster Leser beruhend, kann als erschöpfend gelten, und zur Entschuldigung gereicht mir, daß ich in Lesung der Correcturbogen ohne Beihülfe auf meine zwei Augen angewiesen war.

Bei der typographischen Herstellung des vorliegenden Jesaia-Commentars war ich glücklicher daran; ich darf hoffen daß er möglichst correct befunden werden wird.[2] Und doch wird auch dieses Buch, nachdem ich es zu Ende geführt, über lang und kurz mir zu einer recht mangelhaften und geringfügigen Leistung zusammenschrumpfen; nur des Einen glaube ich mich getrösten zu dürfen, daß der Geist, der es beseelt, aus dem guten Geiste stammt, der auf ewigem Wege leitet.

Leipzig, am 7. August 1889.

F. D.

---

1) Sie ist reich an feinen Naturbeobachtungen und seltenen Aufschlüssen; leider haben sich zwei störende Druckfehler eingeschlichen: S. 26 Fluß des Haurangebirgs statt Fuß und S. 27 vom peträischen Hochlande statt peräischen.

2) Kleine Irrungen sind S. 83 (Columnentitel) Jer. statt Jes. — 293 (Ueberschrift) XXVI statt bis XXVII, 6—317 Z. 11 v. u. § 145[a], lies 147[a]. Auf S. 508 Z. 13 hätte ich unter den Verben, welche Freuden- und Klaggeschrei ausdrücken, auch צרח anführen sollen und S. 510 Z. 7 war neben Ex. 12, 36 auf Num. 16, 26 zu verweisen. Die ausführliche accentuologische Bemerkung zu 9, 5 ist in dieser vierten Auflage weggelassen, aber nur zu gunsten der Kürzung, nicht unter Einwirkung dessen was Wickes, *Prose Accents* p. 135 als *an impossible accentuation* daran bemäkelt. Wichtiger ist daß die fünffache Benennung des Messias in Jes. 9, 5 doch nicht jüdischer Bezeugung ermangelt. Acht Namen — sagt eine masoretische Bemerkung die sich in HSS und auch sonst findet — hat der Messias und zwar folgende (ח' שמות יש לו למשיח וסימנהון): 1. ינון (Ps. 72); 2. צמח; 3. משיח; 4. פלא; 5. יועץ; 6. אל גבור; 7. אבי עד; 8. שר שלום.

EINLEITUNG

in die prophetischen Weissagungsbücher des Alten Testaments.

Auf die prophetischen Geschichtsbücher folgen im alttestamentlichen Kanon die prophetischen Weissagungsbücher. Beide zusammen bilden unter dem Namen נְבִיאִים den mittleren Hauptteil des dreiteiligen Kanons. Jene heißen ihrer äußeren Stellung nach die vorn stehenden Propheten נביאים רִאשׁוֹנִים und diese die hinten stehenden נביאים אַחֲרוֹנִים. Die Masora bezeichnet diesen mittleren Hauptteil zuweilen mit אַשְׁלֶמְתָּא Ueberlieferung[1], weil die Thora als die grundlegliche Gottesoffenbarung und die nachmosaische Prophetie als aus diesem Urquell fließende und ihn fortleitende Ueberlieferung (קַבָּלָה, wofür aram. אשלמתא v. אַשְׁלֵם *tradere*) gilt; die vorderen Propheten werden dann als אשלמתא קַדְמָיְתָא von den hinteren, als אשלמתא חֲנָיְנָא, unterschieden.

Die Thora ist zwar auch ein prophetisches Werk und wird Ezr. 9, 11 als solches citiert; denn Mose, der Mittler der Gesetzesoffenbarung, ist als solcher der Prophet ohne Gleichen Dt. 34, 10. Aber den unter dem Namen תורה (ספר) vom B. Josua abgetrennten Pentateuch in den mit נביאים bezeichneten Hauptteil des Kanons mitzubefassen ziemte nicht: er ist ja die einzigartige Urkunde der grundleglichen Offenbarung, durch welche Dasein und Leben Israels als des heilsgeschichtlichen Volkes nach allen Seiten hin bedingt ist und zu welcher auch alle Prophetie Israels in abgeleitetem Verhältnis steht. Und nicht allein von der Prophetie gilt dies, sondern von dem gesamten späteren Schrifttum. Nicht allein die prophetische Geschichtschreibungsweise, sondern auch die nichtprophetische d. i. priesterliche, staatsmännische, volkstümliche hat an dieser Thora ihr Vorbild. Jene folgt dem jehovistisch-deuteronomischen, diese dem elohistischen Typus.[2]

---

1) s. über diesen masoretischen Namen Johannes Delitzsch, *De Inspiratione Scripturae Sacrae* (1872) p. 7 s.

2) Mit Bezug auf die Pentateuch-Kritik bemerken wir absichtlich hier an augenfälligem Orte, daß die anerkannt jesaianischen Reden Parallelen zu allen Bestandteilen des Pentateuchs bieten: 1) zu dem Jehovisten: כליל התקדש חג 30, 29 vgl. פסוח 31, 5 ~ Ex. 12, 13. 23. 27 (nur hier in jehov. Zusammenhange

Man verkennt diese verschiedene Geschichtschreibungsweise, wenn man meint, daß die unter den Hagiographen stehenden Geschichtswerke nur ihrer späteren Entstehung halber nicht den ihnen gebührenden Platz unter den נביאים ראשנים gefunden hätten.[1] Ezra, den wir aus guten Gründen für den Verfasser des vom Chronisten 2 Chr. 24, 27 unter dem Titel מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים citierten großen Königsbuchs halten, eines Sammelwerks über die Geschichte Israels, welchem er als Schlußteil die Geschichte der Restaurationszeit beigegeben hatte, heißt nirgends נביא und war auch keiner. Der Chronist, welcher außer den willkürlich in je zwei Teile gespaltenen Büchern Samuel und der Könige jenes Werk Ezra's als Hauptquellenwerk vor sich hatte und daraus das uns vorliegende Geschichtscompendium arbeitete, dessen Schluß die excerpierten, jetzt aber als B. Ezra abgetrennten Denkwürdigkeiten Ezra's ausmachten — auch er macht keinen Anspruch, ein Prophet zu sein. Und Nehemia, aus dessen Denkwürdigkeiten unser B. Nehemia ein dem B. Ezra gleichgestalteter Auszug ist, war nicht Prophet, sondern *Tirŝâta* d. i. königlich persischer Landpfleger. Das B. Ester aber ist durch seine veräußerlichte Religiosität von prophetischer Geschichtschreibungsweise so entfernt als möglich: es unterscheidet sich von dieser so charakteristisch wie das Purimfest, dieser jüdische Fasching, von dem Passafeste, dem israelitischen Weihnachten. Nur daß das B. Ruth unter den Hagiographen steht, muß befremden; dieses Büchlein ist dem Schlußteile des Richterbuchs c. 17—21 so ähnlich, daß es wohl zwischen Richter und Samuel gestellt sein könnte, und wahrscheinlich hat es da auch wirklich ursprünglich gestanden: nur aus liturgischem Grunde ist es den sogen. fünf Megilloth (Festrollen) zugesellt worden, welche einander nach dem Festkalender des Kirchenjahres folgen,

---

wird der Name des Festes auf das Verbum פסח zurückgeführt); מצבה · · לה׳ 19, 19 ∼ Gen. 28, 18. 22. 31, 13 (da das Gesetz eine מצבה aufzurichten nicht bloß als Mittel des heidnischen Cultus Lev. 26, 1 sondern schlechthin Dt. 16, 22 verbietet, so scheint die Aussicht, welche der Proph. eröffnet, sich in Rückblick auf Jakobs מצבה in Bethel zu gestalten). 2) zu dem Gesetz der zweiten Tafeln: לֶרָאוֹת פני 1, 12 ∼ לֶרָאוֹת את־פני Ex. 34, 24 (auch Dt. 31, 11). 3) zu dem Deuteronomium: 1, 2 ∼ Anfang des Liedes האזינו Dt. 32, 1 und 4) zu dem Deuteronomium und zugleich dem Heiligkeitsgesetz: 1, 7 ארצכם שממה ∼ Lev. 26, 33 ועריכם יהיו חרבה 33 ; וחיתה ארצכם שממה ∼ עריכם שרפות אש Lev. 26, 31. ושממה ∼ אדמתכם לנגדכם זרים אכלים אתה Dt. 28, 33 (vgl. 51. Lev. 26, 16); כְּמַהֲפֵכַת סדם ועמרה ∼ Dt. 29, 22 (vgl. die bei Jes. in v. 10 folgende Bez. auf Sodom und Gomorra). Dazu auch 36, 7 wonach Hizkia die Höhen abgethan und den Cultus in dem Tempel Jerusalems centralisiert hat; die Einheit der Cultusstätte datiert also nicht von Josia. 5) zu dem Elohisten 4, 5 וברא ה׳ ∼ Gen. 1, 1 (jedoch würde ich diese Parallele nicht anführen, wenn Wellhausen nicht ברא für das späte Produkt theologischer Abstraction und die Stelle Jesaia's für corrumpiert erklärte); 1, 14 הרשיכם ∼ Num. 10, 10. 28, 11; מקרא 1, 13 was beim Eloh. und auch sonst, aber nicht beim Jehov. vorkommt, und עצרה ebend. ∼ עצרת Num. 29, 35 und auch sonst, aber nicht beim Jehov.; קטרת ebend. ∼ Lev. 2, 2. 9. 16. 5, 12. 6, 8 והקטיר הכהן (näml. die אזכרה). Und ist der himmlische Altar 6, 6 nicht das Gegenbild des מזבח הקטרת Ex. 30, 27 u. ö.?

1) So z. B. Anger, Gesch. der messianischen Idee (herausg. von Max Krenkel 1873) S. 9.

denn das Hohelied ist das Vorlesebuch des 8. Passafesttags, Ruth des 2. Schabuothfesttags, Kinoth (Klagelieder) des 9. Ab, Koheleth des 3. Laubenfesttags und Ester des in die Mitte des Adar fallenden Purimfestes.

Dies ist auch die einfachste Antwort auf die Frage, weshalb die jeremianischen Klagelieder nicht der Weissagungssammlung Jeremia's angeschlossen sind. Die Psalmen aber stehen, obwohl David ein Prophet heißen kann (Act. 2, 30) und Asaf den Beinamen חוזה führt, vorn unter den Hagiographen, weil sie nicht der Literatur der נבואה, sondern des שיר יהוה d. i. der gottesdienstlichen Lyrik angehören: ihr prophetischer Inhalt erwächst ganz und gar aus lyrischem Grunde, während umgekehrt der lyrische Inhalt der Klagelieder durchaus Jeremia's prophetenamtliche Stellung und Verkündigung zur Voraussetzung hat. Unter den kanonischen נביאים stehen eben nur Schriften solcher, welche vermöge sonderlicher Begabung und Berufung den freien d. i. nicht gleich dem priesterlichen durch gesetzliche Normen beschränkten Beruf öffentlicher mündlicher und schriftlicher Verkündigung des Wortes Gottes hatten; der Name נָבִיא bezeichnet zwar nur den Verlautbarer, Verkündiger, Sprecher, nämlich (was apperceptionsweise hinzugedacht werden muß) den Sprecher als Organ (פה Ex. 4, 15 f. Jer. 15, 19) Gottes, und der älteste Gebrauch des Worts (s. Gen. 20, 7 vgl. 18, 17—19. Ps. 105, 15), der beim Chronisten wieder auflebt, ist ein ungleich weiterer als der spätere; hier aber in Benennung des mittleren Hauptteils des alttest. Kanons ist das Wort zwar nicht so eng als Am. 7, 14, wo es denjenigen bezeichnet, welcher, durch eine Prophetenschule hindurchgegangen oder doch im Verkehr mit Propheten herangebildet, den prophetischen Lehrberuf von je und ganz und gar zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, aber es hat doch seinen in den Organismus des theokratischen Lebens eingeordneten spezifischen Begriff, wonach es Benennung desjenigen ist, welcher auf Grund göttlicher Berufung und göttlicher Offenbarungen als öffentlicher Volkslehrer auftritt und also nicht allein das Charisma der Weissagung besitzt, sondern auch predigend und schreibend das Amt eines Propheten ausübt, welches, wenigstens auf ephraimitischem Boden, durch das Institut der Prophetenschulen auch eine standesmäßige Ausprägung erhalten hatte. So erklärt es sich, daß das B. Daniel keinen Platz unter den נביאים finden konnte. Daniel war nicht Prophet in diesem Sinne: er war Empfänger und Mittler göttlicher Offenbarungen, aber nicht, wie Nathan und Gad, Ezechiel und Sacharja, ein Volkslehrer göttlicher Sendung. Nicht allein daß, wie Julius Africanus (in dem Schreiben über Susanna an Origenes) bemerkt, die Art und Weise, in welcher ihm die göttlichen Aufschlüsse zukommen, eine von der ἐπίπνοια προφητικὴ verschiedene ist — er hat auch nicht das Amt eines Propheten, weshalb *Megilla* 3[a] von den nachexilischen Propheten im Verhältnis zu ihm gesagt wird: „sie standen über ihm, denn sie waren Propheten, er aber war nicht Prophet“ (אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לא נביא).

Es beruht also auf principieller Unterscheidung einer eigentlich prophetischen und einer nicht eigentlich prophetischen Schriftstellung sowohl im Bereiche der Geschichte als der Weissagung, daß alle die Bücher geschichtlichen und weissagenden Inhalts, welche unter den Hagiographen

(כתובים, was der Enkel Sirachs in seinem Prologe mit τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία und τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων wiedergiebt) stehen, von der mit נביאים bezeichneten mittleren Hauptabteilung des alttest. Kanons ausgeschlossen worden sind. Man unterschied die Geschichtsbücher von Josua bis Könige und die Weissagungsbücher von Jesaia bis Maleachi als Werke von Männern prophetischen Amtes und also Werke prophetischen Charakters von solchen Büchern wie Chronik und Daniel, als zwar unter Wirkung des h. Geistes, aber nicht auf Anlaß des Berufes zu prophetischer Verkündigung in Wort und Schrift und demgemäß infolge prophetischen Geistestriebes entstandenen. Die zwei verschiedenen Geschichtschreibungsweisen sind auch wirklich unverkennbar. Jede derselben hat ihre eigentümliche Geschichte. Die nichtprophetische nennen wir in Anbetracht ihrer Geschichte und Ueberreste die volkstümliche oder die annalistische. Daß ein prophetisches Geschichtswerk, wie das Königsbuch, und ein annalistisches, wie die Chronik, der anderen Geschichtschreibungsweise angehörige Bestandteile in sich aufgenommen haben kann, versteht sich von selbst; aber hat man einmal das Charakteristische der beiden Manieren erkannt, so lassen sich die dem selbsteignen Charakter des einen oder andern Geschichtswerks fremdartigen und nur seinem Plane dienstbar gemachten Bestandteile fast immer sicher unterscheiden.

Den Grundtypus nichtprophetischer Geschichtschreibung haben wir an der priesterlich-elohistischen Schreib- und Darstellungsweise des Pentateuchs im Unterschiede von der jehovistisch-deuteronomischen. Diese zwei Geschichtschreibungsweisen setzen sich im B. Josua fort und zwar, im Ganzen und Großen betrachtet, die jehovistisch-deuteronomische in den eroberungsgeschichtlichen, der priesterlich-elohistische in den verteilungsgeschichtlichen Abschnitten. Dem B. der Richter ist gleich durch seinen Eingang, welcher die Richtergeschichte zu einem Lehrspiegel heilsordnungsmäßigen göttlichen Waltens macht, der Stempel prophetischer Geschichtschreibung aufgedrückt; der Schlußteil bewegt sich mit dem B. Ruth in bethlehemitischen Geschichten, welche auf das von der Prophetie umkreiste davidische Königtum, das Königtum der Verheißung, hinstreben, und der Rumpf des Buches geht zwar auf mündliche und auch schon schriftlich gemachte Gestaltungen der Richtersagen zurück, aber nicht ohne Vermittlung eines hier nur excerpierten vollständigeren Werkes, in welchem der prophetische Griffel eines Mannes wie Samuel die Richtergeschichten nicht bloß bis auf Simson, sondern bis zum völligen Bruche der philistäischen Zwingherrschaft zu einem gegliederten Ganzen verbunden hatte. Daß die BB. Samuel ein prophetisch-geschichtliches Werk sind, dafür haben wir ein ihren Grundstock betreffendes ausdrückliches Zeugnis des Chronisten; aber in den Stücken von den Kämpfen mit den vier philistäischen Riesenkindern 2 S. 21, 15 ff. (= 1 Chr. 20, 4 ff.) und von den davidischen Gibborim d. i. ihm nächststehenden Helden 1 S. 23, 8 ff. (= 1 Chr. 11, 11 ff.) enthalten sie wenigstens zwei Reste volkstümlicher Geschichtschreibung, welche sich in refrainartig wiederkehrenden Anfangs- und Schlußworten gefällt und an epischen Volksgesang streift, so daß Eisenlohr passend an die Rolands- und Artussage und an den spanischen

Cid erinnert. Mehr solcher Reste finden sich beim Chronisten, wie z. B. 1 Chr. 12, 1—22 das Verzeichnis derer, die sich während der saulischen Verfolgungszeit zu David schlugen. *Und das sind die* — so beginnt es — *welche zu David nach Ziklag kamen, noch einem Bedrängten von Seiten Saûls des Sohnes Kiś, und sie gehören zu den Helden, den hilffertigen im Kriege, bogengewappnet, mit der Rechten und mit der Linken handhabend Steine und Pfeile mittelst des Bogens.* Einige solcher Stücke mögen vereinzelt und unverarbeitet in die Hände der späteren Geschichtschreibung gefallen sein, aber so weit sie tabellarisch sind läßt uns der Chronist über ihren Hauptfundort nicht in Zweifel. Nachdem er 1 Chr. 23, 2—24[a] eine Zählung der Leviten vom 30. Altersjahre an mitgeteilt hat, fügt er 24[b] und weiter in abgerissener Weise hinzu, daß David später in Erwägung, daß die bisherige schwere Arbeit aufgehört habe, den Anfang der Dienstpflicht auf das 20. Altersjahr zurückverlegte, denn *in* דִּבְרֵי דָוִד הָאַחֲרוֹנִים *finden sich die Nachkommen Levi's gezählt vom 20. Altersjahre an.* Er verweist hiermit auf den letzten Teil der Lebensgeschichte Davids in dem ihm vorliegenden סֵפֶר מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, und aus welchem anderen Werke solche Verzeichnisse in dieses sein Hauptquellenwerk übergegangen waren, erfahren wir 1 Chr. 27, 24, wo er hinter dem Verzeichnisse der Stammfürsten Israels mit Bezug auf eine von David beabsichtigte allgemeine Volkszählung bemerkt: *Joab Sohn der Zeruja begann zu zählen, aber führte es nicht zu Ende, und es entstand darob ein Zornesausbruch über Israel, und es ist nicht aufgenommen diese Zählung in die Zählung* (במספר, lies בספר *in das Buch*) *der* דברי הימים *Davids.* Also die Annalen Davids enthielten solche die Art volkstümlicher Geschichtschreibung an sich tragende tabellarische Uebersichten, und aus diesen Annalen waren sie in das dem Chronisten vorgelegene große Königsbuch übergegangen.

Mit David hat diese amtliche Annalistik begonnen. Sauls Königtum ging fast nur in Militärhoheit auf und die neue Einheit des Reichs kam nicht über die ersten Anfänge einer Heerbannverfassung hinaus. Aber unter David traten Königtum und Volk in das beziehungsreichste Wechselverhältnis, und mit der durchgreifenden Organisation des Reichs war die Vermannigfaltigung des Staatsdiensts von selbst gegeben. Wir sehen David als Reichsoberhaupt nach allen Seiten hin, selbst nach der religiösen, die Aemterhoheit ausüben und begegnen mehreren von ihm ganz neu geschaffenen Stellen. Unter diese gehört die des מַזְכִּיר d. i., wie LXX öfter bezeichnend übersetzt, des ὑπομνηματόγραφος oder (so 2 S. 8, 16) des ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων (Hier. echtrömisch: *a commentariis*). Ebenso übersetzen die Targume: מְמַנָּא עַל־דָּכְרָנַיָּא der Vorgesetzte über die Denkwürdigkeiten (= על ספר דכרניא über die Annalen 2 Chr. 34, 8., vgl. Ezr. 4, 15. Est. 6, 1). Der מזכיר hatte die Reichsannalen zu führen; sein Amt ist verschieden von dem des סוֹפֵר oder Kanzlers. Der סופר hatte die öffentlichen Schriften auszufertigen, der מזכיר sie aufzubewahren und dem Zusammenhange der Reichsgeschichte einzuverleiben. Daß innerhalb Israels David es gewesen ist, welcher das Amt des Reichsannalisten geschaffen, geht daraus hervor, daß die Verweisung auf die Annalen mit den דברי הימים

Davids 1 Chr. 27, 24 anhebt und dann in ספר דברי שלמה (kurz für ספר דברי הימים לשלמה) 1 K. 11, 41 sich fortsetzt. Von da geht die Verweisung auf dieselben fort in Juda bis zum Ende der Regierung Jojakims und in Israel bis zum Ende der Regierung Pekachs. Unter David und auch noch unter Salomo bekleidete das Amt des Reichsannalisten Josaphat b. Achilûd. Daß außer den Annalen Davids und Salomo's immer nur Annalen der Könige Juda's und der Könige Israels citiert werden, hat einen naheliegenden Grund. Betrachten wir die Reichsannalen als abgeschlossenes Werk, so zerfielen sie von selbst in vier Teile: die zwei ersten, die Annalen Davids und Salomo's, behandelten die Geschichte des noch einheitlichen, die zwei letzten, die Annalen der Könige Juda's und Israels, die Geschichte des gespaltenen Reichs. Das Original des Staatsarchivs ging ohne Zweifel bei der chaldäischen Einäscherung Jerusalems unter. Aber daraus excerpierte Abschriften erhielten sich, und die besonders reich mit annalistischen Bestandteilen ausgestatteten Regierungsgeschichten Davids und Salomo's in den uns erhaltenen Geschichtsbüchern zeigen, daß der Fleiß abschriftlicher Verbreitung sich vorzüglich den Annalen Davids und Salomo's zuwandte und daß diese wahrscheinlich in Sonderabschriften cursierten, ähnlich wie einzelne Dekaden des Livius.

Richard Simon machte die *écrivains publics* zu Propheten; auch in neuerer Zeit hat man hie und da die Annalen für prophetische Geschichtswerke erklärt. **1.** Man beruft sich auf die Aussagen des Chronisten über prophetische Bestandteile seines Hauptquellenwerks, des großen Königsbuchs, indem man von der Voraussetzung ausgeht, daß dieses große Königsbuch die vereinigten Annalen der Könige Juda's und Israels enthalten habe. Aber a) der Chronist citiert sein Hauptquellenwerk unter wechselnden Namen als ein Buch der Könige, einmal als דִּבְרֵי d. i. *res gestae* oder *historiae* der Könige Israels 2 Chr. 33, 18., nie aber als die Annalen (ישׂראל) דברי הימים למלכי יהודה; ja er bezeichnet es einmal als מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים *commentarius libri regum*, also als erläuternde ausführende Bearbeitung unseres kanonischen oder (was wir hier unentschieden lassen) überhaupt eines älteren Königsbuch. b) Allerdings war in diesem Midrasch die Königsgeschichte durch zahlreiche und umfängliche prophetisch-geschichtliche und prophetengeschichtliche Einlagen illustriert, aber der Chronist sagt mehrmals ausdrücklich, daß dies ihm einverleibte Bestandteile waren 2 Chr. 20, 34. 32, 32. Auch unter den Documenten, welche in die Annalen aufgenommen waren, werden prophetische und nicht bloß priesterlich-levitische, militärische u. dgl. gewesen sein; aber es wäre der größte literaturgeschichtliche Fehlgriff, wenn man z. B. die Elia- und Elisageschichten des Königsbuchs, welche ihre ephraimitisch-prophetische Entstehung an der Stirn tragen, aus den Annalen herleiten wollte, zumal da gerade Joram von Israel, in dessen Regierung die Wirksamkeit Elisa's hineinfällt, der einzige König des nördlichen Reiches ist, bei welchem die Verweisung auf die Annalen vermißt wird. Welcherlei Documente hauptsächlich in die Annalen aufgenommen und dem Geschichtszusammenhange eingefügt waren, läßt sich beispielsweise aus 2 Chr. 35, 4 ersehen, wo die Einteilung der Leviten in Klassen auf כְּתָב דָּוִד und מִכְתַּב שְׁלֹמֹה zurück-

geführt wird, sei es daß die betreffenden Urkunden insofern als königliche Schriften galten, als sie die königliche Anordnung und Bestätigung für sich hatten, oder auch daß den sie enthaltenden Abschnitten der Annalen wirklich eigenhändige königliche Aufzeichnungen (vgl. 1 Chr. 28, 11—19) zu Grunde lagen. Erinnern wir uns dabei, daß die Verzeichnisse der auf Priester und Leviten bezüglichen davidischen Einrichtungen, welche der Chronist mitteilt, auf die Annalen als letzte Quelle zurückgehen, so liegt jedenfalls in 2 Chr. 35, 4 eine Bestätigung des reichsamtlichen und, so zu sagen, königlichen Charakters dieser Jahrbücher. Ein anderer Grund dafür, daß die Annalen prophetische Geschichtswerke gewesen seien, ist 2. das Bedenken, daß sie sonst, zumal im Reiche Israel, nicht in theokratischem Geiste geschrieben sein konnten. Aber a) die staatsamtliche Entstehung derselben geht schon daraus hervor, daß sie gerade da abbrechen, wo die historiographisch-prophetische Aufgabe erst recht begonnen hätte. Denn der Verweisungen auf die Annalen in unserem Königsbuch sind von Rehabeam und Jerobeam ab 14 in der Geschichte der Könige Juda's (die Verweisung fehlt nur bei Ahazja, Amazja und Joahaz), 17 in der Geschichte der Könige Israels (die Verweisung fehlt nur bei Joram); beiderlei Annalen reichen nicht bis zu dem letzten König der beiden Reiche, sondern nur bis Jojakim und Pekach, woraus zu schließen ist, daß die Reichsannalistik bei dem hereinbrechenden Untergang der beiden Reiche in Stocken geriet. Betrachten wir b) die 31 Verweisungen näher, so sind ihrer 16, welche nur sagen, daß das Uebrige des betreffenden Königs, was er gethan, in den Annalen geschrieben sei 1 K. 14, 29. 2 K. 8, 23. 12, 20. 15, 6. 36. 16, 19. 21, 25. 23, 28. 24, 5; 1 K. 15, 31. 16, 14. 2 K. 1, 18. 15, 11. 21. 26. 31. Bei vier israelitischen Königen heißt es außerdem nur, daß ihre גבורה (ihr Heldentum d. i. ihre tapfer bestandenen Kriegshändel) in den Annalen beschrieben sei 1 K. 16, 5. 27. 2 K. 10, 34. 13, 8. Nähere Bestimmungen des in den Annalen Nachzulesenden finden sich aber bei Abijam 1 K. 15, 7: er führte, wie dort nachzulesen, Krieg mit Jerobeam; bei Asa 15, 23: all sein Heldentum und alles was er ausgeführt und die Städte die er gebaut; bei Josaphat 22, 46: die Heldenthaten die er gethan und was er für Kriege geführt; bei Hizkia 2 K. 20, 20: all sein Heldentum und wie er angelegt den Teich und die Wasserleitung und das Wasser in die Stadt gelenkt hat; bei Manasse 21, 17: alles was er gethan und seine Sünde womit er sich versündigt; bei Jerobeam 1 K. 14, 19: was er für Kriege geführt und wie er regiert hat; bei Zimri 16, 20: seine Verschwörung die er angestiftet; bei Ahab 22, 39: alles was er gethan und das Elfenbeinhaus das er gebaut und alle Städte die er gebaut; bei Joas 2 K. 13, 12. 14, 15: sein Heldentum wie er gekriegt mit Amazja, König Juda's; bei Jerobeam 2 K. 14, 28: sein Heldentum wie er gekriegt und wie er zurückgebracht Damask und Hamâth an Juda in Israel; bei Sallûm 15, 15: seine Verschwörung die er angestiftet. Diese Verweisungen liefern den augenscheinlichen Beweis, daß diese annalistische Geschichtschreibung nicht prophetisch-pragmatisch gewesen ist. Sie registrierte die äußeren Geschehnisse, sie wurzelte im Volksgeiste und bewegte sich im Bereiche des Volkslebens und seiner Institutionen, sie war im Verhältnis zu der pro-

phetischen Geschichtschreibung mehr weltlich als geistlich, mehr volks- als heilsgeschichtlich.

Welche rege schriftstellerische Thätigkeit im Fache der Geschichtschreibung die Prophetenschaft seit Samuel entfaltete, mit welchem die eigentliche Prophetenzeit des gesetzlich verfaßten Israel anhebt (Act. 3, 24), zeigen die zahlreichen Verweisungen des Chronisten auf historische Quellenschriften prophetischer Verfasser. Er verweist am Schlusse der Geschichte Davids 1 Chr. 29, 29 auf דברי Samuels des Sehers, Nathans des Propheten und Gads des Schauers; am Schlusse der Geschichte Salomo's 2 Chr. 9, 29 auf דברי Nathans des Propheten, נבואת Ahija's des Siloniten und חזות Jeʿdi's (Jeʿdo's) des Schauers; bei Rehabeam 2 Chr. 12, 15 auf דברי Schemaja's des Propheten und Iddo's des Schauers; bei Abija 2 Chr. 13, 22 auf מדרש des Propheten Iddo; bei Josaphat 2 Chr. 20, 34 auf דברי Jehu's b. Ḥanani welche aufgenommen in das Buch der Könige Israel; bei Uzia 2 Chr. 26, 22 auf eine von Jesaia b. Amoz verfaßte Gesamtgeschichte dieses Königs; bei Hizkia 2 Chr. 32, 32 auf חזון Jesaia's als vorfindlich im Buche der Könige Juda's und Israels; bei Manasse 2 Chr. 33, 19 auf דברי Ḥozaj's. Man kann zwar fraglich finden, ob דברי in diesen Citaten nicht vielmehr wie z. B. 1 Chr. 23, 27 die Geschichtserzählung über den und den bezeichne, aber folgende Gründe beweisen, daß im Sinne des Chronisten historische Aufzeichnungen der Genannten gemeint sind: 1) ersehen wir aus 2 Chr. 26, 22., wie geläufig es ihm ist, sich Propheten als Geschichtschreiber einzelner Epochen der Königsgeschichte zu denken; 2) auch sonst wo mit דברי ein Prophetenname verbunden wird, wie 2 Chr. 29, 30. 33, 18., ist dieser *gen. subjecti (auctoris)*, nicht *objecti;* 3) wechselt mit בדברי in obigen Citaten על־דברי, was noch entscheidender die autorschaftliche Fassung fordert, welche 4) der Wechsel von מדרש עדו 2 Chr. 13, 22 mit דברי עדו 2 Chr. 12, 15 außer Zweifel setzt. Daß aber diese nach Propheten benannten Aufzeichnungen dem Chronisten nicht neben seinem Hauptquellenwerk als besondere Schriften vorlagen, das geht daraus hervor, daß er mit Ausnahme von 2 Chr. 33, 18 f. beide nie neben einander citiert. Sie waren in den ihm vorliegenden מדרש ספר המלכים 2 Chr. 24, 27 eingearbeitet, wo sie neben den annalistischen Quellen desselben sich als prophetische erkennen ließen, und da es undenkbar ist, daß die Verf. unserer kanonischen BB. Samuel und der Könige diese proph. Quellenschriften nicht benutzt haben sollten, so ist die Frage gestattet, ob es kritischer Analyse möglich ist, sie noch ganz oder teilweise herauszufinden, so wie sich mit Gewißheit sagen läßt, daß das als Markstein benutzte Beamten-Verzeichnis 2 S. 20, 23—26 und die Uebersicht über Salomo's Hofbeamte und Hofhaltung 1 K. 4, 2—19 nebst den Angaben über den Bedarf der königlichen Küche 1 K. 5, 2 f., über die Zahl der königlichen Pferdestände 1 K. 5, 6 u. dgl. aus den Annalen entnommen sind.

Auf diese Analyse näher einzugehen ist hier nicht der Ort. Es genügt uns, aus den Citaten der Chronik die rührige geschichtschreibende Thätigkeit der Propheten von Samuel an veranschaulicht zu haben, welche auch ohne Citate aus den vielen prophetengeschichtlichen Excerpten pro-

phetischer Schriften im Königsbuch hervorgeht. Beide Verfasser schöpfen mittelbar oder unmittelbar aus annalistischen und prophetischen Quellen. Aber das Königsbuch und die Chronik repräsentieren auch selber, wenn wir auf ihre Verfasser, also auf Einrahmungs- und Verarbeitungsweise des Geschichtsstoffs sehen, im Ganzen und Großen die zwei verschiedenen Geschichtschreibungsweisen, denn das Königsbuch ist ein prophetisches, die Chronik ein priesterliches Buch. Der Verf. des Königsbuchs hat sich am Deuteronomium und der prophetischen Literatur gebildet, der Chronist aber ahmt so, daß man häufig seinen eignen Stil von dem der ihm mittelbar oder unmittelbar fließenden Quellen nicht unterscheiden kann, den alten Dibre-Hajamim-Stil nach, was ein seltsames Gemisch sehr alten und sehr jungen Sprachguts in seiner Darstellung zur Folge hat. In welchem Sinne und zu welchem Zwecke der Verf. des Königsbuchs schreibt, ersieht man aus der 2 K. 17, 7 ff. eingeschalteten Geschichtsbetrachtung. Aehnlich dem geistesverwandten Verf. des vorliegenden Richterbuchs (s. Richt. 2, 11 ff.) will er in seiner Königsgeschichte zeigen, wie das Israel der beiden Reiche durch Verachtung des göttlichen von den Propheten getragenen Worts und besonders durch die Grundsünde des Götzendiensts von Stufe zu Stufe innern und äußern Verderbens bis in den Abgrund des Exils hinabstürzt, jedoch Juda mit seinem davidischen Königtum nicht ohne die Hoffnung der Wiedererhebung aus diesem Abgrund, wenn es solcher prophetischen Predigt der Geschichte seiner Vergangenheit nicht das Herz verschließt. Der Chronist dagegen, dem man schon an den seinem Werke vorausgeschickten annalistischen Uebersichten seine Liebe zu dem gotterwählten Königtum und Priestertum aus den Stämmen Juda und Levi abfühlt, eilt, indem er gleich mit dem traurigen Ende Sauls beginnt und über Davids Leidensgang zum Throne kein Wort verliert, den freudenreichen Anfängen seines Königtums zu, die er uns in der volkstümlichen, kriegerisch-priesterlichen Darstellungsweise der Annalen vorführt; er schildert uns dann, fast gänzlich abgewandt von der Geschichte des nördlichen Reichs, die Geschichte Juda's und Jerusalems unter der Herrschaft des Hauses Davids, besonders ausführlich da wo er die Sorge des Königtums für Tempel und Cultus und das Zusammenwirken desselben mit Leviten und Priesterschaft zu rühmen weiß. Er ist mit Vorliebe und Einseitigkeit den lichten Partieen der Geschichte zugewandt, während beim Verf. des Königsbuchs das Gesetz der Vergeltung, welches den Geschichtsstoff beherrscht, eine mindestens gleiche Hervorhebung der dunklen Partieen fordert.

Nichtsdestoweniger gewährt uns der eine wie der andere einen tiefen Einblick in die Werkstatt der beiden Geschichtschreibungsweisen, und die Geschichtswerke beider sind reich an mitgeteilten prophetischen Reden, welche eine nähere Betrachtung verdienen, da sie ebenso wie die citierten prophetisch-historischen Schriften als Vorläufer und Seitenstücke der mehr oder weniger verselbständigten Weissagungsliteratur, welcher die נביאים אחרנים angehören, anzusehen sind. Das Königsbuch enthält folgende prophetische Worte und Reden: 1) Ahija von Silo zu Jerobeam 1 K. 11, 29—39); 2) Schemaja zu Rehabeam 12, 22—24; 3) ein Gottesmann zum Altar Jerobeams 13, 1 f.; 4) Ahija zum Weibe Jerobeams 14, 5—16;

5) Jehu b. Hanani zu Baʿsa 16, 1—4; 6) ein Prophet zu Ahab von Israel 20, 13 f. 22. 28; 7) ein Prophetenschüler zu Ahab 20, 35 ff.; 8) Elisa zu Ahab 21, 17—26; 9) Micha b. Jimla zu den Königen Ahab und Josaphat 22, 14 ff.; 10) Elisa zu Joram und Josaphat 2 K. 3, 11 ff.; 11) Ein Jünger Elisa's zu Jehu 9, 1—10; 12) ein Massa über das Haus Ahabs 9, 25 f.; 13) Jahve zu Jehu 10, 30; 14) Jona zu Jerobeam II (indirekt) 14, 25—27; 15) Prophetisches Grundwort 17, 13; 16) Jesaia's Reden zu Hizkia c. 19. 20; 17) Drohweissagung ob Manasse's 21, 10—15; 18) Hulda zu Josia 22, 14 ff.; 19) Drohwort Jahve's über Juda 23, 27. Von allen diesen prophetischen Worten und Reden finden sich beim Chronisten nur Nr. 2 (2 Chr. 11, 2—4), Nr. 9 (2 Chr. c. 18) und Nr. 18 (2 Chr. c. 34) wieder, teils weil er nur die Geschichte der Könige von Juda erzählt, teils weil er unser Königsbuch, welches ihm ohne Zweifel vorlag, zu ergänzen die Absicht hat. Es finden sich bei ihm folgende prophetische Worte und Reden, welche im Königsbuch fehlen: 1) Worte Schemaja's im Kriege Rehabeams mit Sisak 2 Chr. 12, 7—8; 2) Azarja b. Obed vor Asa 15, 1—7; 3) Hanani zu Asa 16, 7—9; 4) Jahaziël der Asafit in der Versammlung des Volkes 20, 14—17; 5) Eliezer b. Dodawahu zu Josaphat 20, 37; 6) Brief Elisa's an Joram 21, 12—15; 7) Sacharja b. Jojada unter Joas 24, 20; 8) ein Gottesmann zu Amazja 25, 7—9; 9) ein Prophet zu Amazja 25, 15 f.; 10) Oded an Pekach 28, 9—11. Um den Gesichtskreis unserer Betrachtung noch mehr zu erweitern, nehmen wir hinzu: 1) die Rede des מלאך ה׳ in Bochim Richt. 2, 1—5; 2) Rede eines איש נביא an Israel Richt. 6, 8—10; 3) ein Gottesmann an Eli 1 S. 2, 27 ff.; 4) Jahve an Samuel über das Haus Eli's 1 S. 3, 11—14; 5) Samuel an Israel vor der Schlacht bei Ebenezer 1 S. 7, 3; 6) Samuel zu Saul in Gilgal 1 S. 13, 13 f.; 7) Samuel zu Saul nach dem Siege über Amalek 1 S. c. 15; 8) Nathan zu David beim Vorhaben des Tempelbau's 2 S. c. 7; 9) Nathan zu David nach dem Ehebruch 2 S. c. 12; 10) Gad zu David nach der Volkszählung 2 S. c. 24.

Wenn wir diese prophetischen Worte und Reden überblicken und mit einander vergleichen, so dürfen wir annehmen, daß einige uns in ihrer Urform erhalten sind, wie im 1. B. Samuel die Rede des Gottesmannes zu Eli und die Worte Samuels zu Saul nach dem Siege über Amalek — wir schließen es aus ihrer Eigentümlichkeit, Erhabenheit und Verschiedenheit von der sonstigen Darstellungsweise des sie mitteilenden Erzählers. In andern ist wenigstens das Wesentliche ihrer Form bewahrt, wie in den Reden Nathans zu David — das beweisen ihre Nachklänge in der späteren Geschichte. Zu den vom Verf. des Königsbuches wörtlich mitgeteilten Reden gehören die Reden Jesaia's; das ur- und eigentümlich geformte Massa 2 K. 9, 25 f. nebst einigen andern kurzen Prophetenworten, vielleicht auch im Wesentlichen die Rede Hulda's, denn nur im Munde Hulda's 2 K. 22, 19. 2 Chr. 34, 27., Jesaia's 2 K. 19, 33 und in jenem Massa erscheint das prophetische נאם ה׳, welches auch 1 S. 2, 30 mit andern Kennzeichen der Urtümlichkeit sich begegnet und dessen hohes Alter durch die davidischen Psalmen und 2 S. 23, 1 (vgl. Gen. 22, 16) verbürgt ist. In einigen dieser Reden kommt es dem Geschichtschreiber gar nicht darauf an, ihren ursprüng-

lichen Wortlaut wiederzugeben: es sind Prophetenstimmen, die in der oder jener Zeit erklangen und deren gemeinsamen Grundton er angeben will z. B. Richt. 6, 8—10. 2 K. 17, 13. 21, 10—15. Solche allgemein gehaltene Reproductionen prophetischer Zeugnisse tragen natürlich das Gepräge des sie reproducierenden Schriftstellers, im Richter- und Königsbuch der deuteronomischen Denkweise ihrer letzten Verfasser. Aber wir werden weiter gehen und im Allgemeinen behaupten müssen, daß durchschnittlich die Weissagungen in den BB. Samuel, der Könige und der Chronik starke Spuren der Einwirkung der Erzähler und ihrer nicht unmittelbaren Quellen an sich tragen. Die Reden welche die Chronik mit dem Königsbuch gemeinsam hat, lauten in ihr fast buchstäblich wie in diesem, die übrigen aber haben eine gänzlich andere Physiognomie. Die Reden im Königsbuch beginnen fast durchweg mit כה אמר ה' oder כה אמר ה' אלהי ישראל (auch Richt. 6, 8 so wie 2 K. 19, 20 vor den Reden Jesaia's), und nichts ist in ihnen häufiger als die motivierende Wendung יען אשר und deuteronomische Ausdrücke wie הכעיס, החטיא, נתן בירד und andere; auch die Liebe zu Vergleichungen, mit כאשר eingeführt, mag hieher gezogen werden 1 K. 14, 10. 15. 2 K. 21, 13. Der Gedanke von Jerusalems Erwählung kehrt mit denselben Worten wieder 1 K. 11, 36. 2 K. 23, 27 und der Ged.: „damit verbleibe eine Leuchte David (נר לדוד)" 1 K. 11, 36 ist dem Verf. im A. T. ausschließlich eigen 1 K. 15, 4. 2 K. 8, 19 vgl. 2 Chr. 21, 7. Das Wort: „ich habe dich emporgehoben aus dem Volke und dich gesetzt zum Fürsten über mein Volk Israel" findet sich nicht bloß in der zweiten Rede Ahija's 1 K. 14, 7., sondern auch wenig anders in der Rede Jehu's 16, 2. Das Wort: „wer in der Stadt stirbt, den sollen die Hunde fressen, und wer auf dem Felde stirbt, den sollen die Vögel des Himmels fressen" findet sich gleichlautend in der zweiten Rede Ahija's 14, 11., in der Rede Jehu's 16, 4 und in der Rede Elia's an Ahab 21, 24. Die Drohungen: „ich werde ausrotten alles Wandbepissende, Verschlossenes und Freies in Israel und werde fegen hinter dem Hause Jerobeams her" finden sich mit unbedeutender Abwandelung in der zweiten Rede Ahija's 14, 10., in der Rede Elisa's an Ahab 21, 21 und in der Rede Elisa's an Jehu 2 K. 9, 8., und daß die Form dieser Drohungen die Darstellungsweise des Erzählers ist, sieht man deutlich aus 1 K. 16, 11. 2 K. 14, 26. Es ist also unleugbar, daß fast alle diese prophetischen Reden, so weit überhaupt eine Gemeinsamkeit des Gepräges stattfinden kann, von gleichem Typus sind und daß das Band der Gemeinsamkeit, welches sie umschlingt, kein anderes ist als die selber prophetisch angehauchte Subjektivität des deuteronomischen Erzählers. Aehnlich ist über die prophetischen Reden beim Chronisten zu urteilen. Auch diese tragen so sehr die unverkennbaren Spuren seiner Einwirkung, daß Caspari in seiner Schrift über den syrisch-ephraimitischen Krieg S. 53 ff. selbst von der anscheinend ursprünglichsten Rede 2 Chr. 15, 2—7 bekennt, daß sie an die eigene Darstellungsweise des Chronisten erinnert. Indes ist es bei dem Chronisten, dessen Hauptquellenwerk dem Geiste und Stile seines eignen Werkes geglichen haben muß (eine Annahme, zu der uns besonders das B. Ezra berechtigt), ungewisser, wie weit seine Freithätigkeit reicht, als beim Verf. des Königsbuchs, welcher die meisten Reden nur umrißlich

angedeutet vorgefunden zu haben scheint und sie von da aus frei reproduciert hat.

Wären uns diese Reden in ihrer Urgestalt erhalten, so hätten wir an ihnen eine ungemein wichtige Erkenntnisquelle für die Entwickelungsgeschichte der prophetischen Ideen und Formen. Wir würden dann wissen, daß das Lieblingswort Jesaia's כי ה' דִּבֶּר, so weit uns bekannt, zuerst von Ahija 1 K. 14, 11 gebraucht worden ist; daß Joel, indem er weissagt בירושלם תהיה פְּלֵיטָה Jo. 3, 5., Schemaja 2 Chr. 12, 7 zum Vorgänger hat; daß Hosea 3, 4 f. vgl. 5, 15 den Ausspruch Azarja's b. Oded: „und viele Tage wird Israel durchleben ohne Gott der Wahrheit und ohne unterweisenden Priester und ohne Thora, dann bekehrt es sich in seiner Drangsal . .“ 2 Chr. 15, 3 f. (wo, wie die Parallele bestätigt, die Prätt. v. 4 gemäß dem proph. Zusammenhange zu fassen sind) wiederaufgenommen hat; daß in Jer. 31, 16 כי יש שכר לפעלתך ein Wort desselben Azarja wiederklingt; daß Hanani in den Worten עיני ה' משוטטות בכל־הארץ 2 Chr. 16, 9 der Vorläufer Sacharja's 4, 10 ist u. dgl. mehr. Aber bei dem Einflusse, welchen die Eigentümlichkeit der beiden Geschichtschreiber auf die mitgeteilten Reden geübt hat (vgl. z. B. 2 Chr. 15, 2 mit 13, 4. 1 Chr. 28, 9; 2 Chr. 12, 5 mit 24, 20; ebend. v. 7 mit 2 Chr. 34, 21 parall. 2 K. 22, 13; 2 Chr. 15, 5 בעתים ההם mit Dan. 11, 14), und bei der Schwierigkeit, die ursprünglichen Elemente dieser Reden ausfindig zu machen (vielleicht z. B. ist der Gedanke, daß נר לדוד bleiben soll 1 K. 15, 4. 2 K. 8, 19., wirklich zuerst von Ahija 1 K. 11, 36 ausgesprochen worden), wird zu diesem Zwecke nur vorsichtiger und sparsamer Gebrauch von ihnen gemacht werden können. Es ist zweifelhaft, ob solche Aussprüche wie 1 K. 11, 36 לשום שמי שם und 1 K. 14, 15 ונתש את־ישראל וגו' die deuteronomische Form (Dt. 12, 5. 21. 14, 24. 29, 27) von dem Propheten oder vom Verf. des Königsbuchs (vgl. 1 K. 9, 3 parall. 2 Chr. 7, 20; 9, 7. 2 K. 21, 7 f.) erhalten haben. Doch bleibt an den Weissagungen jener alten Propheten Originales genug, woran wir in ihnen die Vorbilder und Vorgänger der späteren erkennen. Schemaja mit seiner Drohung und deren nachheriger Ermäßigung Asa gegenüber erinnert an Micha gegenüber Hizkia Jer. 26, 17 ff. Die Stellung Hanani's zu Asa, als er die Hülfe Arams angerufen hat, ist genau dieselbe, welche Jesaia zu Ahaz einnimmt, wie überhaupt zwischen beiden Ereignissen ein tiefer Folgezusammenhang besteht. Wie der Gottesmann in Bethel, so weissagten Hosea und Amos wider בָּמוֹת אָוֶן Hos. 10, 8 und מזבחות בית־אל Am. 3, 14. 9, 1. Wenn Amos kraft göttlicher Berufung (7, 15) seine Heimat verläßt und sich nach Bethel, dem Hauptsitze des israelitischen Bilderdienstes, begiebt, um gegen das abgöttische Reich zu weissagen, wiederholt sich darin nicht die 1 K. c. 13 erzählte Prophetengeschichte? Und wenn Hanani wegen seiner Strafpredigt von Asa ins Gefängnis geworfen wird, ist das nicht wie ein Vorspiel des späteren Geschickes Micha's b. Jimla 1 K. c. 22 und Jeremia's Jer. c. 32? Auch Ahija's Versinnbildung und Bekräftigung dessen was er weissagt durch Zerreißung eines neuen Kleides (Bild des noch einheitlichen ungeschwächten Reiches) in 12 Stücke hat seine Analoga in der Geschichte des älteren Prophetentums 1 S. 15, 26—29 wie des jüngsten z. B. Jer. c. 22. Nur solche מופתים, wie das wodurch der Prophet aus Juda

in Bethel seine Weissagung bestätigt, verschwinden fast gänzlich aus der späteren Prophetengeschichte, obwohl auch Jesaia es nicht verschmäht, dem Könige Ahaz ein Wunderzeichen zur Bewahrheitung seines prophetischen Zeugnisses anzubieten.

Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen dem Prophetentum der älteren und der späteren Zeit nicht; insbesondere sehen wir die Einheit des Geistes, welche die Propheten beider Reiche ungeachtet ihrer durch verschiedenartige Zustände geforderten ungleichartigen Wirksamkeit von jeher verband, in alle Zukunft fortbestehen. Aber Unterschiede finden sich doch. Die älteren Propheten sind ausschließlich mit den inneren Reichsangelegenheiten beschäftigt, ohne noch die in Israels Geschichte verflochtene Geschichte der Völkerwelt in ihren Bereich zu ziehen; ihre Weissagungen richten sich ausschließlich an König und Volk der beiden Reiche, noch nicht an ein fremdes Volk: eines der Nachbarvölker oder, was man erwarten könnte, an Aegypten und Aram; das messianische Element liegt noch in undurchsichtiger Verpuppung; die Poesie der Gedanken und Worte, welche späterhin im Gefolge der prophetischen Begeisterung erscheint, kündigt sich kaum erst in einigen treffenden Bildreden an. Zwar ist ein genaues Urteil über die Vortragsweise dieser älteren Propheten, wie wir gesehen haben, nicht wohl möglich, aber einem zureichend sichern Gesamteindrucke nach können wir das Prophetentum bis etwa in Joas' Regierungszeit als Prophetentum der überwältigenden That von dem späteren, als dem Prophetentum des überzeugenden Worts, unterscheiden; das um Begründung einer klaren inneren Ueberzeugung bemühte Wort — bemerkt G. Baur — erscheint bei den älteren Propheten nur erst als der bescheidene Begleiter gewaltiger äußerer That. Ebendeshalb konnten von ihnen auch noch nicht wohl eigentliche Weissagungsschriften ausgehen. Aber theokratisch-pragmatische Bearbeitung der Zeitgeschichte hatte sich die Prophetenschaft schon seit Samuel zum Berufsgeschäfte gemacht. Die klösterliche, aber keineswegs quietistische Zurückgezogenheit des Lebens in den Prophetenschulen begünstigte besonders im nördlichen Reiche diese schriftstellerische Beschäftigung und sicherte ihr den unangefochtenen Gebrauch ihrer Freiheit. Aus 2 Chr. 20, 34 aber ersehen wir, daß auch judäische Propheten sich mit Geschichtschreibung befaßten, denn der Prophet Jehu war Judäer und, wie sich aus 2 Chr. 19, 1—3 schließen läßt, in Jerusalem wohnhaft.

Die Literatur der eigentlichen Weissagungsschriften aber hat unter dem Könige Joram von Juda mit *Obadia's* חזון begonnen; denn wir glauben anderwärts[1] erwiesen zu haben, daß dieses fliegende Blatt gegen Edom durch das 2 Chr. 21, 16 f. berichtete Unglücksereignis, auf das auch Joel und Amos zurückblicken, veranlaßt ist. Auf Obadia folgt *Joel*, welcher dessen Weissagung vor sich hat, indem er mit dem obadianischen Weissagungsstoff zugleich obadianische Weissagungsworte in den umfassenderen inhaltreicheren Kreis seiner Verkündigung zieht. Die Weissagungsliteratur bekundet hier noch ihre Hervorbildung aus der prophetischen

1) In dem Aufsatze: Wann weissagte Obadia? Zeitschrift f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche 1851 S. 91 ff.

Geschichtsliteratur, denn Joel berichtet den Erfolg des Bußgottesdienstes, der durch seinen Aufruf zu Stande gekommen, in einer historischen Aussage 2, 18—19ª, durch welche die zwei Hälften seiner Schrift zusammengeklammert sind. Es ist jetzt Mode, ihn in die nachexilische Zeit herunterzusetzen, aber das ist eine der faulsten Früchte pentateuch-kritischer Consequenzmacherei; nichts steht fester, als daß sein Auftreten in die erste Regierungshälfte des Königs Joas von Juda fällt.[1] Obadia und Joel sind Zeitgenossen Elisa's. Elisa selbst hat nichts geschrieben, aber aus den Schulen, die unter seiner Leitung standen, sind nicht allein prophetische Thaten, sondern auch prophetische Schriften hervorgegangen, und es ist charakteristisch, daß die Schrift, welche den Namen *Jona's* trägt, den eine alte Haggada als einen der בני הנבראים aus Elisa's Schule bezeichnet, weniger der weissagenden Literatur als der prophetisch-geschichtlichen und zwar prophetengeschichtlichen angehört. In welche Zeit Jona's Sendung nach Nineve fällt, läßt sich einigermaßen aus 2 K. 14, 25 ersehen, wonach Jona b. Amittaj, der Prophet aus Gath ha-Chefer im Stammgebiete Zebulun, die Zurückbringung des Reiches Israel auf seinen verheißungsgemäßen Umfang geweissagt hatte — eine Weissagung, die sich in Jerobeam b. Joas, nach Jehu dem dritten seines Hauses, erfüllte und also im Anfange der Regierung Jerobeams II, wenn nicht schon unter Joas, ergangen ist. Die Sendung nach Nineve mag einer etwas frühern Zeit als diese Weissagung angehören. Ein Blick in das B. *Amos* dagegen lehrt uns, daß zur Zeit, wo dieser Prophet weissagt, Assur in neuem Aufschwunge begriffen war. Die Zeitbestimmung: „zwei Jahre vor dem Erdbeben" Am. 1, 1 gewährt uns keinen Anhalt. Wenn aber Amos „in den Tagen Uzia's Königs von Juda und Jerobeams b. Joas Königs von Israel" weissagte, so fällt seine Wirksamkeit (vorausgesetzt daß Jerobeam II nach 2 K. 14, 23 vom 15. J. Amazja's ab 41 J., und also 14 J. gleichzeitig mit Amazja, 27 J. gleichzeitig mit Uzia regiert hat) in die letzten 27 J. Jerobeams. Das Reich Israel befand sich, als er auftrat, noch auf dem Gipfel seiner durch Jerobeam errungenen Macht und das Reich Juda noch in seiner von Amazja her überkommenen Niedrigkeit; beiden weissagt er ein gemeinsames von Seiten Assurs, des zwar nicht genannten aber deutlich gemeinten, ergehendes Strafgeschick. Der Anfang der Wirksamkeit des Proph. *Hosea* berührt sich höchstens mit dem Ende der Wirksamkeit des Amos; der symbolische Teil c. 1—3, mit dem sein Buch beginnt, führt uns in die 5 letzten J. Jerobeams, und die folgenden Weissagungsreden sind der von späterer Hand herrührenden Angabe 1, 1., wonach dieser Proph. auch noch unter Hizkia, also bis zum Falle Samariens im 6. J. Hizkia's weissagte, nicht entgegen. Auf Hosea, diesen ephraimitischen Jeremia, folgt nun der Zeit des Auftretens nach *Jesaja*, welcher nach c. 6 im letzten Jahre Uzia's, etwa 25 J. nach dem Tode Jerobeams II, berufen worden ist. Sein jüngerer Zeitgenosse ist *Micha* aus Morescheth, welcher laut 1, 1 erst innerhalb der Regierung Jothams auftrat

---

1) s. meinen Aufsatz: Zwei sichere Ergebnisse in Betreff der Weissagungsschrift Joels, ebendas. 1851 S. 306 ff. vgl. *Le Prophète Joel* nach E. Le Savoureux von Ant. J. Baumgartner, Paris, Fischbacher 1888.

und dessen Buch laut der Aufschrift על שמרון וירושלם diesseit des Falles Samariens im 6. J. Hizkia's (womit auch die Erzählung Jer. 26, 17 ff. stimmt) niedergeschrieben sein muß, so daß also seine Wirksamkeit innerhalb der ungleich längeren Jesaia's anhob und erlosch. Ebendies gilt von *Nahum* dem Elkoschiten, dessen משא נינוה das proph. Schrifttum der assyr. Zeit abschließt: er weissagte nach der Niederlage Sanheribs; die Macht Assurs war damals gebrochen, aber das Joch auf Juda's Halse (1, 13) doch nur, falls Assur sich nicht wieder erholte. An Nahum schließt sich *Habakkuk*, welcher im Zwölfprophetenbuch der letzte Prophet von jesaianischem Typus ist und eine neue Gerichtszeit, die chaldäische, zu verkündigen anhebt. Er weissagte unter Josia vor Zefanja und Jeremia,[1] vielleicht schon unter Manasse. Mit *Zefanja* beginnt dann die Prophetenreihe von jeremianischem Typus: er hat mit Jeremia den reproduktiven und mosaikartigen Anschluß an ältere Prophetenworte gemein. Da *Jirmeja* (Jeremia) laut Jer. 1, 1 im 13. J. Josia's berufen ist, so ist sein Auftreten dem Zefanja's vorausgegangen, indem innere Gründe[1] uns nötigen, die Verkündigung des letzteren aus der Zeit nach dem 18. J. Josia's zu datieren. Jeremia's Wirksamkeit in Judäa und zuletzt in Aegypten währte einige Jahre über vier Jahrzehnte. Seine letzte Weissagungsrede c. 44 verbürgt ihre Drohungen durch den bevorstehenden Sturz des Pharao's Hofra, welcher im J. 570 v. Chr. dort, wo sein Urgroßvater Psammetich vor 100 J. die Herrschaft Aegyptens an sich gerissen hatte, Thron und Leben verlor. Gleichzeitig mit Jeremia, ohne diesen, so viel wir wissen, persönlich zu kennen, wirkte in Einem Geiste mit ihm *Jechezk'ēl* (Ezechiel) unter den judäischen Exulanten. Sein Berufungsjahr ist laut 1, 1 f. das 30. Jahr, nämlich der Aera Nabopolassars, welches nahezu das 5. J. seit der Wegführung Jojachins ist, das J. 595 v. Chr. Die jüngste Zeitangabe seiner Wirksamkeit 29, 17 lautet auf das 27. J. der Wegführung, welches das 16. nach Jerusalems Zerstörung ist, die Zeit zwischen Nebucadnezars Aufhebung der Belagerung von Tyrus und seinem Zuge gegen Aegypten; wir wissen also von einer 22jährigen Wirksamkeit dieses Propheten, der bei seiner Berufung schon in höherem Alter als der noch sehr jugendliche Jeremia gestanden haben mag. Jeremia und Ezechiel sind die zwei großen Propheten, welche über Jerusalem so lange als möglich ihre betenden schirmenden Hände gebreitet und, als die Katastrophe unvermeidlich war, es selbst in seinem Untergange gerettet haben. Ihre Verkündigung hat (unter Mitwirkung der proph. Predigt in Jes. c. 40 – 66) die Kluft des Exils überbrückt und den Grund der wiederhergestellten nachexilischen Volksgemeinde gelegt, welche *Haggai* im 2. J. des Darius Hystaspis durch die Weissagung der dem neuaufsteigenden Tempel und dem in Zerubabel wieder hervorgetretenen Hause Davids bevorstehenden Herrlichkeit ermutigte. Nur 2 Monate später trat *Sacharja* auf; seine letzte Weissagungsrede fällt in das 3. J. des Darius Hystaspis, das Jahr nach dem die Fortsetzung des Tempelbaus fördernden Edikte — die Weissagungen des zweiten Teils

1) So nach meinem Comm. über diesen Propheten 1843.
2) s. meinen Art. Zephanja in Herzogs RE.

seines Buches c. 9—14 sind durchaus eschatologisch-apokalyptisch und machen ältere Situationen und Prophetenworte zu Emblemen der schließlichen Zukunft. Die Prophetie verstummt nun auf längere Zeit, bis in *Maleachi* die letzte Prophetenstimme des Alten Bundes laut wird. Sein Buch entspricht den Zuständen, welche Nehemia bei seinem zweiten jerusalemischen Aufenthalte unter Darius Nothus vorfand, und sein eigentümlicher heilsgeschichtlicher Beruf war es, zu weissagen daß nun bald der Bote erscheinen werde, welcher der Zukunft Jahve's vorherzugehen bestimmt sei, nämlich Elia der Prophet, und daß ihm, dem Bahnmacher, dann der Herr selber folgen werde und zwar als מלאך הברית Bote oder Mittler eines neuen Bundes.

Diese Uebersicht zeigt, daß die Zusammenstellung der נביאים אחרנים im Kanon keine streng chronologische ist. Die drei „großen" Propheten, welche wegen des Umfangs ihrer Weissagungsbücher so genannt werden, stehen beisammen und die zwölf „kleinen" Propheten sind wegen des geringeren Umfangs ihrer Weissagungsbücher zu einem Ganzen verbunden,[1] einem μονόβιβλος, wie Melito es ausdrückt, welches שְׁנֵים עָשָׂר, masoretisch תרי"ב (= תְּרֵי עֲסַר), hellenistisch οἱ δώδεκα (Sir. 49, 10. Josephus *c. Apion.* I, 8 vgl. Eusebius *h. e.* III, 10) oder auch τὸ δωδεκαπρόφητον (das Zwölfprophetenbuch) genannt wird. Innerhalb dieser Sammlung der kleineren Weissagungsbücher macht sich allerdings insoweit der Gesichtspunkt der Zeitfolge geltend, als sie in drei Gruppen zerfällt, welche drei Perioden der Weissagungsliteratur darstellen: Propheten der assyrischen Zeit (Hosea bis Nahum), Propheten der chaldäischen Zeit (Habakkuk und Zefanja) und Propheten der nachexilischen Zeit (Haggai bis Maleachi). Daneben ist, so weit als möglich, das Streben ersichtlich, einen Propheten des Reiches Israel mit einem des Reiches Juda zu paaren: Hosea-Joel, Amos-Obadia, Jona-Micha, Nahum-Habakkuk. Uebrigens aber steht *Hosea* voran, nicht sowohl weil das Anfangswort תְּחִלַּת seines Buches dieses geeignet machte, die Sammlung zu eröffnen, noch weniger weil er, wie *Bathra* 14[b] gesagt wird, von den vier Propheten Hosea und Jesaia, Amos und Micha der erstberufene war, sondern (ähnlich wie unter den paulinischen Briefen der Römerbrief vorangestellt ist) weil sein Buch das umfänglichste ist — ein Gesichtspunkt, welcher noch stärker bei LXX hervortritt, wo Hosea mit 14 Capp., Amos mit 9, Micha mit 7, Joel mit 3, Obadia mit 1 einander folgen und dann mit Jona eine neue Reihe anhebt. Daß aber im hebr. Kanon gerade *Joel* auf Hosea folgt, mag in dem Contrast seinen Grund haben, in welchem die Klage Joels über alles versengende Hitze und alles verzehrende Insektenschwärme zu den bunten saftgrünen duftigen Pflanzenbildern am Ende des B. Hosea steht. Auf Joel folgt dann *Amos*, weil er, die Gerichtsverkündigung Joels wiederaufnehmend, sein Buch mit einem der Aussprüche eröffnet, mit denen Joel 4, 16 das seinige schließt: „Jahve, aus Zion brüllt er und aus Jerusalem

1) Von Hosea heißt es *Bathra* 14[b], daß er absichtlich nicht besonders gestellt, sondern zu einem Bestandteil der „Zwölfe" gemacht sei: „weil er klein ist, würde er sich verlieren (אירדי דזוטר מירכס)."

läßt er schallen seine Stimme". Hierauf folgt *Obadia* wegen der Wechselbeziehung zwischen Ob. v. 19 und Am. 9, 12. Und an Obadia schließt sich *Jona,* denn Obadia beginnt: „Eine Kunde haben wir vernommen von Jahve und ein Bote ist unter die Nationen entsendet" und Jona ist ein solcher צִיר בַּגּוֹיִם שָׁלֻחַ. Solche mehr zufällige Gründe wirkten mit bei der Paarung judäischer Propheten mit israelitischen. Auch daß *Zefanja* auf Habakkuk folgt erklärt sich aus einem solchen hier mit der Zeitfolge zusammentreffenden Grunde, denn ein Stichwort der Weissagung Zefanja's הַס מִפְּנֵי אֲדֹנָי ח' 1, 7 ist von Habakkuk 2, 20 entnommen. Die nachexilischen Propheten (talmudisch הנביאים האחרונים) machen dann, so wie sie der Zeit und dem Inhalte ihrer Bücher nach auf einander folgen mußten, den Beschluß; denn wie die Versetzung Joels in nachexilische Zeit, so ist auch die Versetzung Maleachi's in die Zeit vor Ezra eine faule Frucht pentateuch-kritischer Consequenzmacherei.[1]

* *

Wir kehren nun zu den sogen. großen Propheten zurück. Diese schließen sich an das zweiteilige Königsbuch an, an ihrer Spitze sowohl im hebräischen als im alexandrinischen und syrischen Kanon *Jesaia.* Jesaia, Jeremia, Ezechiel — dies die masoretische Ordnung[2] nach der Aufeinanderfolge der Zeit des Auftretens. In den HSS, bes. den deutschen und französischen, findet sich hie und da eine andere Ordnung: Könige, Jeremia, Ezechiel, Jesaia. Es ist das die in der Barajtha (d. i. der nicht in den Mischna-Codex aufgenommenen Mischna) über die Aufeinanderfolge und Verfasser der bibl. Bücher *Baba bathra* 14[b] geforderte. Ihr Bestimmungsgrund ist, wie in der Gemara erklärt wird[3], die Verwandtschaft des Inhalts. Jeremia folgt dem Königsbuche, weil seine Weissagungen sich fast sämtlich um die chaldäische Katastrophe gruppieren, mit welcher das Königsbuch schließt, und Jesaia folgt auf Ezechiel, dessen Buch tröstend schließt, weil das

---

1) Daraus daß sich bei Maleachi keine Spur von Beziehungen auf den Priestercodex findet, dagegen desto mehr auf das Deuteronomium — denn der Levit ist ihm mit dem Priester identisch 2, 4—7, seine Aechtung der Mischehen 2, 11 ruht auf Dt. 7, 3 (vgl. aber auch Ezr. 9, 14) und seine Forderung des Zehntens und der Theruma 3, 8—12 lautet deuteronomisch Dt. 12, 6. 11, 17 — ist ein anderer Schluß zu ziehen als jener pentateuchisch-kritische Fehlschluß.

2) Zwar folgen in *Ochla we-ochla* die Citate aus Jesaia auf die aus Jeremia und Ezechiel, aber wenn die Masora Jes. 17, 3 als חצי הנביאים d. i. den mittelsten Vers der Abteilung נביאים zählt, so ist vorausgesetzt, daß Jesaia der erste Prophet ist, welcher auf Josua bis Könige folgt.

3) Die Erklärung ist nicht falsch, aber nicht erschöpfend: die Barajtha hält Jeremia für den Verf. nicht bloß seines Weissagungsbuchs, sondern auch des Königsbuchs, so daß ספר מלכים und ירמיה als Klammer der נביאים ראשונים und אחרונים נ' untrennbar zusammengehören, s. Marx (Dalman), *Traditio Rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine* 1884 p. 34—37.

Jesaia's כולה נחמתא durch und durch Tröstung ist.[1] Gegen diese talmudische Anordnung, welche de Lagarde (Symmicta S. 142) u. a. nach dem Vorgange Eichhorns irrig als chronologisch gemeinte ansehen, Cornill (Jeremia und seine Zeit 1880) aber als die graduelle Wertschätzung ausdrückende, hat die besser begründete masoretische, welche auch von den ältesten Kirchenschriftstellern (Melito, Origenes, Hieronymus) bezeugt wird, mit Recht die Oberhand behalten.

---

1) Gerade mit Bezug auf c. 40—66 gilt Jesaia als der Trostprophet κατ' ἐξ., so daß nach *Berachoth* 57b wer Jesaia im Traume sieht auf Trost zu hoffen hat (יצפה לנחמה) und nach dem Midrasch zu den Klageliedern Jesaia alles Schlimme was Jeremia weissagt invoraus gut gemacht hat (הקדים ישעיה ורפאן).

EINLEITUNG

IN DAS BUCH JESAIA.

Du Königskind, du engelgleicher Seher,
Jesaja, niemand sprach vom Heil wie du,
Ja niemand bracht' ihm den Messias näher,
Rief seinem Volk ein schärfer Wehe zu.
Bei deines Sanges hehrer Quelle weil' ich
So gern, hör' wie in Flügel eingehüllt
Die Engel singen: Heilig, heilig, heilig
Dem Gott, dess Macht, dess Lob die Welten füllt.

Isaac da Costa († 28. April 1860).

EINLEITUNG

in das B. Jesaia, insbesondere in dessen ersten Teil c. I—XXXIX.

§ 1. Die Zeit des Propheten.

Die erste Vorbedingung für Verständnis und Würdigung der Weissagungen Jesaia's ist die Kenntnis seiner Zeit und der Perioden seiner Wirksamkeit. Die erste Periode dieser bilden die Regierungen Uzia's und Jothams. Der Anfangspunkt bestimmt sich nach Auffassung von c. 6; jedenfalls trat Jesaia erst gegen Ende der Regierung Uzia's auf, von wo aus er die 16 J. Jothams hindurch wirkte. Die ersten 27 J. der 52jährigen Regierung Uzia's laufen den letzten 27 der 41jährigen Regierung Jerobeams II parallel. Unter Joas und seinem Sohne Jerobeam II erlebte das Reich Israel und unter Uzia und seinem Sohne Jotham das Reich Juda eine Zeit äußerer Herrlichkeit von einer Höhe und Länge wie nie zuvor. In dem Maße als die Herrlichkeit des einen Reiches abwelkte, erblühte die des anderen; die Blütezeit des nördlichen Reiches ward durch die des südlichen abgelöst und überboten. Aber der äußere Glanz trug hier wie dort den Todeskeim des Verfalls in sich, denn der Wohlstand entartete zum Luxus und der Jahvedienst erstarrte zum Heuchelwerk. In dieser letzten längsten Blütezeit des Reiches Juda trat Jesaia auf mit dem traurigen Berufe, erfolglos Buße zu predigen und ebendeshalb das Gericht der Verstockung und Verwüstung, des Bannes und der Verbannung zu verkündigen. Die zweite Periode seiner Wirksamkeit reicht von Ahaz' bis Hizkia's Regierungsantritt. In diese 16 J. fielen drei Thatsachen, welche zusammenwirkten, um eine neue verhängnisvolle Wendung des Geschickes Juda's herbeizuführen. An die Stelle der äußeren Gesetzlichkeit und Regelmäßigkeit des Jahvedienstes unter Uzia-Jotham trat mit dem Regierungsantritt des Ahaz offener Götzendienst in mannigfachster greulichster Weise. Sodann wurden von Pekach dem Könige Israels und Rezin dem Könige des damascenischen Syriens die bereits unter Jotham begonnenen Feindseligkeiten fortgesetzt: der syrisch-ephraimitische Krieg bedrohte Jerusalem und in ausgesprochener Absicht den Bestand des davidischen Königtums. Und in dieser Bedrängnis rief Ahaz die Hilfe Tiglathpilesers des Königs Assyriens an — er machte Fleisch zu seinem Arm und verflocht das Volk

Jahve's dadurch in einer bis dahin beispiellosen Weise mit dem Weltreiche, an welches es fortan seine Selbständigkeit verlor. Das Weltreich ist die nimrodische Gestalt des heidnischen Staates. Es ist ihm eigen, zu dem Zwecke der Eroberung, nicht bloß der Selbstverteidigung und der Rache, über seine natürlichen Grenzen hinauszuschreiten und lawinenartig sich über fremde Völker zu stürzen, um sich zu einem immer größeren weltumfassenden Kolosse zusammenzuballen. Assur und Rom sind Anfang- und Schlußglied der durch Israels Geschichte sich hindurchziehenden Knechtung und Bedrängung durch das Weltreich. Jesaia's Zeit war das Proscenium dazu. So an die Schwelle der neuen großen Geschichtswendung hingestellt und sie mit seinem Fernblick beherrschend, ist Jesaia, so zu sagen, der Universalprophet Israels. Die dritte Periode seiner Thätigkeit erstreckt sich von Hizkia's Regierungsantritt bis gegen das Ende seiner Regierung. Unter Hizkia ging es fast in gleichem Stufengang aufwärts wie unter Ahaz abwärts. Er verließ den Weg seines abgöttischen Vaters und stellte den Jahvedienst wieder her. Die Masse des Volks blieb zwar innerlich ungeändert, aber Juda hatte doch wieder einen redlichen König, der auf das Wort der ihm zur Seite stehenden Propheten hörte, zwei Säulen des Staates, gewaltige Beter (2 Chr. 32, 20). Als es deshalb zur Losreißung von der assyrischen Botmäßigkeit kam, war dies zwar auf Seiten der Magnaten und der Masse eine That des Unglaubens im Vertrauen auf die Hilfe Aegyptens, woran das nördliche Reich im 6. Jahre Hizkia's zu Grunde ging, aber auf Seiten Hizkia's eine That des Glaubens im Vertrauen auf Jahve (2 K. 18, 7). Als dann Sanherib, der Sohn und Nachfolger Sargons, das Land erobernd und verwüstend wider Jerusalem heranzog, ohne daß Aegypten die verheißene Hilfe brachte, da bestrafte sich hierin der fleischliche Trotz der Magnaten und der Masse. Aber Jahve wendete das Schlimmste ab, der Kern des assyrischen Heeres ward in einer Nacht vernichtet, so daß es wie im syrisch-ephraimitischen Kriege auch jetzt nicht zu eigentlicher Belagerung Jerusalems kam — so belohnte sich der im Worte der Verheißung ruhende Glaube des Königs und des besseren Teils des Volkes. Es war noch eine geistliche Kraft im Staate, die ihn vor dem Untergange bewahrte. Das laut c. 6 unhintertreibliche Gericht erlitt da wo man den letzten vernichtenden Schlag erwarten sollte noch einen Aufschub. In dieser Wunderrettung, von Jesaia geweissagt und angebahnt, gipfelt seine öffentliche Thätigkeit. Jesaia ist der Amos des Reiches Juda, denn er hat mit Amos den furchtbaren Beruf gemein, zu schauen und zu verkündigen, daß die Zeit der Vergebung für Israel als Volk und Reich auf immer vorüber. Aber er ist nicht zugleich der Hosea des Reiches Juda, denn den furchtbaren Beruf, den verhängnisvollen Geschichtsverlauf des Reiches Juda mit dem Grabgeläute prophetischer Verkündigung zu begleiten, hat nicht Jesaia, sondern Jeremia. Dieser ist der Hosea des südlichen Reiches, denn dem Propheten Jesaia war gegeben was seinem Nachfolger Jeremia verwehrt war, die Nacht, die in der assyrischen Gerichtszeit sein Volk zu verschlingen drohte, mit dem Machtworte seiner Prophetie aus der Tiefe gewaltigen Glaubensgeistes noch einmal niederzuringen. Die assyrischen Drangsale kamen zum Stillstand und

sollten für Juda sich nicht wieder erneuern. Der Fernblick über Assur hinaus war offen und die Beschäftigung der Prophetie mit dem voraussichtlich nächstfolgenden Weltreich lag nahe. Für Jesaia erübrigt jenseit des Gipfelpunkts seiner öffentlichen Wirksamkeit noch ein Lebensabend, den er nicht gedanken- und thatlos verbracht haben wird. Er hat seitdem nicht mehr in die öffentlichen Angelegenheiten eingegriffen, er lebte aber noch bis zu Anfang der Regierung Manasse's, wo er einer glaubwürdigen Ueberlieferung zufolge, auf welche das ἐπρίσθησαν Hebr. 11, 37 anspielt,[1] als Opfer des wieder zur Herrschaft gekommenen Heidentums gefallen ist.

Absichtlich habe ich die Regierungszeiten der vier (oder, Manasse hinzugenommen, fünf) Könige Juda's, unter denen Jesaia wirkte, unbeziffert gelassen. Es ist schon an sich schwierig, die Zeitangaben des Königsbuchs und daneben der Chronik durchweg mit sich selbst zu vereinbaren und zu systematisieren; heutzutage aber, nachdem die babylonisch-assyrische Denkmalliteratur als klassische Mitzeugin aufgetreten, steht es unleugbar fest, daß die biblischen Königszahlen hier und da der Zurechtstellung bedürfen, obgleich sie übrigens mit unzweifelhaften assyriologischen Zeugnissen sich decken und erwahren.

Der Begründer der recipierten biblischen Zeitrechnung ist James Ussher (Usserius) in seinen aus 60jährigen Vorarbeiten hervorgegangenen *Annales Veteris et Novi Testamenti* 1650—54.[2] Wir geben hier eine tabellarische Uebersicht über seine Berechnungsweise desjenigen Abschnitts der Königsgeschichte, in welchen die Blütezeit der in Schriften niedergelegten prophetischen Predigt hineinfällt. Die biblische Berechnung dieses Abschnitts beruht auf verlässiger Ueberlieferung, in welche aber, ihre Lücken ausfüllend, calculierende Reflexion eingreifen mußte, und in nicht wenigen Fällen bleibt es fraglich, wie sich der biblische Geschichtschreiber selbst Anfang und Ende der Regierungszeiten und das Ineinandergreifen der Königtümer beider Reiche dachte. Neben Usshers Ansätze stelle ich deshalb beispielsweise die meines Freundes Aug. Köhler (in den Anhängen zu seiner

---

1) Sie fand sich nach *Jebamoth* 49b in einer jerusalemischen מגלת יוחסין (Familiengeschichtsrolle) und nach *Sanhedrin* 103b in einem (durch Assemani *Catal. Vatic.* 1, 452 bekannt gewordenen) Targum zu 2 K. 21, 16., und findet sich ausgemalt in einem תרגום ירושלמי, welches der *Cod. Reuchlin.* zu 66, 1 beischreibt, und in einer gegen das Targum einfacheren Gestalt in dem apokryphischen Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου (im äthiopischen Texte herausgeg. von Rich. Lawrence 1819 und von Aug. Dillmann 1877, griechisch aus einer HS der Pariser Nationalbibliothek von Osc. von Gebhardt in Hilgenfelds Zeitschr. XXI, 330 ff.), auf welches sich Origenes dafür beruft. Ueber eine persische Bearbeitung dieses Ἀναβατικόν oder vielmehr seines Seitenstücks, der Ὅρασις Ἡσαΐου, s. Spiegel, Literatur der Parsen S. 128 ff. Aehnlich ist der persische Mythus, wonach Dahâk (das Böse in Schlangengestalt) den Dschemschid (Jima) zwischen zwei Breter legte und mit der Säge zerschnitt (Spiegel, Eranische Altertumskunde I, 535). Ein koptisches Synaxarion der Göttinger Bibliothek setzt die Feier des Märtyrertodes Jesaia's, des Propheten „unter fünf Königen", auf den 6. Tag des Monats Tût, des ersten des mit dem Herbstäquinoctium beginnenden koptischen Jahres.

2) Usshers System hat auch Gustav Baur seinen Tabellen über die Geschichte des israel. Volkes 1848 zu Grunde gelegt, ausgenommen da wo Prideaux (über Esra und Nehemia) und Bunsen (äg. Dynastieen) Besseres boten.

Biblischen Geschichte A. T.'s 1884). Die eingeklammerten Ziffern neben den Königsnamen bezeichnen die Dauer ihrer Herrschaft und die Hauptziffern nennen das Jahr, in welchem der betreffende König die Regierung antrat.

Juda	Usshor	Köhler	Israel	Usshor	Köhler
Athalja (6)	884	881	Jehu (28)	884	881
Joas (40)	878	875	Joahaz (17)	856	853
Amazja (29)	839	836	Jehoas (16)	839	838
Uzia (52)	810	807	Jerobeam II (41)	825	822
			Sacharja ($^1/_2$)	773	769
			Sallum ($^1/_{12}$)	772	768
Jotham (16)			Menahem (10)	772	768
Alleinherrscher	758	755	Pekachja (2)	761	758
Ahaz (16)	742	739	Pekach (20)	759	756
Hizkia (29)	726	724	*Interregnum*		736
Manasse (55)	698	695	Hosea (9)	730	727
Amon (2)	643	640	Fall Samarias	722	719
Josia (31)	641	638			

Diese Tabelle will nur die Berechnungsweise des Königsbuchs und der Chronik so objektiv als möglich wiedergeben; ungewiß bleibt besonders das Interregnum zwischen Pekach und Hosea, vielleicht ist ein solches auszuschließen und die Regierung Pekachs hat sich bis 727 erstreckt. Die assyrische Chronologie bleibt in der Tabelle außer Betracht; Köhler selbst ist der Ansicht, daß diese uns mehrfach zu den thatsächlich richtigen Daten verhilft. Schon in der Zeitschrift für luth. Theologie 1874 S. 96—98 hat er gezeigt, daß das was Jes. c. 38. 39 erzählt wird in das 14. J. Hizkia's fällt, und dagegen was wir Jes. c. 36. 37 lesen in dessen 24. J. (701).

Fest stehen folgende durch die assyrische Denkmalliteratur bezeugte Regierungsdauern: Salmanassar II 860—824, Tiglathpileser II 745—727, Salmanassar IV 727—722, Sargon 722—705 und folgende Conflikte mit diesen: 854 Ahab (Schlacht bei Karkar zwischen Aleppo und Hamâth gegen die Könige von Damask und Hamâth und ihre Verbündeten), wenn nicht, wie Wellh. und Kamphausen annehmen, Ahab irrig statt seines Sohnes Joram genannt ist. 842 Jehu (zinspflichtig). 740 Azarja d. i. Uzia (in Berührung mit Tiglathpileser II). 738 (viell. etwas früher) Menahem (zinspflichtig gemacht von Pul = Tiglathpileser II [1]). 734 Pekach (entthront von ebendemselben). 722 Fall Samariens. 701 Feldzug Sanheribs gegen Hizkia, s. die grundlegenden Untersuchungen in Schraders Keilschriften und Altes Testament, Aufl. 2. 1883 und die chronologischen

1) Pulu (Puru) war wahrsch. sein Name, ehe er sich zum Beherrscher des babylonisch-assyr. Reiches aufschwang.

Uebersichten von Friedr. Delitzsch, Art. Sanherib in der von Hauck fortgeführten Real-Encyklopädie Bd. XIII (1884).

Diesen assyrischen Synchronismen tragen durchaus oder großenteils Rechnung die Berechnungsweisen von Wellhausen, Die Zeitrechnung des B. der Könige seit der Teilung des Reichs, in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie 1875 S. 607—40., Kamphausen in Stade's Zeitschrift III (1883) S 193—202 und in der Schrift: Die Chronologie der Hebr. Könige 1883 und Duncker in seiner Geschichte des Altertums, Aufl. 5. 1878. Dem Vorgange S. R. Drivers in seinem *Isaiah, his life and times* (1888) folgend geben wir hier die Ansätze dieser Drei, absehend von der übrigens beachtenswerten Abh. in *The Church Quaterly Review*, Jan. 1886 p. 257—71, weil der Verf. uns unbekannt und eine namenlose Autorität nicht ins Gewicht fällt.

Juda	Wellh.	Kamph.	Dunck.	Israel	Wellh.	Kamph.	Dunck.
Athalja (6)	84?	843	843	Jehu (28)	84?	843	843
Joas (40)	83?	837	837	Joahaz (17)	81?	815	815
Amazja (29)	800	797	797	Jehoas (16)	801	798	798
Uzia (32)	791	778	792	Jerobeam II (41)	785	782	790
				Sacharja ($^1/_2$)	746	741	749
				Sallum ($^1/_{12}$)	745	741	749
Jotham (16)	(750)	(751)		Menahem (10)	744	741	748
Alleinherrscher	740	736	740	Pekachja (2)	vacat	738	738
Ahaz (16)	735	735	734	Pekach (20)	734	736	736
Hizkia (29)	715	715	728	Hosea (9)	733	730	734
Manasse (55)	686	686	697	Fall Samaria's	722	722	722
Amon (2)	641	641	642				
Josia (31)	639	639	640				

Die Ansätze geben hier nicht das Jahr der Thronbesteigung, sondern das dem Regierungsantritt gefolgte volle erste Jahr der Regierung. Die von Duncker bevorzugen an 7 Stellen statt der biblischen Jahrziffern andere — sie lassen Jerobeam II früher auf den Thron gekommen sein als Uzia und Jotham früher als Pekach — eine wie auch Kamph. urteilt unberechtigte Conjektur. Bei Wellh. befremdet die Ausmerzung Pekachja's (vgl. aber Skizzen I, 56). Kamph. kürzt oder steigert die Ziffer der Regierungsdauer in 6 Fällen (Amazja 19, Uzia 42, Ahaz 20, Manasse 45, Menahem 3, Pekach 6), aber ohne für diese Zurechtstellungen mathematische Sicherheit anzusprechen, vielmehr im Allgem. überzeugt, daß wir uns in der biblischen Chronologie der Königszeit auf wesentlich historischem Boden befinden. So wird also wohl auch mit W. Robertson Smith (*The Prophets in Israel* p. 413—419) festzuhalten sein, daß das Jahr des Falles Samariens nicht eins der letzten Jahre des Ahaz, sondern eins der ersten Hizkia's ist.

Setzen wir Uzia's Tod in das J. 740 und Sanheribs Niederlage vor Jerusalem in das J. 701, so umfaßte die Wirksamkeit Jesaia's wenigstens 40 Jahre.

§ 2. Die Anlage der Sammlung.

Die jesaianische Weissagungssammlung ist im Ganzen und Großen chronologisch geordnet. Die Zeitangaben 6, 1. 7, 1. 14, 28. 20, 1. 36, 1 sind Punkte einer fortschreitenden Linie. Auch die drei Hauptteile bilden eine chronologische Reihe. Denn c. 1—6 stellen uns die Wirksamkeit Jesaia's unter Uzia-Jotham dar; c. 7—39 seine Wirksamkeit unter Ahaz und Hizkia bis in dessen letzte Jahre; die c. 40—66 aber, ihre Authentie vorausgesetzt, sind jedenfalls des Proph. späteste Erzeugnisse. Im mittleren Hauptteil geht gleichfalls chronologisch die ahazische Gruppe c. 7—12 der hizkianischen c. 13—39 voraus. Aber die Zeitordnung ist an mehreren Stellen von einer bevorzugten Sachordnung durchbrochen. Die Rede c. 1 ist nicht die älteste, sondern steht voran als Introitus aller. Die Prophetenweihe c. 6, welche am Anfange der uzia-jothamischen Gruppe stehen sollte, findet sich am Ende derselben, wo sie wie eine in Erfüllung begriffene Weissagung rückwärts und vorwärts blickt. Die dann folgende ahazische Gruppe c. 7—12 ist ein Ganzes aus Einem Gusse. Aber in der hizkianischen Gruppe c. 13—39 ist die Zeitordnung wieder mehrfach durchbrochen. Die Weissagungen gegen die Völker 14, 24—c. 22, welche der assyrischen Zeit angehören, haben zum Portal ein Massa über Babel, die Stadt der Weltmacht 13—14, 23., zum Finale ein Massa über Tyrus, die durch die Chaldäer zu zerstörende Stadt des Welthandels c. 23, zur Scheidewand, die den Cyklus in zwei Hälften teilt, ein kürzeres Massa über Babel 21, 1—10., und sämtliche Weissagungen über die Völker münden in dem großen apokalyptischen Epiloge c. 24—27 wie Ströme in einem Meere. Also ist der erste Teil der hizkianischen Gruppe, welcher vorzugsweise ethnischen Inhalt hat, c. 13—27, mit babylonischen Stücken durchwoben, welche über die Zeitgeschichte Jesaia's hinaus liegen. Ein solches Stück ist auch der große Epilog c. 34—35, in welchem der zweite Teil der hizkianischen Gruppe verhallt. Dieser zweite Teil beschäftigt sich vorzugsweise mit den Geschicken Juda's, dem Gerichte welches die assyrische Weltmacht an Juda vollzieht, und der Rettung welche ihm bevorsteht c. 28—33; diese Verkündigung abschließend feiert c. 34—35 einerseits das Gottesgericht über die Israel feindliche Welt, andererseits Israels Erlösung. Auf dieses babylonische Stück folgen die zeitgeschichtlichen c. 36—39, welche in historischem Rahmen die Weissagungen Jesaia's in nächster Nähe der assyrischen Katastrophe enthalten und uns den Schlüssel zum Verständnis sowohl von c. 7—35 als von c. 40—66 darreichen.

Fassen wir hienach das B. Jesaia, wie es vorliegt, abgesehen von kritischer Analyse, als Ganzes, so zerfällt es in zwei Hälften c. 1—39. 40—66. Die erste ist siebenteilig und die zweite dreiteilig. Man kann die erste Hälfte die assyrische nennen, denn ihr Ziel ist der Sturz Assurs, die zweite die babylonische, denn ihr Ziel ist die Erlösung aus Babel.

Die erste Hälfte aber ist nicht rein assyrisch, sondern zwischen die assyrischen Stücke sind babylonische und überhaupt solche eingelegt, welche den zeitgeschichtlich beschränkten Gesichtskreis jener apokalyptisch durchbrechen. Die 7 Teile der ersten Hälfte sind nämlich folgende: 1) c. 2—6 Weissagungen auf dem Wege der Masse des Volks zur Verstockung; 2) c. 7—12 Der Trost Immanuels in den assyrischen Bedrängnissen. Diese zwei Teile bilden eine Syzygie. Ein Psalm der Erlösten c. 12, das endzeitige Echo des Lieds am Schilfmeer, schließt sie. Die Prophetenweihe c. 6 teilt sie und blickt rückwärts und vorwärts. Die programmartige Eröffnungsrede c. 1 leitet sie ein. Darauf folgen 3) c. 13—23 Weissagungen vom Gericht und Heil der Heiden, welche zumeist der assyrischen Gerichtszeit angehören, aber von babylonischen Stücken eingefaßt und halbiert sind. Ein Orakel über Babel 13—14, 23., die Weltmachtstadt, bildet ihren Eingang, ein Orakel über Tyrus c. 23, die Welthandelsstadt, welche von den Chaldäern den Todesstoß bekommt, bildet ihren Ausgang, und ein zweites Orakel über die Wüstenei am Meere d. i. Babel 21, 1—10 bildet ihre Mitte. Nun folgt 4) in c. 24—27 eine große apokalyptische Weissagung vom Weltgericht und den letzten Dingen, welche dem Weissagungscyklus über die Völker einen universalen Hintergrund giebt und mit ihm zusammen eine zweite Syzygie bildet. Eine dritte Syzygie beginnt 5) mit c. 28—33, dieser Weissagungscyklus ist zeitgeschichtlich, er handelt über den Abfall von Assur und seine Folgen und wird 6) c. 34—35 mit einer weiter reichenden eschatologischen Weissagung von Rächung und Erlösung der Gemeinde gepaart, in welcher wir die Grundtöne von c. 40—66 schon wie in einem Vorspiel vernehmen. Nach diesen 3 Syzygien versetzt uns 7) c. 36—39 zunächst in den beiden ersten Geschichten zurück in die assyrische Zeit, und die beiden andern zeigen von ferne die damals sich vorbereitende Verwickelung mit Babel. Diese 4 Geschichten sind mit Darangabe der Zeitfolge eigens so geordnet, daß sie halb rückwärts, halb vorwärts schauen und also beide Hälften zusammenklammern. Die Weissagung 39, 5—7 steht zwischen beiden Hälften wie ein Wegweiser, dessen Arm die Inschrift בבל hat. Dorthin geht der weitere Weg der Geschichte Israels, dorthin ist der Prophet fortan mit seinem Volke im Geiste begraben, dort verkündigt er in c. 40—66 den Trauernden Zions die nahe Erlösung. Die trilogische Anlage dieses Trostbuchs kann seit der zuerst von Rückert 1831 ausgesprochenen Beobachtung als erwiesen gelten. Es zerfällt in 3 Abschnitte von je 3×3 Reden (40—48. 49—57. 58—66) mit refrainartigem Schlusse.

§ 3. Die kritischen Fragen.

Die jesaianische Weissagungssammlung ist also ein sinnvoll gegliedertes Ganzes. Ihre Anlage ist des Propheten würdig. Trotzdem ist ihm die vorliegende Gestaltung derselben abzusprechen, wenn 1) die Weissagungen 13—14, 23. 21, 1—10. c. 23. 24—27. 34—35 nicht von Jesaia verfaßt sein können, und wenn 2) die Geschichten c. 36—39, die wir 2 K. 18, 13—20, 19 noch einmal lesen, nicht auf Aufzeichnungen

Jesaia's zurückgehen. Denn nimmt man jene Weissagungen heraus, so fällt allerdings das schöne Ganze, insbes. das Buch gegen die Völker, in ein wirres Quodlibet auseinander, und sind c. 36—39 nicht unmittelbar jesaianisch, so kann auch die Anordnung des Ganzen nicht unmittelbar jesaianisch sein, denn gerade c. 36—39 ist die beide Hälften der Sammlung verbindende Spange.

Die Anfänge der jesaianischen Kritik sind folgende. Vom zweiten Teile ging sie aus: Koppe äußerte zuerst Zweifel an der Echtheit von c. 50, dann sprach Döderlein bestimmten Verdacht gegen die Echtheit des Ganzen aus und Justi, nach ihm Eichhorn, Paulus, Bertholdt erhoben diesen Verdacht zur Zuversicht der Unechtheit. Das gewonnene Ergebnis konnte unmöglich ohne Rückwirkung auf den ersten Teil bleiben. Der überall von Vorgängern sehr abhängige Rosenmüller war der Erste, welcher dem Orakel gegen Babel 13—14, 23 den überschriftlich bezeugten jesaianischen Ursprung absprach; die weitere Begründung des Urteils übernahmen Justi und Paulus. Nun ging es weiter: mit dem Orakel gegen Babel 13—14, 23 war zugleich das andere 21, 1—10 abgeurteilt; mit Recht mußte Rosenmüller sich wundern, als Gesenius jenes fallen, dieses aber stehen ließ. Noch war das Orakel gegen Tyrus c. 23 übrig, welches je nachdem man darin eine Zerstörung von Tyrus durch die Assyrier oder die Chaldäer verkündigt fand, jesaianisch bleiben konnte oder einem jüngeren unbekannten Propheten zugeteilt werden mußte. Eichhorn, gefolgt von Rosenmüller, entschied sich für die Unechtheit; Gesenius verstand unter den Zerstörern die Assyrier, und da die Weissagung somit über den Horizont Jesaia's nicht hinausging, so verteidigte er ihre Echtheit. So war die babylonische Weissagungsreihe beseitigt. Der kritische Späherblick machte aber noch weitere Entdeckungen. Eichhorn fand in c. 24—27 des Jesaia unwürdige Wortspiele, Gesenius eine verblümte Verkündigung des Sturzes Babels: beide verurteilten deshalb diese 3 Capp.; Ewald versetzt sie in die Zeit des Cambyses. Mit c. 34—35 wurde wegen seiner Verwandtschaft mit dem zweiten Teile kurzer Proceß gemacht. Rosenmüller nennt ihn ohne weiteres *carmen ad finem vergentis exilii Babylonici tempore compositum.* Das ist die Entstehungsgeschichte der jesaianischen Kritik. Ihre ersten Versuche waren noch sehr schülerhaft. Erst Gesenius, besonders aber Hitzig und Ewald haben sie auf die Höhe der Wissenschaft erhoben.

Stellen wir uns auf diese Höhe, so ist das B. Jesaia eine Anthologie von Weissagungsreden verschiedener Verfasser. Ich habe an sich nie etwas Anstößiges in der Annahme gefunden, daß Weissagungsreden Jesaia's und anderer jüngerer Propheten darin planvoll gemischt und zusammengefügt seien. Die Zusammenfassung wäre auch dann kein Spiel des Zufalls, kein Machwerk der Willkür. Jene Weissagungen von nachjesaianischer Entstehungszeit sind in Gedanken und Gedankenausdruck Jesaia so nahe verwandt wie keinem anderen Propheten; sie sind wirklich die gleichartige ebenbürtige Fortsetzung der jesaianischen Prophetie; der Quellstrom dieser verzweigt sich in ihnen wie in Flußarmen und befruchtet weitab von einander liegende Zeiten. Diese jüngeren Propheten sind wie Jesaia's

Doppelgänger und konnten ebendeshalb von der Nachwelt mit ihm identificiert werden. Sie gehören näher oder ferner zu jenen seinen Schülern, die er 8, 16 meint, indem er den HErrn anfleht: חתום תורה בלמודי *obsigna doctrinam in discipulis meis!* Wir wissen Gleiches von keinem Propheten des Reiches Juda wie von Jesaia, daß er von einer Corona jüngerer Propheten umgeben war und, so zu sagen, Schule machte. So angesehen ist das B. Jesaia das Werk des schöpferischen Geistes Jesaia's und dieser seiner Corona. Diese jüngeren Propheten sind Jesaianer, sind Jesaia's Jünger, es ist sein Geist, der in ihnen fortwirkt wie der Geist Elia's in Elisa, ja wir dürfen sagen: wie der Geist Jesu in den Aposteln, denn das Wort Jesaia's: „Siehe ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat" gilt im Hebräerbrief (2, 13) als typisches Wort Jesu Christi. Mit Recht führt auch bei diesem Sachverhalt das Buch den Namen ישעיה, denn Jesaia ist der unmittelbare und mittelbare Autor aller dieser Weissagungsreden, sein Name ist der rechte Generalnenner für diese bei aller Mannigfaltigkeit doch einheitliche Weissagungssammlung, und zumal die zweite Hälfte c. 40—66 ist das Werk eines den Meister überstrahlenden, aber doch dem Meister sich verdankenden Jüngers.

So verhält es sich vielleicht. Es ist mir sogar wahrscheinlich und nahezu gewiß, daß es sich so verhalte, aber unzweifelhaft gewiß ist es mir nicht, und ich werde sterben ohne über dieses Schwanken hinausgekommen zu sein. Denn es erheben sich gar manche Bedenken, zunächst dieses, daß kein einziges der kanonischen Weissagungsbücher eine ähnliche Erscheinung aufzuweisen hat, ausgenommen nur das B. Sacharja, mit dessen c. 9—14 es sich ebenso verhalten soll wie mit Jes. c. 40—66, mit dem Unterschiede nur, daß Jes. c. 40—66 einem exilischen, Sach. c. 9—14 dagegen einem oder zwei älteren vorexilischen Propheten zugeschrieben wird — Stade hat die nachexilische Entstehung auch von Sach. c. 9—14 erwiesen, und man wird noch immer annehmen dürfen, daß es der nachexilische aber seit c. 1—8 um vieles älter gewordene Sacharja selbst ist, welcher in c. 9—14 Endzeitiges in Bildern der Vergangenheit und mit geflissentlicher Aufnahme älterer Orakel weissagt. Uebrigens veranlaßt kein Weissagungsbuch zu ähnlichen Zweifeln an der Einheit seines Verf.; selbst vom B. Jeremia giebt Hitzig zu, daß es, obwohl interpoliert, doch nicht untergeschobene Stücke enthalte. Jedoch könnte ja mit dem B. Jesaia etwas Absonderliches geschehen sein. Aber es wäre doch ein sonderbares Spiel des Zufalls, wenn sich eine Menge gerade solcher Weissagungen erhalten haben sollte, welche so sehr und so allein und ohnegleichen die Art Jesaia's an sich tragen. Sonderbar ferner, daß der Geschichtschreibung alles Wissen um diese jesaianische Prophetenreihe abhanden gekommen ist. Sonderbar drittens, daß die Namen gerade dieser Propheten das gemeinsame Schicksal gehabt haben, vergessen zu werden, obgleich sie dem Sammler der Zeit nach alle näher standen, als der alte Musterprophet, an dem sie sich gebildet hatten. Freilich ist die Ueberlieferung nichts weniger als untrüglich, aber ihr Zeugnis wird mächtig verstärkt durch das Verhältnis Zefanja's und Jeremia's, der beiden reproduktivsten Propheten, nicht bloß zu c. 40—66, sondern auch zu den angefochtenen Stücken der

ersten Hälfte; sie haben allem Anschein nach diese Weissagungen vor sich gehabt, indem sie dieselben nachbilden und Stellen daraus musivisch ihren eigenen Weissagungen einverleiben — ein von Caspari eingehend untersuchter Sachverhalt, den noch keiner der neueren Kritiker scharf ins Auge zu fassen und in ebenbürtiger Gegenbeweisführung zu beseitigen gewagt hat. Ferner: die angefochtenen Weissagungen enthalten zwar vieles aus den übrigen nicht Belegbare, welches Driver in seinem *Isaiah* 1888 sorgsam ausgeschieden und beleuchtet hat, aber ohne mich zu überzeugen, daß das charakteristisch Jesaianische nicht überwiege. Und drittens: der Typus der angefochtenen Weissagungen, welche wenn sie echt sind der spätesten Zeit des Propheten zugehören, steht dem Typus der übrigen nicht schroff entgegen, vielmehr leiten die anerkannt echten Weissagungen mannigfach zu ihm über, die verklärtere Form und der reichere eschatologische Inhalt der angefochtenen Weissagungen haben dort ihre Präludien. Und wenn nun wirklich die Einheit jesaianischer Autorschaft aufgegeben ist, wie viel jüngere Verfasser neben dem großen Anonymus von c. 40—66 hat man zu unterscheiden? Auf diese Frage hat noch niemand befriedigende Antwort gegeben. Das sind die Bedenken, die mich in der jesaianischen Frage doch nicht zur Sicherheit mathematischer Gewißheit kommen lassen. Uebrigens ist der Einfluß der Kritik auf die Exegese im B. Jesaia so gut wie keiner. Wenn man dem vorliegenden Comm. Unkritik vorwirft, so wird man ihm doch nicht Parermenie vorwerfen können. Nirgends wird man die Auslegung auf Vergewaltigung des Textes zu Gunsten falscher apologetischer Tendenz betreffen.

Als John Coleridge Patteson, der Missionsbischof von Melanesien, seine letzte Inselrundreise unternahm, welche mit seinem Märtyrertode am 29. Sept. 1871 endete, da studierte er am Bord des Schoners das B. Jesaia an der Hand dieses Commentars, von welchem er früher einmal schreibt: *Delitzsch helps me much in Isaiah.* Sein letzter Brief spricht am Schlusse über diesen Commentar und biblische Kritik. Miss Ch. M. Yonge hat in ihrer Biographie des Vollendeten diese Stelle nicht mitgeteilt.[1] Ohne Zweifel sprach sie überwiegendes Interesse an dem Heiligtum des prophetischen Gottesworts aus, welches der Gegenwart hinter dem Gestrüpp der alles überwuchernden Kritik schier verschwindet. Indeß wenn wir uns einerseits für berechtigt halten, diejenige Richtung der Kritik zu verwerfen, welcher eine naturalistische Weltanschauung invoraus fertige negative Resultate diktiert: so sind wir doch andererseits weit entfernt, der Kritik als solcher das wohlbegründete Recht ihres Bestandes abzusprechen.

§ 4. Der Stand der Auslegung.

Als die Kirche in der Reformationszeit ihren überlieferten Besitzstand zu prüfen und zu sichten begann, hat auch die biblische Kritik ihren Anfang genommen, und zugleich die ihrer Aufgabe sich bewußte historisch-

1) *Life of J. C. Patteson* Bd. 2 S. 379 (vgl. 268) der 5. Ausg. (1875) und Wilh. Baur, J. C. Patteson. Ein Lebens- und Märtyrerbild (1877) S. 222.

grammatische Schriftauslegung, welche unter Einwirkung der wiedererblühten klassischen Studien und mit Hilfe der von jüdischen Lehrern erworbenen Sprachkenntnis den einen wahren Schriftsinn zu ermitteln suchte und dem nach langweiligen Schemen sich abwickelnden Gaukelspiel des *multiplex scripturae sensus* ein Ende machte. Aber gerade für Jesaia leistete die Reformationszeit selbst wenig.

Die *Commentarii* Calvins entsprechen den Erwartungen, mit denen man daran geht, wogegen die *Scholia* Luthers ein nachgeschriebenes dürftiges Collegienheft sind. Die Leistungen des sonst bedeutenden Grotius sind in Jesaia, wie überhaupt den Propheten, unbedeutend: er vermengt Profanes und Heiliges; unfähig dem Fluge der Prophetie zu folgen, verschneidet er ihre Flügel. Aug. Varenius in Rostock hat unter den lutherischen Orthodoxen einen noch jetzt nicht zu verschmähenden Commentar zu Jesaia geschrieben, aber zu buntkraus gelehrt, ohne Zucht des Geistes. Alle Arbeiten seiner Vorgänger aber hat Campegius Vitringa († 1722 als Prof. der Theol. zu Franeker) durch seinen 1714 in 2 Foliobänden erschienenen Comm. verdunkelt. Er ist es, der die zeitgeschichtliche Auslegung der Propheten musterbildlich begründet hat[1], aber von dem richtigen Grundsatz ausgehend daß sie den Sinn des proph. Worts nicht erschöpft, zeigt er sich doch in der allegorischen Erklärung, welche er der grammatisch-historischen folgen läßt, noch nicht frei genug von der coccejischen Manier, welche ohne Sinn für den complex-apotelesmatischen Charakter der Prophetie die speziellsten Bezüge auf die Welt- und Kirchengeschichte aus den Propheten herausliest. Die Schattenseiten des Comm. pflegen für den Leser in den Vordergrund zu treten, aber je länger man ihn benutzt, desto höher lernt man ihn schätzen. Ueberall tiefe Forschung, nirgends der Luxus einer toten Gelehrsamkeit. Des Verf. Herz ist dabei. Zuweilen ruht er auf dem mühevollen Forschungswege aus und macht sich Luft in wonnigem Betrachten.[2] Er schaut und empfindet tiefer als Bischof Rob. Lowth, welcher an der Oberfläche haftet, nach seinem Geschmacke den masoretischen Text verändert[3] und über die ästhetische Bewunderung der Form nicht hinauskommt.

Die Neuzeit der Exegese beginnt mit jener destruktiven Theologie der 2. Hälfte des 18. Jahrh., welche niedergerissen hat, ohne aufbauen zu können. Aber vergeblich ist dieser Umsturz nicht geschehen: die Verneinung des Göttlichen und Ewigen an der Schrift hat ihrer menschlichen und zeitlichen Seite zur Anerkennung verholfen, dem Liebreiz ihrer Poesie und, was noch mehr bedeutet, der concreten Wirklichkeit ihrer Geschichte. Rosenmüllers Scholien sind eine fleißige, lichte, elegante Compilation, meist aus Vitringa; anerkennenswert ist die Besonnenheit der Auswahl und der von aller Frivolität entfernte würdevolle Ernst (3 Bdd., zuletzt 1811—1820). Der entschiedener rationalistische Comm. von Gesenius (3, mit der Uebers. 4 Teile 1820—21) ist in der Worterklärung selbständiger,

1) s. Diestel, Gesch. des A. T. in der christlichen Kirche S. 436—38.
2) So ungefähr pflegte Hengstenberg ihn zu charakterisieren.
3) Gegen ihn Köhlers *Vindiciae textus Hebr. Esaiae* 1786.

in den geschichtlichen Erläuterungen sorgfältig, ausgezeichnet besonders durch die gefällige, durchsichtige Darstellung und die in der gesamten jesaianischen Literatur belesene Zusammentragung alles dessen was seit Vitringa neu eröffnete Quellen grammatisch-geschichtlichen Wissens darboten. Der Comm. von Hitzig (1833) ist sein vorzüglichstes Werk geblieben, hervorragend durch Genauigkeit, Schärfe und Originalität der grammatischen Auffassung, durch feinen Takt in Auffindung des Gedankenzusammenhanges, durch kernige Präcision in Darlegung der wohldurchdachten Resultate, aber auch entstellt durch kecke pseudokritische Willkür und geflissentlich profane, vom Geiste der Weissagung unberührte Gesinnung. Der Comm. von Hendewerk (2 Bdd. 1838. 1843) ist in der philologischen und historischen Auslegung oft sehr schwach, die Darstellung breit und das Auge des Herbartianers zu stumpf, um israelitische Prophetie und heidnische Dichtung, jesaianische und demosthenische Politik von einander zu unterscheiden. Dennoch ist der sorgsame Fleiß und das sittliche Streben nicht zu verkennen, in Jesaia den Kern ewiger Wahrheiten nachzuweisen. Allgemein anerkannt aber ist Ewalds (2 Bdd. 1840—41) natürlicher Tiefblick und die edle Begeisterung, mit der er sich in den Inhalt der proph. BB. versenkt, welcher für ihn eine ewige Gegenwart hat. Sein Streben nach tiefer Auffassung ist auch bis zu einem gewissen Grade belohnt. Aber ärgerlich ist die Selbstgenugsamkeit, mit der er fast alle seine Vorgänger ignoriert, die diktatorische Zuversichtlichkeit seiner Kritik, das falsche oft nebulose Pathos und die durchgehende Identificierung seiner Meinungen mit der Wahrheit selber. In den Charakteristiken der Propheten ist er Meister, die Uebersetzungen dagegen sind steif und kaum nach jemandes Geschmacke. Eine wohlthuende und anregende Erscheinung ist Umbreits Praktischer Comm. zu Jesaia (2. Ausg. 1846); ein tiefes ästhetisches und religiöses Ergriffensein von der Herrlichkeit des prophetischen Wortes giebt sich da kund in hochpoetischer, Bilder auf Bilder häufender, fast nie vom Kothurne herunterkommender Sprache. Das andere Extrem ist Knobels Prosa. Die Akribie dieses Gelehrten, dessen 3. Ausgabe seines Comm. zu Jesaia (1861) eine seiner letzten Arbeiten gewesen ist († 25. Mai 1863), verdient im Sprachlichen sowohl als Archäologischen die dankbarste Anerkennung, aber seine fast affektierte Trivialität verschließt ihm die Tiefe des Inhalts und sein übertriebenes Historisieren verbirgt ihm die Poesie der Form. Ein wesentlicher Fortschritt in der Auslegung Jesaia's ist mit dem Commentar Drechslers geschehen, von ihm selbst nur bis c. 27 herausgegeben und dann von mir und von Heinr. Aug. Hahn in Greifswald († 1. Dec. 1861) mit Benutzung des Drechslerschen Nachlasses, der aber zu c. 40—66 wenig Verwendbares bot, zu Ende geführt (2 Bdd. 1845—57). Seit Vitringa ist kein verhältnismäßig besserer Comm. zu Jesaia geschrieben als dieser von Drechsler zu Jes. c. 1—12[1] und zumal zu c. 13—27. Die Glanzseite ist nicht die

1) s. die Anzeige von Franz Dietrich in Reuters Repertorium Bd. 48 S. 1—25. In demselben J. 1845 begann auch Schröring in Wismar seine Jesajanischen Studien, von denen 3 Hefte (1845. 52. 57) erschienen sind.

Erklärung des Einzelnen, welche in ihrer zerstückelnden glossatorischen Weise der exegetischen Aufgabe nicht genügt und obwohl fleißig und gründlich, bes. in grammatischer Hinsicht, doch ungleichartig und wenig produktiv ist, sondern die geistliche und geistvolle Auffassung des Ganzen, die tiefe Erkenntnis des Charakters und der Ideen des Propheten und der Prophetie, das gewaltthuende Eindringen in das Innere des Planes und Gesamtinhalts. Inzwischen erschien 1850 der Comm. von Peter Schegg (2 Bdd.), welcher, an die Vulgata sich anschließend, wertvolle übersetzungsgeschichtliche Erläuterungen, aber auch manche freie und tiefe Blicke in Genesis und Sinn der Weissagungen enthält, und gleichzeitig der über die 1. Hälfte nicht hinausgekommene von dem Tübinger Orientalisten Ernst Meier. Wenn irgend wer, so wäre C. P. Caspari in Christiania berufen gewesen, die Auslegung des B. Jesaia zu fördern, aber von seinem norwegischen Comm. zu Jesaia ist nur der zu 1—6 erschienen[1]: die fast unbegrenzte Aufgabe erschöpfender Gründlichkeit, die sich dieser Forscher stellt, und seine durch den Grundtvigschen Streit veranlaßte Verwickelung in großartige kirchenhistorische Studien haben den Fortgang verhindert; reiche Ausbeute für die folgenden Weissagungsreden bieten seine als Bd. 2 unserer biblisch-theol. und apologetisch-krit. Studien erschienenen Beiträge zur Einleitung in das B. Jesaia und zur Gesch. der jes. Zeit 1848, sein Programm über den syrisch-ephraim. Krieg 1849 und seine unveraltete Abh. „Jeremia ein Zeuge für die Echtheit von Jes. c. 34 und mithin auch für die Echtheit von Jes. c. 40 — 66. c. 13—14, 23 und c. 21, 1—10“ (mit einem auf das Verhältnis Zefanja's zu den angefochtenen jes. Weiss. bezüglichen Excurse) in Jahrg. 1843 der Zeitschrift f. d. ges. luth. Theologie u. Kirche.

Auch jüdischerseits sind zwei Comm. erschienen, die nicht ungenannt bleiben dürfen: der in conciser Sprache vorzugsweise mit der Begriffsbestimmung synonymer Wörter und Wortgruppen beschäftigte von dem 1879 in Kiew verstorbenen M. L. Malbim in Kempen (Krotoschin 1849), und der gelehrte, feinsinnige und überall anregende von Samuel David Luzzatto († 1865) in Padua, welcher u. d. T. *Profeta Isaia volgarizzato e commentato ad uso degli Israeliti* bis Anf. c. 38 von ihm selbst und nach seinem Tode aus seinem Nachlasse herausgegeben worden ist (Padua 1855—66).

---

1) *Commentar til de tolv förste Capitler of Propheten Jesaja.* Ersten Teils 1. und 2. Heft (c. 1—5), Christiania, Malling 1853. 224 S., und als Gesamtband (c. 1—6) ebend. 1867. 280 S. (vgl. auch die Abh. *om Serapherne hos Jesaja* in Jahrg. 1859 der Theologischen *Tidsskrift* und den Aufsatz über Stellung und Bedeutung von Jes. c. 8 in der Gesch. des Reiches Gottes in *Bibelske Afhandlinger* 1884).

Die seit dem Erscheinen der 2. und 3. Aufl. unseres Comm. (1869.79) zugewachsene beachtenswerte Literatur geben wir folgends in chronologischer Uebersicht.

Cheyne, T. K. (jetzt Prof. in Oxford und Canonicus von Colchester), *The book of Isaiah chronologically arranged. An amended version with historical and critical introductions and explanatory notes.* London, Macmillan & Co. 1870.

Früher schon erschienen ebendesselben *Notes and criticisms on the Hebrew text of Isaiah.* London 1868, worauf in Ausg. 2 unseres Comm. mannigfacher Bezug genommen.

Seinecke, L. (Pastor in Hevensen bei Nordheim), Der Evangelist des Alten Testaments. Erklärung der Weissagung Jesaia's Kap. 40—66. Leipzig, L. Pernitzsch 1870.

S. die Anzeige von Ed. Riehm in Studien u. Kritiken 1872 S. 553—578.

Birks, T. R., *Commentary on the Book of Isaiah.* London 1871.

ספר ישעיה *Liber Jesaiae. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch.* Leipzig, Bernh. Tauchnitz 1872.

Diestel, Ludw. († 15. Mai 1879 in Tübingen), Der Prophet Jesaia, erklärt von Aug. Knobel († 1863), Aufl. 4. Leipzig, S. Hirzel 1872.

Riehm, Ed. († 5. April 1888 in Halle), Das erste Buch Mose nach der deutschen Uebers. Dr. Mart. Luthers in revidiertem Text mit Vorbemerkungen und Erläuterungen und einem die Berichtigungen des Jesaja enthaltenden Anhang im Auftrag der zur Revision der Uebers. des A. T. berufenen Conferenz herausgegeben. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1873.

Stade, Bernh. (jetzt Prof. in Gießen), *De Isaiae vaticiniis Aethiopicis diatribe.* Leipzig, F. C. W. Vogel 1873.

S. die Anzeige Aug. Dillmanns im Liter. Centralblatt 1874 Nr. 9.

Strachey, Sir Edward, *Jewish History and Politics in the time of Sargon and Sennacherib. An inquiry into the historical meaning and purpose of the prophecies of Isaiah. Ed. II revised, with additions.* London, W. Isbister & Co. 1874.

Weber, Ferd. († 1879 als Pfarrer in Polsingen), Der Profet Jesaja in Bibelstunden ausgelegt. 2 Bdd. Nördlingen, Beck 1875—76.

Klostermann, Aug. (Prof. in Kiel), Jesaja Cap. 40—66. Eine Bitte um Hülfe in großer Noth. Zeitschrift für luth. Theologie Jahrg. XXXVII 1876 S. 1—60.

Kohut, Alex. (Oberrabbiner in Fünfkirchen), Antiparsische Aussprüche im Deuterojesajas. Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft Jahrg. XXX 1876 S. 709—722.

Neteler, B., Das B. Isaias aus dem Urext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der tauf seinen Inhalt sich beziehenden assyr. Inschriften erklärt. Münster, Theissing 1876.

S. die Anzeige von W. Baudissin in der Theol. LZ. 1876 Nr. 19.

Reuss, Ed. (Prof. in Straßburg), *Les Prophètes* (Teil 2 der alttest. Hälfte seines Bibelwerks), 2 Bdd., deren 1er Uebersetzung und Erklärung der altjesaianischen (eingeschlossen c. 20; 22, 15 ff. 1—14; 14, 24—27; 17, 12 — c. 18; 21, 11 f. 13—17; c. 23; c. 19; c. 36—39) und der 2e Uebers. u. Erkl. der entschieden jüngeren Bestandteile des B. Jesaia (13, 1 — 14, 23; 21, 1—10; 34—35; 40—66) enthält. Paris, Sandoz & Fischbacher 1876.

The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters. I. *Texts edited from printed books and mss. by* Ad. Neubauer. II. *Translations by* S. R. Driver *and* Ad. Neubauer. *With an introduction to the translations by* Prof. E. B. Pusey. Oxford und London, Parker (Leipzig, T. O. Weigel) 1876—77.

S. die Anzeige von Herm. Strack in der Theol. LZ. 1877 Nr. 21.

Le Hir (weil Prof. am Seminar Saint-Sulpice in Paris), *Les trois grands prophètes Isaie, Jérémie, Ezéchiel, analyses et commentaires. Publiés par Grandvaux, Dir.* Paris, Gebrüder Poussielgue 1877.

S. die Anzeige von W. Baudissin in der Theol. LZ. 1877 Nr. 11.

Nägelsbach, C. W. Eduard († 1880 als Decan in Gunzenhausen), Der Prophet Jesaja. Theologisch-homiletisch bearbeitet (Th. 14 der alttest. Hälfte des Lange'schen Bibelwerks). Bielefeld u. Leipzig, Velhagen & Klasing 1877.

S. die Anzeige in der Beilage zur Luth. KZ 1878 Nr. 1 und die von Em. Kautzsch in der Theol. LZ 1878 Nr. 25.

Strack, Herm. (Prof. in Berlin), Zur Textkritik des Jesaias. Zeitschr. für luth. Theologie Jahrg. XXXVIII 1877 S. 17—52.

Studer, G. L. (Prof. in Bern), Beiträge zur Textkritik des Jesaja. In den Jahrbb. für protest. Theologie 1877, 4 S. 706—730.

Fehr, Fredrik, *Profeten Jesaja. Ett gammaltestamentligt Utkast.* (Programm der Nisbeth'schen Mädchenschule.) Upsala 1877.

de Lagarde, Paul (Prof. in Göttingen), Semitica. Aus dem 23. Bande der Abhandl. der kgl. Gesellschaft der Wissensch. in Göttingen. Göttingen, Dieterich 1878.

Enthält S. 1—32 kritische Anmerkungen zu Jes. c. 1—17, s. die Anzeige von Eberh. Nestle in der Theol. LZ 1878 Nr. 11.

Löhr (Pastor in Zirchow a/Usedom), Zur Frage über die Echtheit von Jesaias 40 — 66. Ein realkritischer Beitrag. Drei Hefte. Berlin, Wiegandt & Grieben 1878. 80.

S. die Anzeige in der Liter. Beilage der Luth. KZ 1879 Nr. 17.

Köstlin, Friedr., Jesaia und Jeremia. Ihr Leben und ihr Wirken aus ihren Schriften dargestellt. Mit einer Karte von Südpalästina. Berlin, Reimer 1879.

Barth, J. (Prof. in Berlin), Beiträge zur Erklärung des Jesaia. Karlsruhe, Reuther 1885.

Scholz, Anton (Prof. in Würzburg), Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias. Würzburg, Leo Woerl 1880.

Cheyne, Rev. T. K., *The Prophecies of Isaiah. A new translation with commentary and appendices. In two volumes.* Vol. I (ch. 1—47). London, C. Kegan Paul & Co. 1880. Vol. II. 1881. Zweite Ausg.: Vol. I. II. 1882.

S. meine Anzeige der 1. Ausg. in *The Academy* 1880 (10. April) Nr. 414.

Knabenbauer (Priester der Ges. Jesu), Erklärung des Propheten Jesaia. Freiburg i. B., Herder 1881.

Ausgezeichnet durch die umfänglichste Benutzung der älteren kirchlichen Auslegungsliteratur (freilich ohne erheblichen Gewinn) und durch wohlthuenden Anschluß an die neuere.

Guthe, Herm. (Prof. in Leipzig), Das Zukunftsbild des Jesaia. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1885.

Bredenkamp, C. J. (Prof. in Greifswald), Der Prophet Jesaia erklärt. Drei Lieferungen. Erlangen, Deichert 1886—87.

Von dems. die Promotionsschrift *Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias.* Erlangen 1880.

von Orelli, Conr. (Prof. in Basel), Die Propheten Jesaja und Jeremia ausgelegt. Bestandteil des Strack-Zöcklerschen biblischen Gesamtcommentars. Nördlingen, Beck 1887.

AUSLEGUNG

DES BUCHES JESAIA.

Qui sancto Isaiae inspirasti ut scriberet, inspira quaeso mihi ut quod scripsit intelligam, quia jam inspirasti ut credam; nisi enim crediderimus, non intelligemus.

Aelredus († 1166 als Abt von Rieval).

Die Aufschrift des Buches Jesaia.

Der herkömmliche äußere Titel lautet יְשַׁעְיָה. Die LXX umschreibt den Namen des Propheten immer ΗΣΑΙΑΣ (s. Frankel, Vorstudien S. 111), wogegen sie den Namen ישעיה Esr. 8, 7. 19 durch Ἰσαΐας (anderwärts mannigfach anders) wiedergiebt[1], beide Paroxytona, weil ας prosodisch lang ist, lat. *Isaias (Esaias)*, bei Prudentius mit betontem *a* und kurzem *i* (wogegen *Jeremīas*, weil hier das dem Hebr. gemäß kurze *e* sich nicht zum Träger des Worttons eignet). Im Buche selbst und überall in der alttest. Schrift heißt der Proph. יְשַׁעְיָהוּ (im Cod. Babyl. vom J. 916 יְשַׁעְיָהֻ nach alter verschollener Schreibweise), wogegen die kürzere Form in den Bb. Chron. Ezr. Neh. andere Personen bezeichnet. Die kürzere Form solcher Namen war neben der längeren schon uralters gebräuchlich, aber in jüngerer Zeit wurde sie die ausschließlich gebräuchliche, und deshalb bedient sich ihrer der herkömmliche Titel. Der Name ist ein zusammengesetzter: er bed. ‚Heil geschafft hat Jahu (Jah)', indem יֵשַׁע = הוֹשִׁיעַ (in הוֹשַׁעְיָה) wie רחב in רַחַבְיָה = הִרְחִיב, nicht ‚Heil Jahu's' (wie ihn z. B. Küper mit Caspari deutet); denn die Zahl der aus einem Substantiv und יה zusammengesetzten Personnamen wird, wie Köhler im Eingange seines Comm. zu Sacharja gezeigt hat, von der Zahl derer überwogen, die von dem Perfekt des Kal und zwar nicht selten im Sinne einer abgeleiteten Conj., nam. des *Pi.* und *Hi.*, gebildet sind, und mit יֵשַׁע zusammengesetzt würde der Name doch wohl יְשַׁעְיָהוּ (n. d. F. חַלְקִיָּה, מַלְכִּיָּה, צִדְקִיָּהוּ) lauten: „mein Heil ist Jahu"; also wird יְשַׁעְיָה wie זְבַדְיָה, זְכַרְיָה, נְתַנְיָה ein zum Namen des Kindes gemachter Ausruf des Dankes gegen Gott sein.[2] Der Proph. zeigt sich bewußt, daß er diesen Namen nicht zufällig führe, denn יֵשַׁע, הוֹשִׁיעַ und יְשׁוּעָה gehören zu seinen Lieblingswörtern, ja man kann sagen: er lebt und webt in dem künftigen Heile; יהוה aber ist der Gott des Heils, es ist dies Gottes eigentümlicher heilsgeschichtlicher Name. Er bez. den absolut d. i. immer und sein selbst Seienden, seit Ex. 3, 14 den in seiner Selbstbezeugung sich frei nach seinem Ratschluß Bestimmenden und die Geschichte Durchwaltenden und Gestaltenden. Zu ihrem Ziele hat dieses Werk

1) Ἡσαΐας (oder auch Ἡσαΐας nach Analogie von Ἡσίοδος, Ἡσύχιος) ist wesentlich die gleiche Umschreibung wie Ἰσαΐας Es giebt noch einige andere mit יְשׁ anlautende Eigennamen, aber keinen giebt LXX so wie diesen mit Ησ oder Ισ wieder. In Ezr. 8, 7. 19 wird ישעיה Ἰσαΐας, in 1 Chr. 3, 21, Neh. 11, 7 schlechter Ἰεσίας umschrieben.

2) Vgl. Friedr. Delitzsch, Prolegomena S. 206—208.

freier Gnade das von Israel aus die ganze Menschheit umfassende schließliche Heil. Aus dem Tetragramm יהוה ist das יהו (יה) im Prophetennamen mit Abwerfung des zweiten ה abgekürzt. Man sieht aus dieser Verkürzung, daß der Gottesname mit **a** anlautete. Ἰαβέ lautete er nach Theodoret bei den Samaritanern und so lautet er auch in der Gottesnamenliste der Archontiker bei Epiphanius; Jakob von Edessa war, wie wir aus einem Excurse zu seiner syrischen Uebers. der Λόγοι ἐπιθρόνιοι des Severus von Antiochien wissen, in dem Irrtum befangen, der Name laute hebräisch יהיה als das umgebogene אהיה — auch dieses ܐܗܝܐ wird in dem Cod. Curzonianus des syrohexaplarischen Jesaia griechisch *HEHE* transscribiert (DMZ XXXII, 465 ff.). Der hiedurch bezeugte Auslaut auf יָה bestätigt sich durch die Verkürzung in יָהוּ, welche gleichartigen Verkürzungen nach aus יַהְוֶה durch Vermittelung von יַהְוִי entstanden ist. Die Umschreibung Ἀϊά (bei Theodoret) meint nicht den Gottesnamen יהוה (welcher Ἰαβά umschrieben sein müßte), sondern יה; Ἰαῶ mit seinen Nebenformen ist יָהּ und Ἰαωϊά (bei Origenes, *c. Celsum* 1, 656 *ed. Delarue*) ist das zusammengeschobene יהו יה.[1] Die Aussprache *Jehova* ist aus Vermischung des *Kerî* und *Chethîb* entstanden und erst seit dem 16. Jahrh. in Umlauf gekommen; Galatinus um 1518 in seinem Werke *de arcanis catholicae veritatis* war der erste, welcher bemerkte, daß das Tetragramm, so gelesen wie es punktiert ist, *Jehova* laute; von da an begann man so auszusprechen, aber Genebrard († 1597) in seinem Psalmencomm. verwirft es noch gegen Beza als eine unerträgliche Neuerung: *Impii vetustatis temeratores et nominis Dei ineffabilis profanatores atque adeo transformatores* **Jova** *vel* **Jehova** *legunt, vocabulo novo, barbaro, fictitio, irreligioso et Jovem gentilium redolente.*

Die Selbstbetitelung des Buches. V. 1: *Schauung Ješa'jahu's Sohnes des Amôṣ, welche er geschaut hat über Juda und Jerusalem in den Tagen ʿUzzijjahu's, Jothams, Ahaz', Jehizkijjahu's, der Könige Juda's.* Jesaia heißt hier בֶּן־אָמוֹץ. Der schon den Kirchenvätern bekannte jüdische Lehrsatz (*Megilla* 15[a]), daß wo der Vater eines Proph. genannt wird dieser immer auch ein Proph. gewesen sei, ist nichtig. Aber eine alte im Midrasch (*Pesikta de-Rab Cahana* 117[b]) und den Talmuden (*Megilla* 10[b] vgl. *Sota* 10[b]) sich wiederholende Ueberlieferung (eingeführt mit מסורת בידינו מאבותינו), daß Amoz der Bruder Amazja's des Vaters und Vorgängers Uzia's, und Jesaia also wie die davidischen Könige ein Abkömmling Juda's und der Thamar war, ist wenn auch nicht historisch doch sinnig. Jesaia's Wesen und Erscheinung machen einen durchaus königlichen Eindruck. Er redet mit Königen als ein König. Mit Majestät tritt er den Magnaten seines Volkes und der Weltmacht entgegen. In seiner Darstellung ist er unter den Propheten was Salomo unter den Königen. In allen Lagen und Stimmungen ist er Herr des Stoffes, Meister des Wortes, einfach großartig, unaffectiert erhaben, ungeziert prächtig. Aber dieser königliche Charakter wurzelt wo anders als im Geblüte. Nur so viel läßt sich mit Sicherheit sagen, daß Jesaia ein geborener Jerusalemer

1) Vgl. v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte I, 183 f.

war. Denn der Charakter seiner Prophetie ist großstädtisch: er verhält sich zu Ezechiel nach *Chagiga* 13[b] wie ein עִירוֹנִי Großstädter zu einem בֶּן־מְדִינָה Provincialen; wir treffen ihn ungeachtet seiner überaus mannigfaltigen prophetischen Sendungen niemals außerhalb Jerusalems; hier und zwar, wie sich aus 22, 1 und der Art und Weise seines Verkehrs mit König Hizkia entnehmen läßt, in der unteren Stadt wohnte er mit Weib und Kindern; hier wirkte er unter den v. 1 genannten vier Königen, welche ohne ו *copul.* aufgezählt werden; es ist dasselbe *asyndeton enumerativum,* wie in den Titeln der BB. Hosea und Micha. Dort heißt Hizkia auch fast wie hier יְחִזְקִיָּה, nur mit Abwerfung des tonlosen ה; die vorn und hinten vollständige Form gebraucht mit Vorliebe neben seltenerem חזקיהו bes. der Chronist. Roorda meint, der Chronist habe diese Unform eben aus den drei Titeln, wo sie ein Schreibfehler für וְחִזְקִיָּהוּ oder וְחִזְקִיָּה sei; aber sie findet sich auch Jer. 15, 4 und 2 K. 20, 10, wo ein solcher Schreibfehler nicht möglich ist; somit wird es auch keine Unform sein, man leite sie nur nicht mit Roorda vom *Pi.,* sondern vom *Kal* des V. ab (stark ist Jahve, mit verbindendem *i,* welches häufiger bei Eigennamen von mittelvocaligen Verbalstämmen wie *Jesimiël* v. שִׂים 1 Chr. 4, 36 vorkommt). Unter den genannten Königen wirkte Jesaia oder, wie v. 1 es ausdrückt, schaute er die in vorliegendem Buche schriftlich gemachte Schauung. Unter den vielen hebr. Synonymen des Sehens ist חָזָה der stehende allgemeine Ausdruck für prophetische Wahrnehmung, mag Vision oder Wort die Gestalt sein, in der das Göttliche sich dem Proph. wahrzunehmen giebt: in beiden Fällen schaut er es, indem er mittelst des inneren Sinnes, welcher nach dem edelsten der fünf äußeren bezeichnet wird, dieses Göttliche in seiner übernatürlichen Gegenständlichkeit von eigenem Vorstellen und Denken unterscheidet. Der Prophet heißt deshalb חוֹזֶה (nach älterem Sprachgebrauch רֹאֶה) und Prophetie heißt חָזוֹן; das zu נָבִיא sich stellende נְבוּאָה erscheint erst in Schriften der jüngsten Sprachzeit (dreimal in Chron. und Neh.). Das N. חָזוֹן wird zwar auch von dem einzelnen Gesicht gebraucht (vgl. Jer. 29, 7 mit Iob 20, 8. 33, 15), wie öfter das v. חָזַי mit euphonischer Verdoppelung gebildete חֲזָזוֹן (חֲזִיזוֹן), inwiefern es in einem Schauen *visio* besteht, hier aber in dem Titel des B. Jesaia geht die abstractive Bed. in die noch näher liegende collective der gesamten Schauung d. i. des Inbegriffes des Geschauten über. Aus dem חזון also läßt sich nicht schließen, daß 1[a] ursprünglich Ueberschrift nur der ersten Weissagungsrede gewesen und erst durch den Zusatz 1[b] zum Gesamttitel des Buches umgestempelt sei; schon Vitringa ist dieser Ansicht, vielleicht verhält es sich auch wirklich so, aber beim Chronisten 2 Chr. 32, 32 erscheint dieses חזון ישעיהו als Gesamttitel der Sammlung. Neben Juda wird noch bes. Jerusalem als Objekt der Schauung genannt. Das *Keri perpetuum* zu ירושלם (יְרוּשָׁלַם) ist יְרוּשָׁלַיִם, schwerlich ein *du. fractus* d. i. durch inneren Umlaut gebildet, sondern, wie auch עֶפְרַיִן für עֶפְרוֹן 2 Chr. 13, 19 und das chald. שָׁמְרַיִן, eine jüngere Form, in welcher *ajim* oder *aim* das diphthongisch aufgelöste urspr. *ēm, ām, ān* ist. Cheyne findet in der Besonderung des יהודה zu ירושלם eine Andeutung davon, daß Jesaia Prophet der Hauptstadt *(city-prophet)* war. Aber auch das Weissagungsobj. des Provincialen Micha wird

1, 1 nach den Metropolen der beiden Reiche benannt. Der Fortgang von יהודה zu ירושלם ist centralisierend und, wenn חזון die Gesamtheit des von Jesaia Geschauten bezeichnen will, ist überhaupt diese Benennung des Weissagungsobjekts Jesaia's mit יהודה וירושלם central. Denn sein Schauen erstreckt sich weit über Juda hinaus nicht bloß auf das ephraimitische Schwesterreich, sondern auch auf die Völker. Innerhalb des weitesten Kreises der Weltmächte liegt der engere der Nachbarvölker, und in diesem der engere Gesamtisraels mit Einschluß Samariens, und in diesem der engere des Reiches Juda, und alle diese Kreise zusammen sind die Peripherie Jerusalems, weil die ganze Weltgeschichte ihrem innersten Pragmatismus und ihrem letzten Ziele nach Geschichte der Gottesgemeinde ist, welche Jerusalem, die Stadt des Tempels Jahve's und des Königtums der Verheißung, zu ihrem eigentlichen Orte hat. In diesem Sinne paßt על יהודה וירושלם auch für das ganze Buch, in welchem alles was der Proph. schaut von Juda-Jerusalem aus und um beider willen und für beide geschaut wird. Aber wahrscheinlicher ist es doch, daß 1^b jüngerer Zusatz ist, so daß also חזון bis ירושלם urspr. Aufschrift der ersten Rede war und nur mittelbar (ähnlich den Benennungen der pentateuchischen Bb. mit בראשית ס' u. s. w.) als Benennung des ganzen Buches gebraucht werden konnte; denn unzulässig ist es mit Luzzatto אֲשֶׁר nominativisch statt accusativisch *(qui* statt *quam scil. visionem)* zu fassen, um die Worte חזון ישעיהו בן־אמוץ zur Ueberschrift der ersten Rede c. 1 zu stempeln. Das ist gegen die Syntax, denn חזון אשר חזה ist die übliche hebr. Verbindung des V. mit seinem eignen Substantiv (Ges. § 138, 1 Anm. 1).

Erste Hälfte der Weissagungssammlung c. I—XXXIX.

Erster Teil: Weissagungen auf dem Wege der Masse des Volkes zur Verstockung c. I—VI.

Die Eröffnungsrede von Jahve's Wege mit seinem undankbaren abtrünnigen Volke I, 2 ff.

Der Proph. befindet sich auf der verhängnisvollen Grenze zweier Hälften der Geschichte Israels. Das Volk hat sich weder durch den Reichtum göttlicher Güte, den es in der uzia-jothamischen Zeit, dem Nachbilde der davidisch-salomonischen, erlebt hat, noch durch die Züchtigungen des göttlichen Zorns, die ihm Wunde über Wunde geschlagen, zur Buße leiten und zur Besinnung bringen lassen; die göttlichen Erziehungsmittel sind erschöpft, es erübrigt nur, daß Jahve den gegenwärtigen Volksbestand in Feuer aufgehen lasse, um aus dem Reste feuerbeständigen Goldes einen neuen zu schaffen. In dieser gewitterschwangern Zeit erscheinen rühriger als sonst die Propheten, wie auf dem Meere sturmverkündende Vögel: Amos unter Jerobeam, Micha unter Jotham, vor allem aber Jesaia, der Prophet κατ' ἐξ., mitten hinein gestellt zwischen Mose und Christus.

In dem Bewußtsein dieser seiner hohen heilsgeschichtlichen Stellung beginnt er seine Eröffnungsrede deuteronomisch wie das große Lied Mose's Dt. c. 32, welches nach Klostermanns Untersuchung in Studien u. Krit. 1871 spätestens schon in Hizkia's Zeit als ein auf Mose zurückgehendes prophetisches Zeugnis gegolten hat und auch als solches gelten darf (s. Nr. X meiner Pentateuch-kritischen Studien in Luthardts Zeitschrift 1880 S. 503 ff.). Dieses Lied ist der compendiarische Vorentwurf und die gemeinsame Losung aller Prophetie, und verhält sich zu ihr so grundleglich, wie der Dekalog zu allen Gesetzen und das Vaterunser zu allen Gebeten. Der Gesetzgeber stellt darin dem Volke dessen ganze Geschichte bis ans Ende der Tage vor Augen. Diese Geschichte verläuft in vier großen Perioden: Israels Schöpfung und Emporbringung, Israels Undank und Abfall, Israels Dahingabe an die Heiden; zuletzt Israels, des gesichteten aber nicht vernichteten, Wiederherstellung und aller Völker Einstimmen in Jahve's, des in Gericht und Gnade offenbar gewordenen, Lobpreis. Dieser vierfältige Verlauf bewährt sich nicht nur in allen Teilen der Geschichte Israels, er ist auch ihre Signatur im Ganzen und

Großen bis an ihr äußerstes Ende. An jenem Liede hat also jedes Zeitalter Israels einen Spiegel seiner gegenwärtigen Gestalt und seines zukünftigen Geschicks. Diesen Spiegel hält das Prophetentum den Zeitgenossen vor. So auch Jesaia. Er beginnt seine Weissagungsrede wie Mose sein Lied. Mose beginnt Dt. 32, 1: „Horcht auf, ihr Himmel, und ich will reden, und hören möge die Erde die Worte meines Mundes." In welchem Sinne er Himmel und Erde aufruft, sagt er uns selbst Dt. 31, 28 f. Er sieht Israels künftigen Abfall im Geiste voraus und nimmt zu Zeugen dessen, was er in solcher Voraussicht seinem Volke zu sagen hat, Himmel und Erde, die sein nun zu Ende gehendes irdisches Leben überdauern. Aehnlich, nur mit Umstellung der parallelen Vv. שמע und האזין, beginnt Jesaia 2[a]: *Höret, Himmel, und horch auf, Erde, denn Jahve redet.* Der Grund der Aufforderung wird allgemein gefaßt: sie sollen hören כי ה' דִּבֶּר. Was aber Jahve redet, trifft wesentlich mit jener Rede Jahve's zusammen, welche durch das ויאמר Dt. 32, 20 eingeleitet wird. Das was nach dortiger Anführung Jahve dereinst in seinem Zorne zu sagen haben wird, das sagt er jetzt durch den Propheten, dessen Gegenwart dem Zukunftstandpunkte des mosaischen Liedes entspricht. So ist es denn an der Zeit, daß Himmel und Erde, die immer vorhandenen und immer als dieselben vorhandenen, welche Israels bisherige Geschichte an allen Orten und zu allen Zeiten mit durchlebt haben, die ihnen vom Gesetzgeber übertragene Zeugenpflicht erfüllen, und eben das ist der besondere wahre letzte Sinn, in welchem sie wie dort von Mose aufgefordert werden zu hören. Sie sind zugegen und mitbeteiligt gewesen, als Jahve seinem Volke die Thora gab: der Himmel laut Dt. 4, 36 als Ausgangsstätte der Stimme Gottes und die Erde als Erscheinungsstätte seines großen Feuers; sie sind feierlich zugezogen worden, als Jahve seinem Volke Segen und Fluch, Leben und Tod zur Wahl gab Dt. 30, 19. 4, 26 — so sollen sie denn jetzt vernehmen und mitbezeugen was Jahve, ihr Schöpfer und Israels Gott, zu sagen und zu klagen hat 2[b]: *Kinder hab' ich großgezogen und emporgebracht, und die sind von mir abgefallen.* Es ist von Israel die Rede, aber Israel ist nicht genannt, sondern der historische Thatbestand ist zur Parabel verallgemeinert, damit das Entsetzliche und Himmelschreiende desselben desto mehr hervortrete. Israel ist Jahve's Sohn Ex. 4, 22 f., alle Volksgenossen sind seine בנים Dt. 14, 1. 32, 20., Er ist Israels Vater, der es gezeugt hat Dt. 32, 6. 18. Das Dasein Israels als Volkes ist zwar, wie das aller Völker, durch natürliche Fortpflanzung vermittelt, nicht durch geistliche Neugeburt, aber Israels letzter Entstehungsgrund ist doch das an Abraham ergangene übernatürlich mächtige Wort der Gnade Gen. 17, 15 f., und eine Reihe wundersamer Gnadenführungen hat Israels von jenem Anfangspunkt datierendes Werden zu dem Ziele gebracht, zu welchem es mit der Ausführung aus Aegypten gelangt ist. In diesem Sinne ist Jahve Israels Erzeuger. Dieses Verhältnis Jahve's zu Israel als seinen Kindern hat gegenwärtig schon eine lange gnadenreiche Vergangenheit hinter sich: eine Zeit der Kindheit Israels in Aegypten, eine Zeit der Jugend in der Wüste, eine Zeit werdender Mannbarkeit von Josua bis Samuel, und jetzt in der jesaianischen Zeit kann Jahve sagen: בָּנִים גִּדַּלְתִּי וְרוֹמַמְתִּי. Das Gegenteil von גָּדוֹל ist קָטֹן, das Gegenteil von רָם ist

שָׁפַל. Das *Pi.* גִּדֵּל bed. groß machen und, auf Kinder bezogen, wie hier und z. B. 2. K. 10, 6: groß ziehen, in wachstümlichem Sinne, und das *Pil.* רוֹמֵם, welches 23, 4. Ez. 31, 4 (vgl. die Eigennamen 1 Chr. 25, 29—31) das Parallelwort von גִּדֵּל, bed. emporbringen, in dignitativem Sinne von der hohen Stellung, wozu weise väterliche Liebe ein Kind in aufsteigendem Stufengange fördert. Die beiden Vv. malen den Zustand reifer Mannhaftigkeit und ehrfurchtgebietender Hoheit Israels in der davidisch-salomonischen Königszeit, welche unter Uzia-Jotham sich wieder erneuert hat. Wie schlecht aber dankten sie ihm das was sie ihm verdankten: וְהֵם פָּשְׁעוּ בִי. Statt einer adversativen Partikel, etwa אֲבָל, steht ein bloßes ו *copul.*, so energisch wie 6, 7 vgl. וחם Hos. 7, 13: was nie hätte beisammen sein sollen, Israels gnadenvolles Kindesverhältnis zu Jahve und Israels schnöder Abfall von Jahve, dieses Allerwidersprechendste fand sich in Wirklichkeit zusammen. Das V. פָּשַׁע فسق (hier bei folg. בִי mit zurückgegangenem Accent[1]) bed. seinem Wurzelbegriff nach: abbrechen, losreißen *dirumpere* (wie in *amicitiam dirumpere*)[2], mit ב des Objekts, an welchem die Handlung sich vollzieht: die Verbindung mit jemandem gewaltsam und selbstwillig lösen, hier von der innern Losmachung und Lossagung von Gott, welche die Steigerung der חטאת ist Iob 34, 37 und zu ihrer vollen äußern Erscheinung den Götzendienst hat. Seit Salomo gegen Ende seiner Regierung sich dem Götzendienste hingab, hatte dieser bis in die jesaianische Zeit sogar öffentlich zu bestehen nie gänzlich und auf die Dauer aufgehört. Zwei Reformationen hatten ihm bis dahin ein Ende zu machen gesucht: die von Asa begonnene und von Josaphat vollendete, sodann die von Joas bei Lebzeiten des Hohenpriesters Jojada, seines Retters und Erziehers, bewerkstelligte; aber die erste hatte ihn nicht gänzlich wegzuräumen vermocht und der von Joas hinweggeräumte kehrte, sobald Jojada gestorben war, doppelt greulich wieder. Also gilt das פשעו בי, welches alle Undankbarkeit Israels in das Eine zusammenfaßt, worin sie gipfelt, von Israels ganzer Geschichte seit der davidisch-salomonischen Gipfelzeit bis auf die Gegenwart. Nun klagt Jahve v. 3 über das Unmenschliche, ja Untertierische solchen Abfalls, mit welchem seine Kinder ihm gelohnt haben: *Es weiß ein Ochs seinen Eigner und ein Esel die Krippe seines Herrn: Israel weiß nicht, mein Volk bedenket nicht.* Ein Pflugstier hat ein Wissen um seinen קֹנֵהוּ Erwerber und Besitzer, dem er willig sich fügt, und ein Esel, das Haustier, dessen Dummheit sprichwörtlich (auch im Orient DMZ XL, 266 f.), hat ein Wissen wenigstens um die Krippe seines Herrn (בְּעָלָיו *plur. excellentiae* wie Ex. 21, 29, eine Abart des *plur. ex-*

1) Der Accent geht nur in folg. Fällen nicht zurück: 1. wenn die Silbe, auf die er zurückzugehen hätte, eine geschlossene ist; 2. wenn das erste der zwei logisch zusammengehörigen Wörter auf ein schweres Suffix ausgeht; 3. wenn die Endsilbe dieses Wortes eine geschlossene tonhaltige ist wie חֻקִּים לוֹ.

2) Im Arab. hatte فسق urspr. rein sinnliche Bed. und es wird ausdrücklich bemerkt, daß es erst durch den Islam sittliche bekam, es ist das eig. Wort vom Durchbruch der Frucht mittelst Sprengung der Schale.

tensivus im Untersch. vom *multiplicativus*) d. h. er weiß daß sein Herr es ist, welcher das Mastfutter im Futtertrog (אֲבוּס mit Zere statt ֻ n. d. F. אֲטִין, אָטִין v. אָבַס mästen) ihm aufschüttet. Ein solches Wissen hat Israel nicht, und zwar weder ein instinktmäßig unmittelbares, noch, wenn das nicht, ein reflexionsweise erworbenes (הִתְבּוֹנָן). Man darf לא ידע und לא התבונן hier nicht wie z. B. 56, 10. Ps. 82, 5 in zuständlichem und objektlosem Sinne fassen: sie sind wissen- und überlegungslos, sondern das Objekt ergiebt sich aus dem Vorhergehenden: sie wissen, sie überlegen nicht was ihrerseits dem Eigner und der Krippe, die der Herr voll macht, entspricht, nämlich daß sie Jahve's Kinder und Eigentum sind und daß ihr Bestehen und Gedeihen allein durch Jahve's Gnade bedingt ist (Jer. 5, 24 vgl. Hos. 2, 10). Die contrastvolle Parallele, ähnlich der gleichfalls tierbildlichen Jer. 8, 7., zieht sich selber und deutet sich auch schon in dem יִשְׂרָאֵל und עַמִּי an. Diejenigen, welche an Erkenntnis und Erkenntlichkeit von Tieren weit übertroffen und tief beschämt werden, sind nicht ein Volk wie irgend welches andere Volk der Menschheit, sondern ישׂראל, Nachkommen Jakobs, welcher Gottes Zorn niederrang und sich und seinen Nachkommen den Segen errang, und עמי, das Volk welches Jahve aus allen andern Völkern zum Volke seines Eigentums und allerbesondersten Regimentes erkoren. Dieses Volk, welches den gottverliehenen Ehrennamen eines Glaubens- und Gebetshelden trägt, dieses Lieblingsvolk Jahve's hat sich weit unter das Vieh erniedrigt. Das ist v. 2 u. 3 die vor Himmel und Erde ausgeschüttete Klage des erhabenen Sprechers.

Die durchbohrende Klage des tiefgekränkten Vaters ist zugleich die schwerste Anklage. Gottes Sache aber ist dem Propheten eines Freundes Sache, der des Freundes Kränkung fühlt wie seine eigne 5, 1. Darum verwandelt sich nun die Klage Gottes in heftiges Schelten und Drohen des Propheten, und in Gemäßheit des tiefen Zornschmerzes, von dem er erregt ist, bewegt sich seine Rede v. 4 reißend schnell wie Blitz auf Blitz in sieben nur aus zwei bis drei Wörtern bestehenden, äußerlich unverbundenen klimaktischen Gliedern: *Weh über die sündige Nation, das schuldbelastete Volk, das Bösewichter-Geschlecht, die verderbt handelnden Söhne! Sie haben verlassen Jahve, verlästert Israels Heiligen, sich weggewandt rückwärts.* Die Unterscheidung von הוֹי und אוֹי wie o! und weh! hält nicht Stich; auch הוֹי ist Schmerzenslaut mit unsicheren Ausnahmen, und hier nicht sowohl Weheruf (*vae genti* wie Hier. übersetzt) als Wehklage (*vae gentem*), aber zornerfüllte. Es folgen Benennungen Israels welche anspielen auf dasjenige, was es göttlicher Wahl und Bestimmung gemäß sein sollte, und dasjenige aussagen, was es durch eigne Wahl und widergöttliche Selbstbestimmung geworden ist. 1) Israel sollte nach göttlicher Wahl und Bestimmung גּוֹי קָדוֹשׁ sein Ex. 19, 6., es ist aber גּוֹי חֹטֵא eine sündige Nation, *gens peccatrix*, wie Vulg. richtig übersetzt; denn חֹטֵא ist hier nicht sowohl Part., als Participialadjectiv in habitueller Bed., der gebräuchliche Sing. zu dem Plur. חַטָּאִים ἁμαρτωλοί, dessen Sing. ungebräuchlich ist und nur einmal Am. 9, 8 im Fem. als Adj. vorkommt. Heilig und sündig sind schroffe Gegensätze. Denn קָדוֹשׁ bez. das von dem Gemeinen, Unreinen, Sündlichen Abgeschiedene und darüber Erhabene. Zugleich will die

Alliteration הוֹי גּוֹי (mit *Pasek* zur Wahrung der Selbständigkeit der fast gleichlautenden Wörter) den Eindruck machen, daß die Nation als sündige eine Nation des Wehe's ist. 2) In der Thora heißt Israel neben גּוֹי קָדוֹשׁ auch עַם ה׳ Num. 17, 6., das von Jahve auserwählte und hochbegnadigte Volk, es ist aber עַם כְּבֶד עָוֹן ein Volk schwer von Missethat. כֶּבֶד ist Constructivus von כָּבֵד schwer wie עֶרֶל von עָרֵל; die Form כְּבַד ist in der Bed. ‚schwerfällig' gebräuchlich und überdies lautet die zweisilbige Form rhythmischer. Statt der nächstliegenden Bezeichnung: Volk schwerer Missethat ist nach der Vorstellungsweise, daß der welcher schwer trägt selbst um so viel schwerer ist (vgl. *gravis oneribus* bei Cicero), die Eigenschaft der Missethat, die Schwere, dem Volke selbst beigelegt, auf dem sie lastet. עָוֹן ist überall da das übliche Wort, wo die Sünde massenhaft (z. B. 33, 24. Gen. 15, 16. 19, 15.) und mit Inbegriff der dadurch verwirkten Schuld bezeichnet werden soll. Aus dem Volke Jahve's ist ein von Sündenschuld schwerbelastetes geworden. So erdrückt, so in sein Gegenteil verwandelt ist Israels wahres Wesen. Wir übers. גּוֹי Nation und עַם Volk; denn גּוֹי (v. גָּוָה) ist die durch Abkunft, Sprache, Wohnland, Herkommen zusammengeballte Masse, עַם (v. עָמַם zusammenfassen) das durch Einheit des Regiments verbundene Volk (vgl. z. B. Ps. 105, 13), weshalb es immer עַם ה׳, nicht גּוֹי ה׳ heißt und גּוֹי ohne üblen Beischmack nur zweimal (Zeph. 2, 9. Ps. 106, 5) mit einem auf Jahve bezüglichen Suff. vorkommt, hier aber so wie Mal. 3, 9. 3) Israel führt sonst den Ehrennamen des Patriarchensamens 41, 8. 45, 19 vgl. Gen. 21, 12., in Wirklichkeit aber ist es ein Same von Bösewichtern (14, 20 vgl. 31, 2), was nach γεννήματα ἐχιδνῶν Mt. 3, 7 beurteilt sein will. Der in זֶרַע liegende Begriff gleicher Abkunft tritt gegen den gleicher übererbter Art zurück (65, 23. Spr. 11, 21) und מְרֵעִים meint nicht die Väter, sondern die Zeitgenossen, der Gen. will attributiv verstanden sein: eine aus Bösewichtern bestehende Rasse. Der Sing. des N. מְרֵעִים ist מֵרֵעַ mit der in den Vv. ע״ע bei Gutturalen üblichen Schärfung מֵרַע mit Pathach, מֵרָע mit Kamez *in pausa* 9, 16 (s. dort), ein *n. participiale hiphilicum.* 4) Die von Israel sind kraft Gottes That בְּנִים לה׳ Dt. 14, 1., in ihrem eignen Thun aber sind sie בָּנִים מַשְׁחִיתִים verderbt handelnde Kinder; es ist also eingetroffen was die Thora befürchtet und voraussagt Dt. 4, 16. 25. 31, 29. In allen diesen Stellen steht das *Hi.* und in der gleichfalls sachparallelen Stelle des großen Liedes Dt. 32, 5 das *Pi.* שִׁחֵת, beide das Objekt der Handlung in sich selbst tragend (Ges. § 53, 2): Verderbliches thun, so handeln daß man sich und andern verderblich wird. Daß die Entartung der Kinder im Verhältnis zu Jahve, nicht zu den Ahnen (Rosenm. nach Vitr.), gedacht sein will, ist aus 2^b vgl. 30, 1. 9 ersichtlich. Auf die vier Interjektionalsätze folgen nun, das jammervolle Siebent vollmachend, drei Aussagesätze, welche Israels Abfall als einen allseitigen totalen beschreiben. Es ist Abfall in Gesinnung: sie haben verlassen Jahve. Es ist Abfall in Worten: sie lästern den Heiligen Israels. נָאַץ (eig. stechen, dann höhnen, schnöde behandeln) von Blasphemie ist altmosaisch Dt. 31, 20. Num. 14, 11. 23. 16, 30. Absichtlich wird Gott gerade hier mit dem Namen קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל benannt, welcher der hier

zuerst erklingende Grundton der jesaianischen Prophetie ist (s. zu 6, 3). Es ist schon an sich Sünde, das Heilige zu höhnen; es ist zwiefache Sünde, Gott den Heiligen zu höhnen; es ist dreifache Sünde daß Israel Gott den Heiligen höhnt, welcher sich Israels Heiliger zu sein begeben hat und wie er Israels Heiligung ist, so auch seiner Heiligkeit gemäß von Israel geheiligt sein will Lev. 19, 2 u. ö. Ihr Abfall ist endlich auch Abfall in Handlungsweise: sie haben sich abgewandt rückwärts. In dem nur hier vorkommenden *Ni.* נָזוֹר liegt die Vorsätzlichkeit ihrer Gottentfremdung; der Ausdruck dieser wird durch das אָחוֹר (welches nachdrücklich statt מאחריו dabeisteht) noch gesteigert. Ihre Handlungsweise sollte Nachfolge Jahve's sein, sie haben ihm aber den Rücken gekehrt und ihren selbsterwählten Weg eingeschlagen. In dem nun folgenden v. 5 ist erstens streitig, ob עַל־מֶּה (מֶּה wie Ps. 10, 13. 4, 3 mit ־ֶ auch da, wo kein Guttural folgt, nach עַל wie nach עַד Ps. 4, 3., יַעַן Hagg. 1, 9 und dreimal לָמָּה 1 S. 1, 8., s. zu Spr. 31, 2 vgl. König, Lehrgeb. S. 143) bedeute: warum, wie es LXX Trg. Syr. Raschi Kimchi Hitz. und jetzt auch Cheyne fassen, oder: worauf d. i. auf welches Glied (Hier. Saad.), wofür sich Ew. Kn. Schröring (in Heft 2 seiner Jesaian. Studien) Knabenbauer entscheiden. Auch Reuss übers.: *ou vous frappera-t-on encore?* Luzzatto findet die letztere Erkl. abgeschmackt, bes. deshalb, weil ja auf ein bereits geschlagenes Glied wiederholt losgeschlagen werden könne; aber der Ged. wäre ja der, daß es kein Strafgericht giebt, welches nicht über Israel um seines Abfalls willen bereits ergangen wäre, so daß es vom gänzlichen Untergange nicht mehr fern ist. Dennoch entscheiden wir uns mit Caspari für die Bed. ‚zu was (wozu)'. Denn überall sonst (14mal), wo על־מה vorkommt, hat es diese Bed., einmal sogar neben חִנָּם Num. 22, 32 (vgl. Spr. 17, 26), und die Anschauung des Volkes als Eines Körpers tritt erst v. 6 ein, während das fragende ‚worauf' dem Leser oder Hörer zumuten würde, sie schon hier vorauszusetzen. Indem wir aber על־מה ‚wozu' übers., verstehen wir es nicht wie z. B. Malbim im Sinne von *cui bono* mit dem der Frage unterliegenden Ged.: es wäre ja, wie alles bisherige Schlagen ausgewiesen hat, erfolglos — denn dieser Ged. kommt nicht, wie man erwarten sollte, zu direktem Ausdruck — sondern nach Analogie der Fragen mit למה Ez. 18, 31. Jer. 44, 7 vgl. zu Koh. 5, 5. 7, 16 f.: *qua de causa* mit dem unterliegenden Ged.: diese fortgehende Herausforderung göttlichen Schlagens ist ja doch wahnsinnige Lust am eignen Verderben. Wir übers. also 5ª: *Warum wollt ihr immerfort geschlagen werden, indem ihr mehret Abtrünnigkeit?* עוֹד (mit *Tifcha,* einem stärkeren Trenner als *Tebîr,* vgl. Ez. 19, 9) gehört zu תֹּכִפּוּ, תכו ohne עוד würde so lauten, als ob sie für ihren bisherigen Abfall noch nicht geschlagen worden seien. Es sind nicht zwei auf gleicher Linie stehende Fragsätze (Luzz.: *Perchè volete essere nuovamente percossi? Perchè aggiungete reità?*), auch ist der zweite Satz nicht die begründende Antwort auf den ersten: wozu (zu welchem Zwecke) soll man euch noch mehr schlagen? Ihr häufet Abfall auf Abfall (Nägelsb.), sondern der zweite Satz ist dem ersten untergeordnet, ein den Hauptsatz näher bestimmender adverbialer Untersatz wie 5, 11. 30, 31. vgl. Ps. 62, 5 (indem sie an Lügen Gefallen haben); 4, 3 (indem ihr lieb habt Schein) und auch Ps. 5, 10.

27, 7. Ew. § 341[b], LXX προστιθέντες ἀνομίαν. סָרָה (ein in neutrischem Sinn substantiviertes *part. fem.*) ist Abweichung von Wahrheit und Recht, hier wie öfter Abtrünnigkeit von Jahve, welcher der absolut Gute und das absolut Gute ist. Fraglich und schwer entscheidbar ist, ob כָּל־רֹאשׁ und כָּל־לֵבָב bedeute: jedes Haupt, jedes Herz, oder wie Ew. u. a. wollen: das ganze Haupt, das ganze Herz. כל mit folg. indeterminiertem Sing. bed. zuweilen Ganzheit z. B. 9, 11 mit ganzem Maule; Ez. 36, 5 mit Freude des ganzen Herzens; 2 K. 23, 3 mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele; auch Ez. 29, 7 die ganze Schulter . . die ganzen Hüften. Aber gewöhnlicher bed. כל mit folg. indeterminiertem Genit. von Körperteilen *quisque*, nicht *totus* 15, 2. 45, 23. Jer. 48, 37. Ez. 7, 17 f. 21, 12., und das syntaktisch Nächstliegende und dadurch, daß die Anrede 5[a] sich nicht an das Volk als Ganzes, sondern als eine Vielheit von Einzelnen richtet, auch das Naturgemäße ist es also, 5[b] zu übersetzen: *Jedes Haupt ist krankhaft und jedes Herz ist siech.* Das *Lamed* von לָחֳלִי ist das des Zustandes, zu dem es mit einer Person oder Sache gekommen: jedes Haupt in Krankheitszustande Ew. § 217[d], *lâchŏli* (dies trotz König, Lehrgeb. S. 106 f. die beabsichtigte Aussprache) ohne Art. wie 2 Chr. 21, 18 vgl. בָּעֲנִי 1 S. 1, 11; die Form mit Art. müßte לַחֳלִי lauten. Es ist Schlagwundkrankheit (wie Jer. 10, 19. 5, 3) gemeint (v. חָלָה weich s. im Gegens. zum Adstringierenden und Straffen). Der Proph. fragt seine Volksgenossen, warum sie so toll sind, Abfall auf Abfall häufend noch immerfort die Schlag auf Schlag über sie ergangenen Gerichte Gottes herauszufordern. Ist es doch schon so weit mit ihnen gekommen, daß es unter den vielen Häuptern und Herzen kein Haupt mehr giebt, welches nicht der Krankheit verfallen wäre, und kein Herz welches nicht gründlich siech (דַּוָּי Steigerungsform von דָּוֶה); Haupt und Herz werden als die edelsten Teile des äußern und innern Menschen genannt: das Aeußere und Innere aller Einzelnen des Volkes ist bereits von Gottes Zorn getroffen, so daß sie genug haben und zur Besinnung gekommen sein könnten. Bei dieser totalen Jammergestalt aller Individuen des Volkes kommt nun v. 6 die Anschauung des gesamten Volkes als eines jämmerlich kranken Körpers nicht unvermittelt: *Von der Fußsohle bis zum Haupte ist an ihm nichts Heiles — Hiebe und Striemen und eiternde Wunden, nicht sind sie ausgedrückt worden und nicht verbunden und nicht ist Linderung geschehn mit Oele.* An dem Körper des Volkes, auf welchen oder auf das Volk als Ganzes mit בּוֹ hingewiesen wird, indem die Anrede in gegenständliche Aussage übergeht, ist nichts Gesundes (מְתֹם v. תָּמַם, nicht wie Richt. 20, 48 v. מַת Stammwort מָתָה); er ist bedeckt mit verschiedenartigen und verschiedenalterigen Wunden, und zur Heilung dieser vielen und vielerlei Wunden, welche alle zusammen, dicht bei einander, eine über der andern den Volkskörper bedecken, ist keinerlei Mittel in Anwendung gekommen. פָּצַע (v. פָּצַע spalten, aufreißen) ist eine Wunde, die in das Fleisch eingerissen hat, wie von einem Schwerthieb: diese bedarf der Verbindung (Ez. 30, 21), damit das klaffende Fleisch sich wieder schließe; חַבּוּרָה (v. חָבַר = חבר streifeln, gestreift s.) eine unterlaufene Strieme oder Beule, wie von einem Peitschenhieb oder Faust-

schlag: diese bedarf der Erweichung durch Oel, damit sich das Geronnene oder die Schwulst verteile; מַכָּה טְרִיָּה die noch blutende nässende Wunde, welche der Ausdrückung bedarf, um durch Reinigung die Heilung vorzubereiten. Hiernach stellen die drei Prädikate im Verh. zu den Subjektsbegriffen einen Ansatz zum Chiasmus dar. Die Prädikate lauten pluralisch wegen der sammelbegrifflichen Subj.; das dem Sinne nach auf חבורה bezügliche וְלֹא רֻכְּכָה בַּשָּׁמֶן wird also neutrisch zu verstehen sein: und nicht ist Linderung verschafft worden mit Oele. זֹרוּ aber, welches in Anbetracht der nebenstehenden *Pu.* gleichfalls *Pu.* zu sein scheint, ist schon deshalb nicht *Pu.*, weil es der Accentuation zufolge (mit doppeltem *Paschta*, deren erstes wie z. B. in תהו Gen. 1, 2 die Tonstelle angiebt, sprich also *zóru*) den Ton auf *penult.* hat, wofür sich, wenn es von זָרָה herzuleiten wäre, kein Grund ersehen ließe (gegen Stade § 415); denn die Annahme, daß der Ton zurückgezogen sei, um dem starken Tonfall von חָבְשׁוּ zu präludieren (Ew. § 194[c]), ist willkürlich, da sich der Einfluß der Pausa wohl zuweilen auf das vorletzte Wort, nicht aber auf das drittletzte erstreckt; auch bed. זָרָה sprachgebräuchlich *dispersum*, nicht *expressum esse*, wogegen זור und זָרַר in der Bed. zusammen- und auspressen gebräuchlich sind. Entw. also ist זֹרוּ Kal eines mittelvocaligen Intrans. זוֹר (wie בּוֹשׁ) oder, was wahrscheinlicher, da das mittelvocalige זֹרוּ Ps. 58, 4 eine andere Bed. hat (*abalienati sunt*, vgl. oben v. 4 נָזֹרוּ): Kal von זָרַר (= צָרַר *constringere*), welches hier als Intrans. und gewissermaßen entsprechend dem arab. Passivum des Kal צُرَّ (Olsh. § 245[1]) flektiert ist (vgl. Iob 24, 24 רֹמּוּ und Gen. 49, 23 das activ gebrauchte רֹבּוּ). Die wundarzneiliche Behandlung, die dem Volke so hoch vonnöten wäre, ist ein Bild der seelsorgerischen prophetischen Predigt, welche zwar ergangen, aber, weil ihre heilsame Wirkung durch Bußschmerz bedingt ist, so gut wie nicht ergangen ist. Das Volk hat den barmherzigen Samariterdienst (Luc. 10, 34) seines Gottes verschmäht. Es mag die Radicalcur nicht, zu der sich ihm die Propheten erbieten. Um so jammererregender ist der Anblick des innerlich kranken und äußerlich ganz und gar zerrissenen Körpers. Der Proph. redet vom Zustande der Gegenwart. Er sagt daß es mit dem Volke bereits zum Aeußersten gekommen, und ebendas ist Grund und Gegenstand seiner anklagenden Klagen. Wenn er also v. 7 aus der bildlichen Rede in bildlose übergeht (wie v. 23 nach 22), so ist zu präsumieren, daß er auch da von Gegenwärtigem rede. Der innerlich und äußerlich zerrüttete Körper ist, eigentlich gesagt, der entsetzliche Zustand des Volkes und Landes, welchen v. 7 beschreibt, mit dem Umfassendsten beginnend und zu diesem am Schlusse zurückkehrend: *Euer Land — eine Wüste; eure Städte — verbrannt mit Feuer; eure Ackerflur — vor euren Augen Feinde sie verzehrend und eine Wüste wie Umstürzung von Fremden.* Caspari in seinen Beiträgen zur Einl. in das B. Jesaia S. 204 hat nachgewiesen, wie hier fast jedes Wort den Fluchdrohungen in dem c. 26 des Leviticus und in c. 28 (29) des Deuteronomium entspricht. Der Proph.

nennt die Feinde, die das Land verheert, dessen Städte eingeäschert und dessen Ernte in Beschlag genommen, schlechtweg זָרִים Fremde oder Barbaren (vgl. Festus: *hostis apud antiquos peregrinus dicebatur*), ohne ihre Nationalität zu nennen. Er abstrahiert von der zeitgeschichtlichen Bestimmtheit der Gegenwart, um desto eindrücklicher zu erkennen zu geben, daß sie den vorherbestimmten Fluchcharakter an sich trägt. Der gesteigertste Ausdruck dafür ist daß, wie der Nominalsatz am Schlusse von v. 7 palindromisch sagt, eine Verwüstung angerichtet ist כִּמְהַפֵּכַת זָרִים. Daß Jesaia ein Stichwort des V. wie hier זרים am Ende des V. so emphatisch wiederholt, ist eine beiden Hälften der Sammlung gemeinsame Figur der Rede *epanaphora;* Ewald Studer Lagarde Cheyne, indem sie כמהפכת סדם lesen, verkennen diese jesaianische Eigentümlichkeit. Es fragt sich aber ob זָרִים mit Casp. Kn. Nägelsb. als *gen. subjecti* zu fassen ist: gleich einer Umstürzung, wie Barbaren sie anzurichten pflegen (vgl. חָפַךְ 2 S. 10, 3), oder mit Hitz. Luzz. u. A. als *gen. objecti:* gleich einer Umstürzung, wie sie Barbaren zu treffen pflegt. Da מַהְפֵּכָה gemäß der Grundstelle Dt. 29, 22 überall wo es vorkommt die seltene Bezeichnung der von Elohim (13, 19. Am. 4, 11. Jer. 50, 40) bewerkstelligten Katastrophe Sodoms Gomorra's etc. ist und Jesaia, wie v. 8 zeigt, diese Katastrophe auch im Sinne hat, so entscheiden wir uns dafür, daß זָרִים wie רָשָׁעִים Spr. 12, 7 *gen. objecti* ist, was ohnehin die mehr zuständliche als active Nominalform (vgl. מִדְרָגָה, מִכְשֹׁלָה, מִשְׁמֶמָה) nahe legt. So gewinnt auch das vergleichende כְּ an Bedeutsamkeit. Die Verwüstung — meint der Proph. — welche das Land des Volkes Gottes getroffen hat, ist einer solchen Zugrunderichtung *subversio* ähnlich, wie sie Gott über Völker verhängt, welche außerhalb des Bundesverhältnisses stehen (vgl. Eph. 2, 14) und von ihm, wie das Volk der Pentapolis, spurlos von der Erde vertilgt werden. Aber nur Aehnlichkeit ists, nicht Gleichheit, wie v. 8—9 besagen. Jerusalem ist noch erhalten geblieben, aber in wie traurigem Zustande! Daß in v. 8 בַּת־צִיּוֹן Jerusalem bedeutet, ist zweifellos. Der Gen. von בת־ציון ist *genitivus appositionis*: Tochter Zions = Tochter Zion, vgl. בְּתוּלַת בַּת־צִיּוֹן 37, 22, wo zweimal Annexion an die Stelle der Apposition getreten ist (Ges. § 116, 5). Zion selbst ist als Tochter d. i. als weibliches Wesen vorgestellt. So heißt zunächst die um die Zionsburg wohnende Stadtgemeine, zu der die einzelnen Stadtbewohner sich wie Kinder zur Mutter verhalten, weil die Gemeine ihre jeweiligen Mitglieder werden und wachsen sieht und diese in ihr geboren, gleichsam von ihr geboren und erzogen sind; dann heißt so auch die Stadt selbst mit oder ohne (vgl. Jer. 46, 19. 48, 18. Zach. 2, 11) Einschluß der Einwohnerschaft. Hier ist diese, wie v. 9 zeigt, inbegriffen. Gerade darin liegt die Pointe der beiden ersten Vergleiche: *Und übrig geblieben ist die Tochter Sion wie eine Hütte im Weingarten, wie eine Nachtbaracke im Gurkenfelde.* Weingarten und Gurkenfeld sind vom Proph. in dem Zustande vor, nicht nach (Trg.) der Einerntung gedacht, in welchem sie der Bewachung bedürfen; der Vergleichpunkt ist also der, daß in dem Weingarten und Gurkenfelde weit und breit kein menschlich Wesen zu erblicken ist und

daß nur Hütte und Nachtbaracke[1] anzeigen, daß dennoch ein solches hier sein Quartier hat. So steht Jerusalem in weithin öder Umgebung — ein Anzeichen, daß das Land doch nicht gar entvölkert ist. Was ist aber der Sinn des dritten Vergleichs? Hitz. übersetzt: wie ein Turm der Wacht, Kn.: wie eine Stadt der Wache, Reuß (der aber die Worte lieber als Glosse streichen will) *comme un lieu de garde;* aber wenn auch נְצוּרָה die Wacht bedeuten kann, so doch עִיר nicht den Turm. Und zu der nächstliegenden Uebers.: wie eine bewahrte d. i. vor Gefahr behütete Stadt paßt das כְּ der Vergleichung nicht. Auch ist es unzulässig, die ersten כְּ in der Bed. *sicut,* das dritte in der Bed. *sic* zu fassen, da dieses correlative כְּ in identificierenden, nicht in eigentlich vergleichenden Sätzen üblich ist. Ingeniös ist Weir's Conj. כעיר פְּרוּצָה (Spr. 25, 28. 2 Chr. 32, 5) wie eine durchbrochene und also wehrlose Stadt. Aber man bedarf ihrer nicht. Wir übersetzen: *wie eine blokierte Stadt,* indem wir wie Spr. 7, 10 so auch hier נְצוּרָה nicht mit Luzz. von צוּר *Ni.* נָצוֹר *Fem.* נְצוּרָה, was ungebräuchlich und auch in dieser verdunkelten Femininform unbelegbar (Stade § 78[a]), ableiten und mit Strachey nach LXX *like a besieged city* übers., sondern von נָצַר. Dieses bed. scharfen Blickes beobachten (vgl. מַטָּרָה und נטר *observare* neben נטר *custodire*) in guter oder wie Iob 7, 20 in feindseliger Absicht; es kann also wie die Synonyma 2 S. 11, 16. Jer. 5, 6 von der Cernierung einer Stadt gebraucht werden. Jerusalem ist jetzt wo der Prophet weissagt nicht eigentlich blokiert, aber es gleicht einer blokierten Stadt, insofern zwischen einer solchen und dem blokierenden Feinde ein menschenleerer wüster Raum ist, in dessen Mitte einsam, still, auf sich zurückgezogen die Stadt daliegt; die Städter wagen sich nicht heraus, die Feinde wegen der Geschosse der Städter nicht in den nächsten Umkreis, und in diesem ist alles teils von den Städtern, damit die Feinde nichts Nutzbares finden, teils von den Feinden, welche z. B. die Bäume fällen, verwüstet. So gewährt Jerusalem bei aller Freude, die man an seiner Erhaltung haben könnte, doch einen unheimlichen Anblick. Es ist wie in Blokadezustand. Daß mit Caspari so zu erklären ist, zeigt Jer. 4, 16 f., wo Jerusalems wirkliche Erstürmung geweissagt wird und die Feinde mit wahrscheinlichem Bezug auf die jesaianische Vergleichung (s. Hitz. zu dieser jerem. Stelle) נֹצְרִים genannt werden. Dagegen möchten wir nicht mit Ew. Ez. 6, 12 vergleichen, denn dort ist הַנָּצוּר der Bewahrtgebliebene. Für jetzt ist Israel von dem Aeußersten noch verschont geblieben. Gottes Allmacht hat es in Gnaden verhütet v. 9: *Wenn nicht Jahve der Heerscharen übriggelassen hätte uns des Entronnenen ein Wenig, wie Sodom wären wir geworden, Gomorra glichen wir.* שָׂרִיד (wofür LXX Röm. 9, 29 im Hinblick auf 6, 13 σπέρμα) ist auch Dt. 2, 34 u. ö. was der Niederlage entrinnt und כִּמְעַט soll der Punktation

1) Die Abbildung einer *Lodge in a garden of cucumbers* in Thomsons *The Land and the Book* 1883 p. 425 zeigt vier Stangen, oben mit Zweigwerk bedacht und mit einem etwas oberhalb der Erde befindlichen Fußboden für den Wächter, also eine nach allen Seiten offene Baracke. Die nähere Beschreibung giebt Wetzstein in Iob[2] S. 348.

nach mit שָׂרִיד zusammengenommen werden: ein Entronnenes welches nicht mehr als einer Kleinigkeit gleichkommt, vgl. zu diesem nominellen Gebrauch des מְעַט 16, 14. 2 Chr. 12, 7. Spr. 10, 20. Ps. 105, 12. Im Hinblick auf Ps. 81, 14 f. vgl. Iob 32, 22 (wo der Bedingungssatz sich leicht ergänzt) könnte man geneigt sein, כמעט zum Nachsatz zu ziehen: „um weniges (beinahe) wären wir . .“ aber die Schlußfolgerung ist bei der vorliegenden Interpunction logischer. Mit Nachdruck steht יהוה צבאות voraus. Es wäre mit Israel längst aus gewesen ohne Gottes Erbarmen (vgl. Hos. 11, 8), und weil es Gottes Allmacht ist, welche den Willen seines Erbarmens ins Werk gesetzt hat, heißt er יהוה צְבָאוֹת Jahve (der Gott) der himmlischen Heere — eine Benennung, in welcher צבאות regierter Genitiv, nicht, wie Cheyne mit Luzzatto meint, nach Analogie von אלהים selbständiger Name Gottes ist.[1] Der Proph. sagt ‚uns‘ und ‚wir‘. Er ist selbst ein Israelemer und wäre er das nicht, so ist er doch ein Israelit. Darum faßt er sich, wie Jeremia Thren. 3, 22, mit seinem Volke zusammen. Er hat Gottes Zorn mit zu empfinden bekommen, so rühmt er nun auch Gottes machtvolle Barmherzigkeit, die er miterfahren. Ohne diese Barmherzigkeit wäre Gottes Volk wie Sodom geworden, aus welchem nur vier Menschen entkamen; es würde Gomorra gleichen, welches absolut vernichtet ward.

Die Rede des Proph. ist hier an einem Ruhepunkte angelangt. Daß sich hier zwei Wendungen der Rede scheiden, ist durch das zwischen v. 9 und 10 stehende פ (= פתוחה), welches für v. 10 Beginn einer neuen Zeile fordert, auch äußerlich angezeigt. Der Proph., nachdem er gesagt hat, daß nur göttliches Erbarmen Israels wohlverdiente gänzliche Vernichtung verhütet hat, hält inne. Er hört im Geiste die Einrede seiner Zuhörer. Sie möchten die Anklage, die er eben ausgesprochen, gern als nichtig darstellen, indem sie sich auf ihre genaue Beobachtung des göttlichen Gesetzes berufen. Gegen diesen aus den Herzen der Angeklagten herausgelesenen Selbstverteidigungsgrund erhärtet der Proph. die göttliche Anklage, indem er v. 10. 11 beginnt: *Höret Jahve's Wort, ihr Sodom-Richter, horcht auf die Thora unseres Gottes, Gomorra-Volk! Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve. Satt bin ich der Widderganzopfer und des Mastkälberfettes, und Blut von Farren und Schafen und Böcken mag ich nicht.* Der zweite Anlauf der proph. Rede beginnt wie der erste v. 2 mit שִׁמְעוּ und הַאֲזִינוּ. Der Aufruf zu hören ergeht hier (ganz so wie bei Jesaia's Zeitgenossen Micha c. 3) an die קְצִינִים (v. קָצָה قَضَى *decidere*, mit der Nominalendung *în*, s. *Jesurun* p. 212 ss.) d. i. die Männer entscheidender Autorität, die Oberen im weitesten Sinne und an עַם das ihnen untergebene Volk. Es ist Gottes Erbarmen, daß Jerusalem noch besteht, denn Jerusalem ist πνευματικῶς Σόδομα, wie Apok. 11, 8 mit Bezug auf diese jesaianische

1) Daß צבאות nicht die Heerscharen Israels (so schon R. Jose *Schabuoth* 35b), sondern die Gotte dienstbaren Naturgewalten bezeichnet, meine ich in dem Aufsatz: Der Gottesname Jahve Zebaoth in der Luth. Zeitschrift 1874 S. 217 ff. bewiesen zu haben.

Stelle von Jerusalem gesagt wird. Hoffart, Fleischeslust und Unbarmherzigkeit waren nach Ez. 16, 49 die Hauptsünden Sodoms, in welchen jetzt die Obern Jerusalems und der ihnen untergebene, ihrer würdige Haufe nicht minder stark sind. Aber sie meinen bei Gott gar nicht so schlecht angeschrieben zu sein, weil sie der Thora äußerlich Genüge leisten. Da fordert sie der Proph. auf, die Thora des Gottes Israels zu hören, die er ihnen sagen will; denn die Prophetenschaft ist die berufene Auslegerin der Thora und Verkünderin dessen was in Wahrheit Gottes Wille und Wohlgefallen ist: nicht äußerlicher Cultus, welchem die entsprechende Innerlichkeit fehlt, überhaupt nicht in erster Linie ceremonielle Leistungen, sondern Reinigung von Sünden und aus Gehorsam gegen ihn und mitfühlender Liebe zu den Menschen fließendes Handeln. Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht Jahve. Mit Absicht heißt es לִי אָמַר, nicht אָמַר: es ist das gegenüber der seelenlosen Scheinverehrung, der heuchlerischen Ceremoniengerechtigkeit Israels Gottes fortwährende Rede. Die Menge der זְבָחִים d. i. Tieropfer die sie schlachten hat bei ihm keinen Wert. Da hier der ganze Cultus im einzelnen durchgenommen wird, so scheint זבחים die Schelamim d. i. Fried- oder Communionopfer zu bezeichnen, mit welchen sich nach Art eines Schlachtfestes ein Mahl verband, indem Jahve dem Darbringer Anteil am Genusse des Dargebrachten gewährte. Besser aber faßt man זבחים als Gesamtnamen der blutigen Opfer, welche dann in עֹלוֹת und חֵלֶב besondert werden, denn es sind teils Ganzopfer, welche ganz (obwohl stückweise) auf den Altar kommen und da in Feuer aufgehen, teils solche, von denen nur die Fettstücke mit Ausschluß des Uebrigen dem Altar zufallen, nämlich Sünd- und Schuld- und vornehmlich Schelamimopfer. Von den genannten Opfertieren sind פָּרִים und מְרִיאִים (Mastkälber) Species des בקר, und כָּבָשִׂים und עַתּוּדִים (junge Böcke im Untersch. von שָׂעִיר dem älteren langzottigen Bock, dem Sündopfertiere) nebst dem אַיִל (dem üblichen Ganzopfer des Hohenpriesters, des Stammfürsten und des Volkes an allen hohen Festtagen) sind Species des צאן. Das Blut dieser Opfertiere, wie z. B. der jungen Stiere, der Schafe und Böcke, wurde nach der Vorschrift der Thora beim Ganz- Fried- und Schuldopfer rings um den Altar geschleudert, beim Sündopfer an die Altarhörner gestrichen, an den Altargrund ausgegossen und in einigen Fällen an die Altarwand oder gegen die Geräte des innern Heiligtums gespritzt. Solcher Darbringungen ist Jahve satt und mag keine weiter (die beiden *perff.* von dem was längst und auch dermalen noch so ist). Was Jeremia 7, 22 von den Opfern sagt, daß er sie nie eigentlich gewollt, sagt Jesaia in v. 12 vom Tempelbesuch: *Wenn ihr kommt vor meinem Angesicht zu erscheinen, wer hat dies verlangt von eurer Hand: zertreten meine Vorhöfe?* לַרְאוֹת ist verkürzter *inf. Ni.* für לְהֵרָאוֹת wie Ex. 34, 24. Dt. 31, 11., vgl. die ebenso verkürzten Hiphil-Formen 3, 8. 23, 11., wogegen לְעָשֹׂר Dt. 26, 12 vgl. Neh. 10, 39 = לְעַשֵּׂר wie מְהַלְכִין Dan. 3, 25. 4, 34 = מְתַהַלְכִין. Mit פני ה' ist נִרְאָה der stehende Ausdruck von dem gesetzlichen Erscheinen aller männlichen Israeliten im Tempel an den 3 hohen Festen, dann auch (vgl. Ps. 42, 3. 84, 8) vom Tempelbesuch überhaupt; פָּנַי ist Subjectsbezeichnung beim Passiv (gesehen

w. von Gottes Angesicht), warum aber nicht lieber, da die Präpp. לְ, אֶת, אֶל damit wechseln, *accus. localis:* angesichts (Nägelsb.)? Möglich, daß לֵרָאוֹת hier und Ex. 34, 24. Dt. 31, 11 statt לִרְאוֹת sowie Ex. 23, 15. 34, 20 יֵרָאֶה statt יֵרָאוּ punktiert ist, um den so leicht sinnlich mißzuverstehenden Ausdruck eines Sehens Gottes zu vermeiden (vgl. Ex. 24, 11 LXX ὤφθησαν); jedoch steht 16, 12. 1 S. 1, 22 das *Ni.* in der Perfectform und auch יֵרָאֶה (nicht יִרָאֶה) steht Ex. 23, 17 außer Frage; auch ist „Gottes Antlitz sehen", näml. des in seinem Heiligtum sich offenbarenden, kein der alttest. Religiosität widerstrebender Ausdruck Ps. 11, 7. 27, 4 und in der Mischna heißt das hochfestliche Erscheinen vor Gott unbedenklich רְאִיָּה und רְאִיוֹן (*Chagiga* I, 1. *Pêa* I, 1). Cheyne hält das vermeintlich verwischte רָאָה פני für ein in die Sprache der Offenbarungsreligion übergegangenes Ueberbleibsel der altsemitischen Verehrung Gottes unter sinnlichen Bildern — die Möglichkeit liegt vor, aber es fehlt die Begründung des als wirklich Gesetzten. Die, zu denen Jahve hier durch seinen Proph. redet, besuchen freilich fleißig den Tempel, aber wer hat dies von ihrer Hand d. h. diese Leistung von ihnen verlangt? Jahve gewiß nicht. רְמֹס חֲצֵרָי ist appositionelle nähere Bestimmung des זֹאת. Ihr Erscheinen angesichts seiner hat Jahve nicht verlangt, nämlich dieses geist- und andachtslose Dahertrampen (7, 25. 26, 6. Ez. 26. 11), dieses plumpe *opus operatum,* welches besser unterbliebe, da es die h. Stätten nur entweiht, indem es zwecklos den Fußboden abnutzt. Weil sie was Jahve geboten nicht leisten wie er es geboten, so verbietet er es ihnen geradezu 13ª: *Fahrt nicht fort lügenhaftes Speisopfer zu bringen, Greuel-Räucherwerk ist es mir.* Nur selten bed. מִנְחָה Opfer im allgem. Gen. 4, 3—5. 1 S. 2, 17. 26, 19., hier aber ist wie auch überall bei Malʿachi das Speisopfer gemeint, wie das folgende weiter specialisierende קְטֹרֶת zeigt, welches ohne einen solchen Zusatz wie Ps. 66, 15 sich nicht mit Cheyne nach dem gesetzlichen הקטיר המזבחה (in Rauch aufgehen lassen auf dem Altar) verstehen läßt. Das Speisopfer der Jerusalemer heißt מִנְחַת שָׁוְא (v. שָׁוְא = שָׁאְה wüste s. n. d. F. מָוֶת) als heuchlerisches totes Werk, hinter dem nichts von der Gesinnung, die es scheinbar ausdrückt (vgl. Iob 35, 13). Im zweiten Halbvers übersetzen LXX Hier. Ges. Umbr. Kn. Nägelsb.: Räucheropfer — ein Greuel ist es mir, קְטֹרֶת als Name der täglichen Räucherung auf dem goldnen Altare des *Sanctum* Ex. 30, 8. Aber nirgends, wo die Propheten herzlosen Ceremoniendienst rügen, geschieht des priesterlichen Räucheropfers Erwähnung, und jedenfalls liegt es näher, קטרת nicht als kahlen *casus absol.,* sondern dem *Darga* gemäß, mit dem es bezeichnet ist, als Constructivus zu fassen, und das ist statthaft: קְטֹרֶת Räucherwerk heißt das Speisopfer in Ansehung der sogen. אַזְכָּרָה d. i. seines den dankbaren Darbringer bei Gott in Erinnerung bringenden Teils, den der Priester auf dem Altar verbrannte (was הִקְטִיר אַזְכָּרָתָהּ heißt z. B. Lev. 2, 2 vgl. Jer. 33, 18) und zu dem in der Regel auch Weihrauch 66, 3 gehörte, welcher ganz, nicht bloß ein Abhub, auf den Altar kommt. Das Speisopfer mit seinem Dufte ist nur die Form, in welcher sich Dank für Gottes Segen und Begehren nach seinem Segen, in Gebet empordringend, kundgeben; bei ihnen aber fehlt dieser Inhalt der Form: die Form, mit der sie Gott abgefunden zu haben meinen, ist

leer und deshalb Gotte ein Greuel. Ebenso wenig Gefallen hat Gott an ihrer pünktlichen Beobachtung der Festzeiten 13b: *Neumond und Sabbat, Ausrufen von Festversammlungen — ich vermag nicht Gottlosigkeit und Festgedränge.* Die ersten Objektsbegriffe, logisch regiert von לֹא־אוּכַל (eig. *impf. Ho.* ich bin unbefähigt, unvermögend, näml. zu tragen, was zu ergänzen nach Ps. 101, 5. Jer. 44, 22. Spr. 30, 21), werden zu *casus absoluti,* indem sich das לא־אוכל in אָוֶן וַעֲצָרָה ein anderes Objekt giebt. Wenn drei Dinge aufgezählt werden, fehlt die Copula gern beim dritten und steht nur beim zweiten Dt. 29, 22. Ps. 45, 9. Iob 42, 9. Koh. 7, 26. Anlangend Neumond und Sabbat (was mit חֹדֶשׁ verbunden immer den Wochensabbat bedeutet), überhaupt das am Wochensabbat und hohen Festen nach Lev. c. 23 pflichtmäßige Aus- und Zusammenrufen von Versammlungen der Gesamtgemeine — so erträgt Jahve nicht Festfeier welche mit Ruchlosigkeit beisammen ist. עֲצָרָה (v. עָצַר עצר pressen, zusammendrängen, wov. עָצֶר Zusammenschluß, von einem bestimmten Zeitpunkt oder einer geschlossenen Gesamtheit) ist Synon. zu מִקְרָא wie Jo. 1, 14 vgl. 2 K. 10, 20 zeigt, zu dem es sich ähnlich verhält wie πανήγυρις zu ἐκκλησία[1], und אָוֶן (v. אוּן hauchen) ist die sittliche Schlechtigkeit als gänzliche Abwesenheit dessen was bei Gott Wesen und Wert hat. Absichtlich stellt der Proph. gerade diese beiden Namen zusammen. Dichtgedrängte Festversammlung und innerliche wüste Leere der Versammelten — ein Widerspruch, den Gott nicht ertragen kann. In v. 14 giebt er seinem Widerwillen einen noch stärkeren Ausdruck: *Eure Neumonde und eure Festzeiten hasset meine Seele, sie sind auf mir worden zur Bürde, ich bin müde des Tragens.* Wie die נֶפֶשׁ des Menschen als das Band seines Geistes- und Leibeslebens zwar nicht das Prinzip, aber der Ort ist, wo er gleichsam den Zirkel seines Selbstbewußtseins einsetzt, um den Gesamtinhalt seines Wesensbestandes zum Ichgedanken zusammenzufassen, so ist nach einer vom gottesbildlichen Menschen entnommenen Bezeichnung die נפשׁ Gottes das Centrums seines, wie נַפְשִׁי besagt, von Selbstbewußtsein eingekreisten und durchdrungenen (personierten) Wesensbestandes, und was also Gottes נפשׁ haßt (vgl. Jer. 15, 1) oder liebt (42, 1), das haßt oder liebt er in der tiefsten Innerlichkeit und im ganzen Umfange seines Wesens (Psychol. S. 218). So haßt er die Feiertage die man in Jerusalem begeht sämt und sonders: die Monatsanfänge und die מֹעֲדִים Hochfeiertage (hier wie Ezr. 3, 5 von sämtlichen Festen, an denen oder deren feierlichsten Tagen מקרא קדשׁ stattfand) im Monatsverlaufe. Diese sind auf ihm, dem Tragenden, schon seit lange geworden לָטֹרַח (mit *Kamez* nach Ges. § 102, 2c) zur Bürde (טרח syn. מַשָּׂא Last Dt. 1, 12), er kann sie nicht mehr ertragen: seine Langmut ist solchen Gottesdienstes müde, נִשְׂא (bei Jesaia auch 18, 3 für שְׂאֵת oder שֵׂאת und hier für לָשֵׂאת) hat die genannten Festbegehungen zum Obj.

1) In der Sprache des Gesetzes heißt der Schlußtag des Laubenfestes (Lev. 23, 36. Num. 29, 35) und der siebente Tag des Mazzothfestes (Dt. 16, 8) עצרת, nicht v. עצר *cohibere, claudere,* sondern *constipare* (vgl. Jer. 9, 1).

Wie die Mannigfaltigkeit der Oblationen, so setzt diese Mannigfaltigkeit der heiligen Zeiten (vgl. Hos. 2, 13) das Dasein einer entsprechend inhaltreichen Thora voraus. — Ihre Selbtgerechtigkeit, sofern sie sich auf Opfer und Festfeier steift, ist nun zuschanden gemacht; in v. 15 wird das letzte innerste Bollwerk des scheinheiligen Volkes zerstört: *Und wenn ihr ausbreitet eure Hände, verhüll' ich meine Augen vor euch; wenn ihr des Betens noch so viel macht, ich höre nicht — eure Hände sind Blutes voll.* Auch ihr Gebet ist Gotte ein Greuel. Das Gebet ist etwas Gemeinmenschliches: es ist der zwischen Gott und Menschen mittlerisch eintretende Dolmetsch religiöser Gesinnung, es ist das geistliche Opfer. Die Thora gebietet das Gebet nicht, sie enthält außer Dt. c. 26 keine Gebetsformulare, das Beten ist dem Menschen als solchem so natürlich, daß es für diese Grundbethätigung des Verhältnisses zu Gott keiner Vorschrift bedarf. Darum kommt der Proph. auf das Gebet zuletzt, um ihre Scheingerechtigkeit, welche bis auf diese letzte Grundlage faul ist, auf ihr Nichts zurückzuführen. פָּרַשׂ (= ܦܪܣ فرش) oder *Pi.* פֵּרֵשׂ כַּפַּיִם (25, 11 vom Schwimmen), hier mit *i* statt *e* in geschlossener Silbe wie 25, 1. 52, 12 u. ö., ist der Gestus des Beters welcher die Hände ausbreitet (die Hände brechen = ringen bed. die RA nirgends) und ausgebreitet gen Himmel oder nach dem Allerheiligsten des Tempels emporstreckt und zwar (wie im Gefühl der Leere und Bedürftigkeit und im Verlangen nach Empfangen göttlicher Gabe) die inneren Handflächen כַּפַּיִם (vgl. *tendere palmas* z. B. bei Virgil *Aen.* 12, 196 *tenditque ad sidera palmas*), obwohl damit oft genug auch יָדַיִם wechselt. Wenn sie mit so flehentlichen Geberden vor ihm stehen oder liegen, so verhüllt Jahve seine Augen d. h. seine Allwissenheit mag nichts davon wissen, und wenn sie noch so viel und lange beten (גַּם כִּי *etiamsi*, vgl. das einfache כִּי Jer. 14, 12) — er ist dagegen wie taub. Man erwartet nun ein כִּי des Grundes, aber je erregter der Sprecher, desto kürzer und verbindungsloser die Rede. Der Plur. דָּמִים bez. immer ausgeflossenes, bes. gewaltsam verströmtes Menschenblut und dann auch die Blutthat und Blutschuld selbst; der Plur. geht weder auf die Masse noch auf die einzelnen Tropfen, es ist gleicher Plur. des Produkts wie חִטִּים, עֵצִים u. dgl. Gewichtvoll steht das furchtbare דמים vor seinem Regens מָלֵאוּ, welches auf viele begangene Mordthaten und dem Morde gleiche Gewaltthaten deutet. Nicht als ob wirklich Blut an ihren zum Gebet ausgestreckten Händen klebte, aber vor Gott, dem kein Schein das Wesen der Dinge verhüllt, triefen sie von Blut, wenn auch noch so rein gewaschen. Die Einsprache des Volkes gegen die göttliche Anklage ist nun v. 11—15 negativ erhärtet: ihren werkgerechten und mit ungerechten Werken bis zum Morde besudelten Gottesdienst mag Jahve nicht. Die göttliche Anklage wird hierauf v. 16—17 auch positiv erwiesen, indem der falschen Gerechtigkeit der Angeklagten, auf die sie pochen, die wahre entgegengesetzt wird, die ihnen mangelt. Die vernichtende Rüge wandelt sich hier in mahnende Aufforderung und es kündigt sich schon die Liebe an, die hinter dem Zorne geborgen ist und ihn gern durchbrechen möchte. Es sind acht Ermahnungen. Die ersten drei gehen auf Entfernung des Bösen, die andern

fünf auf Ausübung des Guten. Die ersten drei v. 16 lauten: *Waschet reiniget euch; entfernt die Schlechtigkeit eurer Thaten aus dem Sehbereich meiner Augen; hört auf schlecht zu handeln.* Das ist nicht bloß ein Fortschritt vom bildlichen Ausdruck bis zum eigentlichsten, es ist auch ein Fortschritt im Ausgesagten selber. Die erste Ermahnung verlangt vorerst und vor allem Reinigung von den vergangenen Sünden durch gesuchte und erlangte Vergebung. הֵחָצוּ von רָחַץ in der häufigen medialen Bed. λούεσθαι und הִזַּכּוּ mit dem Ton auf *ult.* nicht *Ni.* von זָכָךְ, da die *1 plur. imper. Ni.* der Vv. ע״ע gewöhnlich und natürlich den Ton auf *penult.* hat (s. 52, 11. 17, 10), sondern *Hithpa.* von זָכָה für הִזְדַּכּוּ mit gleicher Assimilation des präformativen ת wie in dem *Hithpa.* אִרְּמָם (= *erromām*) 33, 10. Dem Unterschiede der beiden Synonyma gemäß (sich waschen, sich läutern) ist das erstere auf die große Buße des sich Bekehrenden, das letztere auf die tägliche Buße des Bekehrten zu beziehen. Die zweite Ermahnung verlangt, daß sie sich in das Licht des göttlichen Angesichts stellen und die den reinen Augen Hab. 1, 13 unerträgliche Schlechtigkeit ihrer Thaten wegschaffen; sie sollen das Laster, zu welchem die Thatsünde bei ihnen erstarkt ist, niederringen, daß es endlich ganz verschwindet; נֶגֶד bed. seinem Wurzelbegriff nach (v. נגד נֹגַד erhaben s. *opp.* غار eingedrückt, eingesunken s.) Hervorragung (vgl. arab. *négd* hochgelegenes weithin sichtbares Land), Augenfälligkeit, Offensichtlichkeit, so daß also מִנֶּגֶד eig. s. v. a. *e conspectu* wie נֶגֶד *in conspectu* ist; über מֵעֲלַל (v. עָלַל verw. עָלָה über etw. kommen, darauf einwirken) s. zu 3, 4. Die fünf auf Ausübung des Guten gehenden Ermahnungen v. 17: *Lernt Gutes thun, nehmt euch an des Gerichts, bringt zurecht den Gewaltthätigen, sprecht der Waise Recht, führet der Witwe Sache.* Die erste Ermahnung ist die grundlegliche: sie sollen Gutes thun lernen — eine schwere Kunst, in der man nicht schon durch gute Vorsätze zum Meister wird; der *inf. absol.* הֵיטֵב ist das accusativisch gedachte Obj. zu לִמְדוּ; ebenso vertritt הָרֵעַ v. 16 (wofür es auch לְהָרֵעַ heißen könnte) die Stelle des Obj. — ein nicht seltener nominascierender Gebrauch dieses Infinitivs 7, 15 f. 42, 24. 57, 20. Jer. 9, 4. Daß nun aus dieser Wurzelermahnung vier Zweigermahnungen hervorgehen, welche die Rechtspflege betreffen, erklärt sich daraus, daß kein anderer Prophet ein so scharfes Augenmerk auf Staat und Gerichtswesen hat, wie Jesaia. Er unterscheidet sich dadurch von seinem jüngeren Zeitgenossen Micha, dessen Charakter mehr allgemein ethisch ist, der Jesaia's dagegen allseitig politisch. Daher die Ermahnungen: befleißigt euch des Gerichts; דָּרַשׁ sich einer Sache mit Eifer und Sorgfalt hingeben. Sodann: bringt auf rechten Weg den Gewaltthätigen. So ist zu übersetzen; denn חָמוֹץ (v. חָמַץ scharf von Geschmack, grell von Aussehen, heftig, ungestüm von Gemütsart s.) kann nicht wohl den Vergewaltigten, in seinem Rechte Gekränkten bed., wie die meisten Alten übers. (z. B. LXX ἀδικούμενον, Trg. דַּאֲנִיס *qui oppressus*). Zwar kann die Form קָטוֹל zuständliche Bed. haben, die sich der passiven als Steigerung an die Seite stellt, wie חָגוֹר mit einem Gürtel versehen im Verh. zu חָגוּר gegürtet zeigt (Plur. חֲגוֹרֵי Ez. 23, 15), aber häufiger hat sie eigenschaftlich activen Sinn

wie חָסוֹן 31[a]. בָּגוֹד Jer. 3, 7. 10. עָשׁוֹק Jer. 22, 3 und das Kamez ist dann unveränderlich (Fem. בָּגוֹדָה) nach Art der arab. Form فاعول (*fâʿûl*). Diese Bed. hat sie hier, denn das *Pi.* אִשֵּׁר bed. weder glücklich machen noch kräftigen (wonach Luzz. *rianimate chi è oppresso*) — letzteres auch im Talm. nicht, vielmehr: bekräftigen, ratificieren — sondern etw. glücklich preisen (denominativ von אַשְׁרֵי wie μακαρίζειν), was hier keinesfalls paßt, oder wie 3, 2. 9, 15 vgl. Spr. 23, 19: auf den geraden Weg führen oder: machen daß jemand die gerade Richtung einhält. So wird also חָמוֹץ steigernde Benennung des חוֹמֵץ Ps. 71, 4 d. i. des Gewaltthätigen, Rücksichts- und Lieblosen sein; אַשְּׁרוּ חָמוֹץ fordert, daß man diesen in die Bahn des Rechts einweise: der Ausdruck lautet nicht sowohl auf Strafe und Unschädlichmachung wie Ps. 72, 4., als auf Zurechtbringung und Besserung.[1] Nun folgen zwei Ermahnungen, die Witwen und Waisen betreffend; Witwen und Waisen sind neben dem Fremdling die unter ganz besonderer Obhut stehenden Schützlinge Gottes und seines Gesetzes z. B. Ex. 22, 21 vgl. 20: sprecht Recht der Waise — שָׁפַט wie Dt. 25, 1 kurz für שָׁפַט מִשְׁפַּט פ' — denn kommt es nicht einmal zur Entscheidung und zum Urteilsspruch in ihrer Sache, so ist das, da nicht einmal Form und Schein des Rechts gewahrt sind, die allerschreiendste Ungerechtigkeit. Führt der Witwe Sache; רִיב mit Objektsacc. der Person wie nur noch 51, 22., kurz für רִיב רִיב פ' die Streitsache jemandes durchstreiten. So ist denn der Selbstverteidigungsgrund in den Herzen der Angeklagten negativ und positiv zurückgewiesen. Sie sind niedergedonnert und beschämt. Die v. 10 angekündigte תּוֹרה ist ihnen gepredigt. Der Proph. hat die Hülsen ihrer toten Werke hinweggeworfen und den gemeinmenschlichen allgemein sittlichen Kern der Thora enthülset. Im Zorne hat Jahve wider sein Volk das Wort ergriffen. Aber in den Ermahnungen v. 16 f. regte sich schon seine Liebe. Diese Liebe, die nicht Israels Untergang, sondern innere und äußere Rettung will, bricht jetzt hindurch v. 18: *So kommt denn und lasset uns miteinander rechten, spricht Jahve —: Wenn eure Sünden hervorgehn wie Scharlachzeuge, wie Schnee sollen sie weiß werden; wenn sie rot sind wie Karmesin, wie Wolle sollen sie hervorgehen.* Cheyne übers.: *let us bring our dispute to an end* und interpretiert so das Erbieten der freien Gnade hinweg, aber ohne die Möglichkeit jener Uebers. zu begründen. Auch Wellh. (Skizzen I, 51) beseitigt es, indem er 18[b] als Frage faßt: wenn . . sollten sie weiß werden? Aber wo die Annahme solcher Fragen ohne Fragwort nicht notwendig ist, ist sie immer ein sehr precärer Notbehelf, und das *Hi.* הוֹכִיחַ kann zwar ‚entscheiden' bed., aber נוֹכַח nicht: einen Rechtsstreit zu Ende bringen, sondern einen Rechtsstreit mit einander führen Iob 23, 7., nachbibl. הִתְוַכֵּחַ, syn. נִשְׁפַּט 43, 26. In diesem Rechtsstreit wird sich herausstellen, daß auf Jahve's Seite keinerlei Schuld vorliegt, daß aber die Gerechtigkeit, welche Israel für sich geltend machen könnte, nichts als Scheingerechtigkeit und diese Scheingerechtigkeit, recht besehen,

1) Instructiv für den Wortbegriff ist dies, daß nach *Joma* 39[b] ein Mensch, der nicht bloß sein Erbteil, sondern auch das des andern an sich gerissen hatte, lebenslänglich den Spitznamen בן חמצן führte.

bluttriefende Ungerechtigkeit ist. Daß die Untersuchung kein anderes Ergebnis haben kann, als eben dieses, wird vorausgesetzt. So ist also Israel des Todes schuldig. Aber Jahve will mit Israel nicht nach seiner vergeltenden Gerechtigkeit handeln, sondern nach seinem freien Erbarmen (vgl. den Ausdruck des *solâ gratiâ* 43, 25 und dazu Mi. 7, 18 f.). Er will ihm die Strafe erlassen und die Sünde nicht allein ansehen als wäre sie nicht, sondern sogar in ihr Gegenteil verwandeln. Die hochroteste Sünde soll durch seine Gnade zum reinsten Weiß werden. Ueber die beiden *Hi.* der Farbe s. Ges. § 53, 2., wo als Bed. früher angegeben war: eine Farbe annehmen, vielmehr: eine Farbe ausstrahlen, nicht *colorem accipere,* sondern *colorem dare.* שָׁנִי bed. Hell- oder Hochrot v. שָׁנָה = שנא glänzen, nicht δίβαφον v. שָׁנָה zweimal thun und zwar färben, denn die doppelte Färbung ist beim Purpur, nicht aber beim Carmesin erweislich; שָׁנִים (vgl. zu Spr. 31, 21) sind nicht zweimal gefärbte, sondern mit שָׁנִי glänzendem Rot gefärbte Stoffe. תּוֹלָע (hier und Thren. 4, 5) Wurm = Wurmfarbe ist Name eben desselben Farbstoffs: des von dem Coccus-Insect der *quercus coccifera* und auch anderer Pflanzen gewonnenen Carmesins, des *color coccineus.* In den mittleren Bb. des Pentateuchs heißt der Farbstoff תולעת שני und wo so gefärbte Wolle in Betracht kommt wird שָׁנִי תולעת gesagt (Lev. c. 14. Num. c. 19); auch hier bei Jes. wie Spr. 31, 21 sind שנים Scharlachzeuge, Plur. von dem so wie 2 S. 1, 24. Jer. 4, 30 gebrauchten Sing., welchem in gleichem Sinne תולע (wurmfarbiges Zeug) an die Seite tritt.[1] Hier. übersetzt richtig, Luther aber hat, damit es volksfaßlicher laute: Rosinfarbe (*rôsîn* = rosenrot); das Rot der Rose stellt zwar alle Nuancen des Rot von Blaßrot zu Dunkel- und fast Schwarzrot bis Feuerrot dar, aber die Rose paßt nicht in den vorliegenden Zus. Daß das Werk der Gnade welches Gott verheißt als Wandlung aus Rot in Weiß dargestellt wird, hat nicht minder tiefen Grund in der Farbensymbolik, wie wenn in der Apokalypse die Gewänder der Heiligen glänzend weiß sind 19, 8., das Gewand Babylons dagegen purpurn und scharlachen 17, 4. Rot und zwar Scharlach d. i. Hochrot oder Gelbrot ist die Farbe des Feuers, des Zorns und deshalb auch der Sünde, Weiß die Farbe des Lichts, der Gnade, der Gerechtigkeit und Heiligkeit. Weiß und Scharlach verhalten sich wie Licht und Feuer. Feuerrot ist die Farbe der Sünde als des selbstischen, gierigen, leidenschaftlichen Lebens, welches sich selbst sucht und aus sich herausgeht, um zu verderben; rot heißt die Sünde als den Menschen verzehrende und, wenn sie ausbricht, auch den Mitmenschen verzehrende Glut. Sünde und Gottgefälligkeit, Zorn und Liebe oder Gnade verhalten sich nach biblischer Anschauung wie Feuer und Licht, also wie Rot und Weiß, oder auch wie Schwarz und Weiß, denn Rot ist die Farbe des aus der Finsternis aufleuchtenden und in sie zurückgehenden Feuers, während das Weiß ohne alle Beimischung von Finsternis den reinen absoluten Triumph des Lichtes

1) Der nur beim Chronisten vorkommende jüngere Name (vom pers. *kirm kirim* Wurm) ist כַּרְמִיל, romanisch *carmin, carminio,* s. meinen Aufsatz über die roten Farbstoffe in DMZ XVII, 676 ff. und den Art. „Farben in der Bibel“ in der Theol. RE IV, 495 nebst meinem „Iris. Farbenstudien und Blumenstücke“ 1888.

darstellt. Was wir hier bei Jesaia lesen ist eine tiefbedeutsame Versinnbildung des Rechtfertigungsakts. Jahve erbietet sich Israel zu einer *actio forensis*, aus welcher es, obschon es um seiner Sünden willen den Tod verdient hat, gerechtfertigt aus Gnaden hervorgehen soll. Die Gerechtigkeit, weiß wie Schnee und Wolle, womit Israel hervorgeht, ist eine Gabe, welche, ohne durch eine gesetzliche Leistung bedingt zu sein, ihm zu eigen wird aus purlautrem Erbarmen. Nachdem aber Israel durch einen solchen Gnadenakt *in integrum* restituiert ist, handelt es sich allerdings um Leistungen Israels, aber diese sind nicht die Vorbedingung der verheißenen Wandelung (Cheyne), sondern ihre in Aussicht genommene sittlich notwendige Folge. Je nachdem Israel die dargebotene Gnade ergreift und ihr gemäß weiterhin handelt, entscheidet Jahve Israels Zukunft v. 19. 20: *Werdet ihr einwilligen und gehorchen, so sollt ihr das Gute des Landes essen; werdet ihr euch weigern und widerstreben, so sollt vom Schwerte ihr gegessen werden, denn der Mund Jahve's hats geredet.* Wenn sie auf den Akt der Gnade, die Gott ihnen anbietet, eingehen und diese Erledigung von Sündenschuld annehmen, so liegt dann freilich vor den Gerechtfertigten wieder aufs neue Segen und Fluch, wie schon die Thora beide verkündigt, vgl. zu 19^b Dt. 28, 3 ff. Lev. 26, 3 ff. und zu 20^b die Drohung des Racheschwertes Lev. 26, 25. Die Verheißung lautet auf Essen, nämlich des Genusses der heimatlichen Güterfülle טוּב, also festes und friedliches heimisches Wohnen; denn Gegenstand der Reinigung von Sünden ist hier nicht wie Ps. 51 eine Person, sondern das Volk; Gegens. ist der Fluch nicht des Essens des Schwertes (vgl. arab. *aṭʿama es-sêfa* jem. das Schwert zu essen geben = ihn töten), wonach Aug. Müller § 419 übers.: ihr werdet verzehren gemacht werden das Schwert, sondern (wie אֻכַּל auch sonst reines, nicht causatives Passiv des Kal ist) wie Ges. § 143, 2: vom Schwerte werdet ihr verzehrt w.; חֶרֶב ist Acc. der Weise im Sinne des Mittels (*acc. instrumentalis*) wie Ps. 17, 13. 14.; so ohne Gen. oder Adj. oder Suff. stehend, wie z. B. auch Ex. 30, 20., ist dieser adverbiascierende Acc. selten, hier eine Kühnheit, die sich der Proph., statt חרב תאכלכם zu sagen, zu Gunsten der Paronomasie gestattet. In den Bedingungssätzen folgen auf die zwei Imperfecta zwei Perfecta (vgl. die unserer abendländischen conformere Ausdrucksweise Lev. 26, 21), inwiefern sowohl *oboedire* als *rebellare* die Folge eines Willensaktes ist: wenn ihr wollen werdet und infolge dessen höret . . wenn ihr euch weigern werdet und euch widerspenstig zeigt: es sind also eigentliche *perff. consecutiva.* אָבָה, sonst 52 Mal mit לֹא oder in negativer Frage Iob 39, 9., nur hier im positiven Sinne, viell. um mit טוּב zusammenzuklingen wie תְּאָבְלוּ mit תֹּאכְלוּ.

Mit v. 21 beginnt die zweite Hälfte der Rede, sie beginnt wie die erste mit Klage Gottes über den Abfall seines Volkes. Der Piska hinter v. 20 entspricht eine lange Pause im Innern des Sprechers. Wird Israel den Heilsweg der ihm auf neuen Gehorsam hin dargebotenen Sündenvergebung betreten, und wird es also auf diesem Wege zurückgebracht werden können? Einzelne vielleicht, aber nicht die Gesamtheit. Darum wird die göttliche Rede nun zu wehmütiger Klage. Eine so friedliche Lösung der Disharmonie zwischen Jahve und seinen Kindern ist nicht zu hoffen. Jerusalem ist all-

zutief entartet v. 21: *Wie ist sie zur Metze worden·die getreue Burg, sie, die Rechtes volle, in welcher Gerechtigkeit übernachtete und nun — Mörder!* Es ist der Ton der Elegie קִינָה, welcher hier angestimmt wird. אֵיכָה (eig. ‚wie so', denn אֵי giebt demonstrativen Wörtern fragende Bed.), nur selten das daraus abgekürzte אֵיךְ, ist Ausdruck klagender Verwunderung. Diese längere seufzerartigere Form ist ein Stichwort der קִינָה, wie denn die jeremianischen Klagelieder mit אֵיכָה beginnen und אֵיכָה heißen, wogegen das spöttisch klagende אֵיךְ ein Stichwort des מָשָׁל ist z. B. 14, 4. 12. Mi. 2, 4. Von diesem tonangebenden אֵיכָ aus lautet alles so weich, so voll, so monoton, so gedehnt und langsam, wie es der Elegie eigen ist. Daß auch solche durch Verlängerung erweichte Formen, wie מְלֵאָתִי für מָלְאָה (s. über das sogen. *Chirek compaginis* die Einleitung zu Ps. 116), der Elegie eignen, sieht man gleich aus dem ersten V. der Klagelieder, welche mit dem von Jesaia dargereichten elegischen Grundton beginnen. Jerusalem war vordem קִרְיָה נֶאֱמָנָה eine treue d. i. unwandelbar an dem Bündnis Jahve's mit ihr (vgl. Ps. 78, 37) festhaltende Stadt. Dieses Bündnis war ein Ehebündnis; sie hat es gebrochen und ist dadurch zur זוֹנָה geworden — eine prophetische Anschauung, die schon im Pentat. keimhaft enthalten ist, indem da Israels Verehrung der Götzen eine Hurerei hinter diesen her genannt wird z. B. im Gesetz der zweiten Tafeln Ex. 34, 16 und Num. 14, 33 eloh. (im Ganzen an sieben Stellen), vgl. Ps. 16, 4. 73, 27. Es ist aber nicht bloß der grobäußerliche Götzendienst, welcher die Gemeinde Gottes zur זוֹנָה macht, sondern der Abfall des Herzens, wie immer er sich äußern möge, weshalb auch Jesus das Geschlecht seiner Zeit trotz des pharisäisch strengen Jahvecultus γενεὰ μοιχαλὶς nennen kann. Denn die Grundlage jenes eheartigen Verhältnisses war, wie unser V. zeigt, Recht und Gerechtigkeit im weitesten Sinne: מִשְׁפָּט d. i. dem positiv kundgewordenen Gotteswillen entsprechende Rechtsverwirklichung und צֶדֶק d. i. ein durch ihn normierter rechtbeschaffener Zustand, eine nach ihm sich richtende rechtschaffene Handlungsweise (versch. von dem mehr eigenschaftlichen צְדָקָה). Solchen Rechtes war Jerusalem ehedem voll, und nicht bloß wie ein eiliger Gast war Gerechtigkeit in Jerusalem, sondern sie, die von oben kommende, hatte dort ihren bleibenden Wohnsitz aufgeschlagen, sie weilte dort Tag und Nacht (לָלִין), als wär' es ihre Heimat. Der Proph. hat bei dem Ehedem die Zeiten Davids und Salomo's im Sinne, bes. Josaphats, welcher (etwa 150 J. vor Jesaia's Auftreten) die seit den letzten J. Salomo's und seit Rehabeam und Abia verfallene Rechtspflege, auf welche Asa's Reformation sich nicht erstreckt hatte, wiederherstellte und ganz neu im Geiste der Thora organisierte. Was von Josaphats Einrichtungen unter seinen drei gottlosen Nachfolgern verfiel, mag vielleicht der Hohepriester Jojada unter Joas wieder aufgerichtet haben, aber schon in der zweiten Hälfte von Joas' Regierung geriet die Rechtspflege wieder in den greulichen Verfall, in welchem sie sich, wenigstens verglichen mit der Zeit David-Salomo's und Josaphats, selbst zu Jesaia's Zeit noch befand. Auf וְעַתָּה, den Ausdruck des Contrastes, häuft sich die ganze Wucht der Klage. In correkten Codd. und Ausgaben (z. B. Brescia 1494) hat מְשַׁפֵּט nicht *Zakef*, sondern *Rebia* und

בה, welches *Zakef* haben sollte, hat wegen der Kürze des folgenden Satzgliedes *Tifcha*. So hebt sich die Aussage über den ehemaligen Zustand von der über den jetzigen gehörig ab. Ehedem Gerechtigkeit, jetzt מְרַצְּחִים Mörder und zwar, im Unterschiede von רֹצְחִים, Mörder von Profession, die eine Bande bilden, wie König Ahab und sein Sohn Joram 2 K. 6, 32. Der Abstand ist so schroff als möglich; denn Mord ist der äußerste Gegensatz der Gerechtigkeit, ihre schreiendste Verletzung. Von der Stadt insgemein wendet sich die Klage zu den Obern, zunächst im Bilde v. 22: *Dein Silber ist zu Schlacken worden, dein Zechtrank verschnitten mit Wasser.* Es ist das die Grundstelle zu den Bildreden bei Jer. 6, 27 ff. und Ez. 22, 18—22. Das Silber כֶּסֶף ist ein Bild der Fürsten und Herren in Betracht des mit ihrem Geburts- und Standesadel verbundenen Gesinnungsadels, denn das Silber, das gediegene, ist ein Bild alles Edlen und Lautren, es ist die Reinheit des Lichts welche sich darin wie im Weiß des Byssus und der Lilie darstellt. Die Fürsten und Herren besaßen früher die Tugenden, welche zusammen lateinisch *candor animi* genannt werden, die Tugenden des Edelmuts, der Leutseligkeit, der Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit; jetzt ist dieses Silber geworden לְסִיגִים zu solchen unedlen Metallen, welche vom Silber durch Schmelzung ausgeschieden (abgetrieben) werden (סִיג *pl.* סִיגִים, סְגִים, סְגִים v. סוג *recedere* der Schmelzabgang, die Schlacke, vgl. Spr. 25, 4. 26, 23). Ein zweites Bild vergleicht die Hohen des alten Jerusalem mit סֹבֵא edlem Wein wie Zecher ihn lieben — was dieses Wort (v. סָבָא zechen, arab. سباء Wein zum Verzechen kaufen) zu Jesaia's Zeit, vgl. auch Nah. 1, 10, im gebildeten Sprachgebrauch bedeutet haben muß. Dieser reine starke köstliche Wein ist jetzt mit Wasser verschnitten (*castratum* nach Plinius' Ausdruck in der *hist. natur.*, vgl. *jugulare Falernum* bei Martial I, 18) oder beschnitten (wie wir sagen „getauft") d. h. durch dieses Plus ist seine Kraft und sein Duft auf ein Minus herabgesetzt. Die Gegenwart ist nur Schlacke und Schatte der Vergangenheit. Der Proph. deutet in v. 23 sich selbst (wie z. B. Hosea in 13, 15): er wiederholt das Gesagte unverblümt: *Deine Vorgesetzten sind Widersetzliche und Diebsgesellen, ein jeder liebt Geschenke und jagt Bezahlungen nach, die Waise richten sie nicht und der Rechtsstreit der Witwe hat nicht Zugang zu ihnen.* Mit je zwei Worten wird die ganze verächtliche Gemeinheit der שָׂרִים Volksobern bezeichnet; mit dem alliterierenden סוֹרְרִים im Verhältnis zu Gott: Widerspenstige, Störrige und mit חַבְרֵי גַּנָּבִים im Verh. zu Menschen: Genossen von Dieben, indem sie sich durch Geschenke von geraubtem Gute zur Connivenz gegen die Diebe und zur Ungerechtigkeit gegen die Beraubten erkaufen lassen. Solche Bestechungen nehmen sie und zwar כָּלוֹ seine, des Fürstenstandes, Gesamtheit d. i. jeder Einzelne davon (כָּלוֹ mit neutrischem Suff., synon. הַכֹּל alle) nicht allein gern an (אֹהֵב), sie gehen sogar darauf gierig aus (רֹדֵף). Nicht שְׁלֹם ists, wonach sie jagen (Ps. 34, 15), sondern שַׁלְמֹנִים Entgeltungen, Bezahlungen, Vergütungen (vgl. שִׁלּוּם Mi. 7, 3), also nicht Friede, sondern Befriedigung ihrer Habsucht und Parteilichkeit. So steht es um Jerusalem. Den in v. 18 ihm eröffneten Weg der Gnade wird es schwerlich gehen. Darum wird sich Jahve eines anderen Mittels

der Zurechtbringung bedienen v. 24: *Darum Spruch des Herrn, Jahve's der Heerscharen, des Starken Israels: Weh' ich werde mich letzen an meinen Widersachern und will mich rächen an meinen Feinden.* Rettung durch Gericht hindurch ist noch das einzige Besserungs- und Erhaltungsmittel der Gemeinde, die sich nach Jerusalem nennt. Darum לָכֵן will Jahve seiner Heiligkeit Genüge thun und Jerusalem richterlich sichten. Eine solche Häufung von Gottesnamen wie hier findet sich sonst nirgends bei Jesaia vgl. 19, 4. 3, 1. 10, 33. 16. 3, 15. Mit drei Namen welche Gottes unwiderstehliche Allmacht bezeichnen wird der unwiderrufliche Beschluß des Sichtungsgerichts besiegelt. אֲבִיר יִשְׂרָאֵל stammt mit Vertauschung des Volksnamens aus Gen. 49, 24. Dem tiefernsten Pathos der Rede entspricht auch das statt אָמַר hier gebrauchte נְאֻם v. נָאַם (mischnisch נוּם) verw. נָהַם arab. نأم leise reden, stöhnen, نم dumpf flüstern[1] (vgl. نمس geheimhalten u. s. w.); diese Vv. bezeichnen alle ein dumpfes hohles Dröhnen, נְאוּם also das bedeutsam heimlich, feierlich leise Gesprochene. Das Wort kommt nur in genitivischer Verbindung vor mit folgendem sprechendem Subject, bes. נְאֻם ה', immer einen Nominalsatz bildend (Ausspruch Jahve's ist's = Jahve spricht), zuerst Gen. 22, 16., in den Weissagungsschriften schon bei Obadia und Joel, am häufigsten bei Jeremia und Ezechiel, gewöhnlich am Schlusse des Satzes oder parenthetisch in dessen Mitte, selten, wie hier und 56, 8 (s. zu Ps. 110, 1), zu Anfang. Der Ausspruch beginnt mit הוֹי, in den beschlossenen Zornausbruch mischt sich der Schmerz des Mitleids. Neben dem *Ni.* נִנָּקֵם מִן *ulcisci ab aliquo* steht das wurzelverw. *Ni.* נִנָּחֵם eig. *se consolari,* dieses mit *ĕ,* jenes nach der Weise des sogen. assyrischen Punctationssystems mit *i* beim Präformativ, was auch sonst nicht selten vorkommt z. B. Gen. 16, 2. 21, 24. Num. 23, 15. Ez. 20, 36. 1 S. 12, 7.; Jahve will sich Linderung verschaffen von seinen Feinden her, indem er den Zorn der ihn bisher beschwert hat an ihnen ausläßt (Ez. 5, 13). So nennt er die Masse Jerusalems jetzt bei ihrem rechten Namen. Worin die Rache besteht, zu der Jahve innerlich gedrungen ist, sagt v. 25: *Und will meine Hand über dich bringen und werde ausschmelzen wie mit Laugensalz deine Schlacken und will hinwegschaffen all deine Bleistücke.* So lange Gott jemandes Thun oder Leiden ruhig geschehen läßt, ruht seine Hand d. i. sein Handeln; הֵשִׁיב יָד mit folg. עַל bezeichnet die Zukehr der bis dahin ruhenden Hand entweder zu strafrichterlicher (Am. 1, 8. Jer. 6, 9. Ez. 38, 12. Ps. 81, 15) oder auch, aber nur selten, zu rettender (Zach. 13, 7) Bethätigung an dem Genannten; hier ist eine Bethätigung an Jerusalem gemeint, in welcher Strafe und Heil gemischt sind, die Strafe als Mittel, das Heil als Endzweck. Jahve's Eingreifen wird einer Schmelzung verglichen, welche nicht Jerusalem, wohl aber die Gottlosen in Jerusalem hinwegtilgen wird. Diese werden mit Schlacken oder schlackigen Erzen und, weil bei aller Silbergewinnung Blei abgetrieben wird, mit solchen

1) Das davon gebildete *nemmâm* bed. sowohl den Ohrenbläser als die Duft aushauchende Blume.

beigemischten Bleiteilen verglichen, welche Jahve schnell und gründlich ausscheiden wird כַּבֹּר gleich dem Laugensalze, *comparatio decurtata* für: gleich wie mit Laugensalze. בְּדִילִים (v. בָּדַל scheiden) sind nämlich die Teile des das Silber in sich enthaltenden *stannum* oder Bleies (Bleiglanzes)[1], welches, da alles unedle Metall sich vom edlen dadurch unterscheidet, daß es verbrennbar (oxydierbar) ist, mittelst Schmelzung ausgeschieden wird. Sowohl בֹּר d. i. aus Holz- und überh. Binnenpflanzen-Asche gewonnenes kohlensaures Kali (Potasche) als נֶתֶר d. i. mineralisches oder aus Pflanzen gewonnenes kohlensaures Natron oder Soda, in Wasser gelöst (s. Spr. 25, 20), wurde von alters her, wenn man ein Metall aus seinem Erz gewinnen wollte, als sogen. Flußmittel (Fluß) zur Beschleunigung des Schmelzungprozesses verwendet. Die Conj. בכר (בְּכִּוּר) ‚im Schmelztiegel' ist also überflüssig. Da die so verbildlichte Bedrohung Jerusalems nicht auf Vernichtung, sondern Schmelzung lautet, so kann es uns nun nicht befremden, daß sie v. 26 in reine Verheißung übergeht, indem sich der schmelzend weiche, sehnsüchtig wehmütige Auslaut der Sätze in *ájich*, der Grundton der späteren Zionslieder, fortsetzt: *Und will wiederbringen deine Richter wie in der Urzeit und deine Räte wie im Anbeginn; nachdem wird man dich nennen Stadt der Gerechtigkeit, getreue Burg.* Schon die Bedrohung selbst ist ja beziehentlich verheißend, inwiefern was feuerbeständig an Jerusalem ist das Gericht überdauert und dieses eben den Zweck hat, Jerusalem auf das edle Metall seines wahren Wesens zurückzubringen. Nachdem das aber geschehen, geschieht auch noch mehr als das. Der übriggebliebene unvergängliche Kern krystallisiert sich, indem Jerusalem seine Richter und Berater, die es, seit es die Stadt Davids und des Tempels geworden ist, in den alten schönsten Zeiten des Königtums gehabt hat, von Jahve zurückbekommt, nicht zwar die gleichen Personen, aber an Vortrefflichkeit gleiche. Die beiden Zeitbestimmungen haben den Wert von Prädicatsaccusativen: gleichwie im Anfang d. i. so beschaffen, wie sie vordem waren; הָרִאשֹׁנָה bed. neutrisch das zeitlich oder örtlich (60, 9) Erste und daß in כְּבָרִאשֹׁנָה auf כְּ noch eine andere Praep. folgt, ist auch sonst nicht ohne Beispiel Gen. 38, 24. Lev. 26, 37. 1 S. 14, 14 (auch 10, 27 nach der LA כְּמַחֲרִישׁ LXX) vgl. auch כְּצֵל Ps. 119, 14. Jes. 59. 18. 63, 7. Unter solchen gottgeschenkten Leitern wird dann Jerusalem was es gewesen, wird was es sein soll und die Namen, mit denen man die Stadt benennt, sind der Ausdruck

1) Das *plumbum nigrum* — sagt Plinius *h. n.* 24, 16 — kommt teils besonders teils mit Silber verbunden vor: *ejus qui primus fluit in fornacibus liquor stannum appellatur.* Es ist die bei der Silbergewinnung aus dem silberhaltigen Bleiglanz, bis es zum sogen. Silberblick kommt, sich abscheidende Bleiglätte gemeint. Diese Schlacke in Pulverform heißt בדיל und ihre Teile בדילים, wogegen עֹפֶרֶת Name des gediegenen Blei's ist, welches aus nicht silberhaltigem Bleiglanz durch Einschmelzung gewonnen wird. Daß aber בדיל sowohl Blei *plumbum nigrum* (Zach. 4, 10) als Zinn *plumbum album* (Num. 31, 22) bed., erklärt sich wie die Homonymie von Eisen und Basalt, Eiche und Terebinthe: die beiden Metalle werden wegen gleicher äußerer Merkmale (der Weichheit, Biegsamkeit, Farbe und des spezifischen Gewichtes, die ihnen gemeinsam sind) mit Einem Namen genannt.

des Eindrucks ihres nun erscheinenden wahren Wesens (vgl. Sach. 8, 3). Nennung ist bei Jesaia Erkennung und Anerkennung des in die Erscheinung getretenen Seins. Die zweite Benennung ist artikellos; das an sich so massiv, so bestimmt lautende קִרְיָה ist bei Jes. überall ohne Artikel, mit dem es nur 1 K. 1, 41. 45 vorkommt. So hat denn Jahve den unwiderruflich beschlossenen Weg zum Heile angekündigt, den er mit Israel gehen wird. Das ist weiterhin der Grundsatz des Waltens Gottes, das Gesetz der Geschichte Israels. Es lautet, kurz und bündig formuliert, wie v. 27 besagt: *Sion wird durch Gericht erlöst werden und seine Rückkehrenden durch Gerechtigkeit.* מִשְׁפָּט und צְדָקָה sind anderwärts göttliche Gaben 33, 5. 28, 6., gottgefällige menschliche Verhaltungsweisen 1, 21. 32, 16., königliche messianische Tugenden 9, 6. 11, 3—5. 16, 5. 32, 1., hier aber ist der Begriff nicht dieser eigenschaftlich menschliche (Cheyne), sondern nach Parallelen wie 4, 4. 5, 16. 28, 17 auf Jahve zu beziehen: Gottes Recht und Gerechtigkeit in ihrem zunächst richterlichen Selbstvollzuge. Ein Gericht Gottes des Gerechten wird das Mittel sein, wodurch Zion so weit es Jahve treu geblieben ist und diejenigen die inmitten des Gerichts sich bekehren (שָׁבֶיהָ, wofür Lth. שְׁבָרָה) erlöst werden, ein Gericht über Sünder und Sünde, wodurch die Macht gebrochen wird, welche Zions gottgewolltes Wesen, so weit es bis jetzt noch vorhanden war, gefangen gehalten hat, und infolge dessen diejenigen die Jahve sich zuwenden seiner wahren Gemeinde eingegliedert werden. Indem Gott also sich in seiner strafenden Gerechtigkeit offenbart, erwirkt er eine Gerechtigkeit, welche denen die jener entronnen als Gabe der Gnade zu eigen wird. Der Begriff der δικαιοσύνη ist hier wie Hos. 2, 21 auf neutest. Wege. Seine Vorderseite ist gesetzlich feurig, seine Kehrseite evangelisch licht. Hinter dem Zorne ist als letztes Agens die Liebe geborgen wie hinter Gewitterwolken die Sonne. Zion, soweit es in Wahrheit Zion ist und Zion wird, wird erlöst, nur die Gottlosen werden vertilgt, aber diese, wie v. 28 hinzufügt, unerbittlich: *Aber Zerscheiterung der Abtrünnigen und Sünder allzumal, und die Jahve verlassen werden untergehn.* So ist auch die Gerichtsseite der bevorstehenden Erlösungsthat auf den gemeinverständlichsten Ausdruck gebracht. Der affectvolle Exclamativsatz der ersten Vershälfte erklärt sich durch den assertorischen Verbalsatz der zweiten. פֹּשְׁעִים sind die sich innerlich und äußerlich von Jahve losgesagt, חַטָּאִים die in offenbaren und herrschenden Sünden dahinleben, עֹזְבֵי ה׳ die in der einen oder der andern Weise sich Gotte entfremdet haben. Wie diese alle Gottes Vertilgungsgericht trifft, sagt, mit erläuterungsweise begründendem כִּי beginnend, v. 29: *Denn sie werden zuschanden ob der Terebinthen, daran ihr eure Lust hattet, und ihr müßt euch schämen ob der Gärten, daran ihr Gefallen hattet.* Die Terebinthen und Gärten (dieses zweite Wort mit dem Artikel wie Hab. 3, 8 erst בנהרים, dann הַנְּהָרִים) sind nicht, wie Hitz. u. Dr. annehmen, als Luxusgegenstände, sondern als widergesetzliche (s. Dt. 16, 21) Cultusorte und Cultusgegenstände gemeint; denn in diesem Sinne wird beider von den Propheten häufig gedacht 57, 5. 65, 3. 66, 17., von ethnisierender ἐθελοθρησκεία sind חָמַד und בָּחַר die üblichen Vv. 44, 9. 41, 24. 66, 3 und

von der Scham, welche den Götzendiener befällt, wenn sich die Nichtigkeit seiner Götzen an ihrer Ohnmacht ausweist, ist בּוֹשׁ מִן die allgewöhnliche Phrase. Ueber בּוֹשׁ *disturbari* außer Fassung kommen und חָפַר *obtegi* schambedeckt w. s. zu Ps. 34, 6. 35, 4 vgl. Wünsche's Hosea 1 S. 54. Die LXX und andere alte Uebers. geben אֵילִים falsch durch εἴδωλα, aber das Gefühl das sie leitete ist richtig, die Cultusorte stehen hier (vgl. Jer. 48, 13) statt der Götter (אֵלִים, wofür in der Bed. *Dii* nie אֵילִים geschrieben wird). Wie erregt der Proph. hier am Schlusse der Rede ist, zeigt der jähe Absprung von der Aussage in die Anrede. So erregt fährt er auch fort, indem er, von Ideenassociation geleitet, Terebinthe und Garten zu Zukunftsbildern der Abgöttischen macht v. 30: *Denn ihr sollt werden gleich einer Terebinthe abgewelkten Laubes, und gleich einem Garten dem's an Wasser fehlt.* Ihr Wohlstand wird vernichtet und so gleichen sie einer Terebinthe נֹבֶלֶת עָלֶהָ nicht: welk ihr Laub = deren Laub welk (denn עָלֶה ist Masc.), sondern: die welk an ihrem Blattwerk[1] (genitivische Verbindung wie 30, 27 nach Ew. § 288[c]); ihre Hilfsquellen versiegen, und so gleichen sie einem wasserleeren und daher wüsten Garten. Die Terebinthe (Terpentin-Pistacie), im Süden und Osten Palästina's heimisch, wirft im Herbst ihre kleinen, denen des Walnußbaums ähnlichen Blätter ab. In diesem verdorrten und ausgedörrten Zustande sind Terebinthe und Garten, mit denen die Abgöttischen verglichen werden, ein leicht entzündlicher Brennstoff. Es bedarf nur eines zündenden Funkens, so gehen sie in Flammen auf. Woher dieser zündende Funke kommen wird, sagt in einem dritten Bilde v. 31: *Und es wird der Vermögende zum Werge und sein Werk zum Funken, und verbrennen werden sie beide zusamt und niemand löscht.* Die Form פֹּעֲלוֹ führt zunächst auf die partic. Bed.: sein Verfertiger, aber חֹסְנוֹ wäre eine seltsame Bez. des Götzen und das Bild wird schief, denn das Natürliche ist doch, daß der Götze das Zündende und der Mensch das Anzuzündende ist, nicht umgekehrt. Also bed. פֹּעֲלוֹ hier *opus ejus* (LXX Trg. Vulg.); die Formen פָּעֳלוֹ *(phăŏlo)* und פֹּעֲלוֹ *(phoălo)*, vgl. 52, 14. Jer. 22, 13, sind zwei gleich mögliche Ablautungen der Grundform פִּעֲלוֹ (פְּעָלוֹ). Da v. 29 sich auf Götzendienst bezog, so bed. hier פֹּעַל nicht Werk im allgem. ethischen Sinne (Ges. *thes.*), sondern den Götzen als Machwerk (vgl. 2, 8. 37, 19 u. ö.). Der wohlhabende Götzendiener, der aus der Fülle seines Besitztums (חֹסֶן 33, 6) Gold und Silber zu Götzenbildern hergeben konnte, wird zum Werge (talm. נערת של פשתן Flachs-Abgang v. נער herausschütteln, näml. beim Schwingen und Hecheln, und dagegen חֹסֶן talm. der noch ungehechelte Flachs) und der Abgott zum Funken, der diese Fasermasse in Brand setzt,

---

1) Das N. עָלָה ist collectiv, erst bei Nehemia findet sich der Plur. עָלִים (vgl. den Plur. in ‚Lauberhütte'), wie erst das nachbiblische Hebräisch von dem collektiven פְּרִי einen Plur. פֵּרוֹת bildete. Man erwartete demnach עָלָה wie שָׂדֶה 2 K. 8, 3 für עָלָה, aber meistens werden solche Nomm. von Vv. לי״ה mit dem Suff. *ēhu, éha* verbunden (z. B. מַרְאֵהוּ für מַרְאֶה Lev. 13, 4. 20. 25), indem das *ä* = *aj* der Endung auf die Wahl der Suffixform einwirkt (Ges. § 91 Anm. 1[b]).

so daß sie beide rettungslos verbrennen (s. über בְּעֵר zu 4, 4).[1] Denn das die Sünder verzehrende Feuer des Gerichts braucht nicht von außen zu kommen. Die Sünde trägt das Zornfeuer in sich. Das Götzenbild aber ist das *corpus delicti*, gleichsam des Götzendieners in die Sichtbarkeit herausgesetzte und verkörperte Sünde.

Die Abfassungszeit dieser ersten Weissagungsrede ist ein Rätsel. Caspari in seinen Beiträgen hat alle Möglichkeiten durchgeprüft und entscheidet sich zuletzt dafür, daß sie aus der Zeit Uzia's stamme, indem v. 7—9 nicht von wirklich, sondern nur ideal Gegenwärtigem die Rede sei. Aber diese Ansicht ist und bleibt gezwungen. Jeder unbefangene Leser wird v. 7—9 den Eindruck bekommen, daß hier wirklich Gegenwärtiges geschildert wird. Es fallen auch wirklich in die Zeit der Wirksamkeit Jesaia's zwei Verwüstungen des Landes Juda, bei welchen Jerusalem nur durch wunderbare Schirmung Jahve's verschont blieb, einmal unter Ahaz in dem syrisch-ephraimitischen Kriegsjahre, das zweite Mal unter Hizkia, als die assyrische Heeresmacht das Land verwüstete, um zuletzt an Jerusalem zu zerscheitern. Für das syrisch-ephraimitische Kriegsjahr entscheiden sich Gesen., Maurer, Movers, Knobel, Driver u. a., für die Zeit der assyrischen Drangsal Hitzig, Umbreit, Drechsler, Luzzatto, Küper. Mag man die eine oder die andere Ansicht ergreifen, immer bleibt als Erprobung ihrer Zulässigkeit die schwierige Frage: wie ist diese Weissagungsrede, wenn sie der Zeit nach Uzia-Jotham angehört, an der Spitze des Buches zu stehen gekommen? Diese Frage werden wir bei c. 6 zu erledigen suchen.

Der Weg allgemeinen Gerichts von der falschen Herrlichkeit Israels zur wahren c. II—IV.

Die Grenzen dieser Rede sind unverkennbar. Das Ende von c. 4 schließt sich mit dem Anfang von c. 2 zu einem Kreise zusammen. Nach mehrfachem Wechsel von Ermahnung, Rüge und Drohung ist der Proph. hier an dem Ziele der Verheißung angelangt, von dem er ausging. Dagegen beginnt c. 5 ganz von neuem: es ist eine selbständige Rede, obwohl mit der vorausgehenden zusammengefaßt unter die Ueberschrift 2, 1: *Das Wort welches geschaut hat Ješa'jahu Sohn Amôṣ' über Juda und Jerusalem.* Unter dieser Ueberschrift mögen c. 2—5 schon ehe die Gesamtsammlung entstand vorhanden gewesen sein. Sie ist dann in diese herübergenommen worden, um den Uebertritt vom Prolog in das Innere des Buchs bemerklich zu machen. Was der Prophet über Juda und Jerusalem spricht, nennt er das Wort das er geschaut, wie in dem Indischen der Prophetenname *rishi* durch Seher des göttlichen Worts erklärt wird.

---

1) Jenes חֹסֶן ist ein in der Mischna *Schabbath* II, 1 erhaltenes althebr. Wort. R. Joseph erklärt es dort mit Bezug auf u. St. כיתנא דדייק ולא נפרץ Flachs der gebrochen aber noch nicht gehechelt ist, und schon dort scheint vorausgesetzt zu werden, daß Jesaia, indem er den Götzendiener mit החסון bezeichnet auf חֹסֶן anspielt: „Wie aus dem חוסן die נעורת hervorgeht, so wird der götzendienerische חסון zu נעורת werden" (Mitteilung des Dr. H. Ehrentreu).

Wenn Menschen mit einander reden, so werden die Worte nicht geschaut, sondern gehört. Wenn aber Gott mit dem Propheten redet, so geschieht es in einer übersinnlichen Weise, und der Prophet schaut es, denn der Geist hat zwar so wenig Augen als Ohren, aber der für Wahrnehmung des Uebersinnlichen befähigte Geist ist ganz und gar Auge.

Die Art und Weise, wie Jesaia diese zweite Rede beginnt, ist beispiellos. Eine prophetische Rede, welche mit וְהָיָה anfängt, giebts keine weiter; denn Ez. 38, 10 ist nicht Anfang, sondern Fortsetzung. Es läßt sich auch leicht sagen, warum. Das *praet. consecutivum* והיה erhält den Sinn eines Futurums erst durch den Zusammenhang, wogegen וַיְהִי (mit welchem historische Bücher und Abschnitte sehr gewöhnlich beginnen) schon durch seine Form charakterisiert ist, womit zusammenhängt, daß die copulative Bed. des ו im *imperf. consecut.* minder lebendig als im *praet. consecut.* fortbesteht. Der Proph. beginnt also mit ‚und', und daß היה futurisch gemeint ist, hat man nicht aus Vorhergegangenem, sondern aus dem Folgenden zu ersehen. Das ist aber nicht das einzige Sonderbare. Es ist ohnegleichen, daß eine proph. Rede, zumal eine solche, welche wie diese alle Phasen des proph. Vortrags (Ermahnung, Rüge, Drohung, Verheißung) durchläuft, mit Verheißung anhebt. Wir sind im Stande, die Ursache dieser absonderlichen Erscheinung zu durchschauen. Was wir v. 2—4 lesen, sind gar nicht eigne Worte Jesaia's, sondern dem Zusammenhang entnommene Worte eines andern. Alle Propheten — sagt die *Pesikta de-Rab Cahana* 125[b] — weissagen einer nach dem Vorgange des andern (נביא מפי נביא), du aber, o Jesaia, weissagest aus unmittelbarer Wirkung der göttlichen Majestät (מפי הגבורה). Das ist ein schönes Zeugnis für Jesaia's Originalität, welche aber Rückgang auf seine Vorgänger nicht ausschließt. Wir lesen v. 2—4 wenig anders auch Mi. 4, 1—4, und mag Jesaia diese Weissagungsworte von Micha oder mit Micha einer gemeinsamen Quelle entnommen haben, jedenfalls sind sie bei Jesaia nicht ursprünglich.[1] Es soll auch gar nicht den Anschein haben. Jesaia hat sie nicht, wie sonst Propheten mit den Weissagungen ihrer Vorgänger zu thun pflegen, in den Fluß seiner eignen Rede verschmolzen. Er reproduciert sie nicht, sondern, wie man an dem abrupten Anfang merken soll, er citiert sie. Das scheint nun freilich schlecht mit der Ueberschrift zu stimmen, wonach was folgt

1) Daß nach Jer. 26, 18 Micha die Drohung Mi. 3, 12 (deren Gegenstück die Verheißungen Mi. 4, 1—4 = Jes. 2, 2—4 sind) unter Hizkia ausgesprochen hat, scheint der Abhängigkeit Jesaia's von Micha zu widerstreiten. Unabhängig von einander sind deshalb Ewald (Proph. 1, 293) und Hitzig (Comm. zu Jesaia und Micha; Studien und Kritiken 1829, 2) auf die Vermutung geraten, daß Micha wie Jesaia den Ausspruch eines dritten älteren Propheten und zwar nach Hitzig Joels wiederhole, was auch Cheyne 1868 wahrscheinlich findet. Wirklich hat das fragliche Stück mancherlei mit dem B. Joel gemein: die Vorstellung vom Umschmieden der אתים und מזמרות (4, 10) und die Verbindungen von רב und עצום, גפן und תאנה (vgl. mit Mi. 4, 4). Aber bei Micha bildet es die Kehrseite der voraufgegangenen Gerichtsdrohung; auch erinnert v. 3 an die Darstellungsweise Micha's (s. zu v. 3), und Jer. 26, 18 läßt sich damit, daß Jesaia diese Verheißungsworte von Micha entnommen hat, vereinbaren (s. die Schlußbetrachtung zu c. 1—6). Vgl. Caspari, Micha S. 444 ff.

von Jesaia geschautes Wort Jahve's ist. Aber nur scheinbar. Es ist eben der Geist der Prophetie, welcher hier ein bereits vorhandenes Prophetenwort Jesaia's Geiste in Erinnerung bringt und zum Ausgangspunkte der folgenden Gedankenreihe macht. Die entlehnte Verheißung steht gar nicht um ihrer selbst willen da, sie dient nur als Selbstbegründungsmittel der folgenden Ermahnung und Gerichtsdrohung, durch welche hindurch die jesaianische Rede zu einem mit dem fremden Anfang kreislinigt ineinanderlaufenden selbsteignen Schlusse emporstrebt. Inhalt des entlehnten Prophetenworts ist Israels zukünftige Herrlichkeit v. 2: *Und es geschieht am Ende der Tage, feststehn wird der Berg des Hauses Jahve's an der Spitze der Berge und erhaben über Hügel, und es strömen zu ihm alle Nationen.* Das bei Jes. sonst nicht vorkommende אַחֲרִית הַיָּמִים kann entw. als Gegensatz der Anfangszeit die Endzeit oder auch als Gegensatz der Jetztzeit die Folgezeit (wie z. B. Dt. 31, 29. Jer. 23, 20 vgl. assyr. *achrat ûmê* Zukunft, Nachwelt) bed., aber überwiegendem Gebrauche nach heißt so die das Ende des Geschichtsverlaufs bildende Zukunft. Der Begriff ist, mag man ihn mit ἐν ἐσχάταις ἡμέραις oder nach 1 Tim. 4, 1 ἐν ὑστέροις καιροῖς übersetzen, eschatologisch, aber nach Maßgabe des Gesichtskreises des Sprechenden. Dieser Gesichtskreis ist sehr verschieden. Die Geschichte der Prophetie ist eben die Geschichte seiner allmählichen Erweiterung und Füllung. Im Segen Jakobs Gen. c. 49 steht die Landesbesitznahme im Vordergrunde der אחרית und darnach bestimmt sich die Perspektive. Hier bei Jesaia ist die אחרית die Endzeit im eigentlichsten reinsten Sinne. Der Proph. weissagt, daß der Berg, der den Tempel Jahve's trägt, dereinst auch äußerlich über alle Höhen der Erde hinausragen und wie ein König über seinen Untergebenen thronen wird. Jetzt wird der Südosthügel, welcher den Tempel trägt, von dem Südwesthügel überragt, und die in kühnen Kuppen und Säulen aufsteigenden Basaltberge Basans sehen scheel und höhnisch auf den kleinen Kalkberg, den Jahve erkoren, hernieder Ps. 68, 16 f., ein Mißverhältnis, welches die Endzeit aufheben wird, indem sie das Aeußere dem Inneren, die Erscheinung dem Wesen und dem Werte gleich macht. Daß dies der Sinn des Proph. ist, bestätigt sich aus Ez. 40, 2., wo der Tempelberg dem Proph. riesig erscheint, und aus Sach. 14, 10 (Parallelen, die auch Cheyne vergleicht), wonach ganz Jerusalem dereinst das wie zur Ebene gewordene Land ringsumher als wirklicher Mittel- und Höhepunkt (vgl. Ez. 5, 5) überragen wird. Ist dies die Meinung, so bleibt es immer noch fraglich, welcher Sinn sich mit בְּרֹאשׁ verbindet. Ist gemeint, daß der Moria auf dem Haupte der Berge seiner Umgebung (בראשׁ wie Ps. 72, 16) oder daß er an ihrer Spitze (בראשׁ wie 1 K. 21, 9. 12. Am. 6, 7. Jer. 31, 7) zu stehen kommen wird? Das erstere ist die Ansicht Hofmanns in Weiss. u. Erf. 2, 217. Er meint nicht, daß die Berge übereinander getürmt sein werden und der Tempelberg obenauf — wie in *Pesikta de-Rab Cahana* 144^{b} gesagt wird, daß Gott den Sinai, Tabor und Carmel herbringen und das Tempelhaus auf ihren Häuptern errichten werde — sondern daß der Zion, wie auch Ew. erklärt, auf dem Gipfel der andern Berge zu schweben scheinen werde. Da aber dieser Aufhebung des Abenteuerlichen in Apparenz das נָכוֹן nicht günstig ist und בְּרֹאשׁ in der Bed. obenan noch

öfter vorkommt, als in der Bed. obenauf, so wird Erhebung des Zion mittelst Hebung gemeint sein, so zwar daß die physische äußere Erhöhung nur ein Mittel für die dignitative moralische ist und sich aus dem buchstäbischen Verstande leicht in ideellen umsetzt. Emporgehoben zu alles überragender Stellung wird der gotterwählte Berg der Sammel- und Einheitspunkt der Völker. Es ist der Tempel Jahve's, der nun, weithin den Völkern sichtbar, solche magnetische Anziehungskraft ausübt und mit solchem Erfolge (vgl. 56, 7. Jer. 3, 17. Sach. 8, 20 ff.). Jetzt ist es nur ein einziges Volk, Israel, welches an hohen Festen nach dem Tempelberg wallfahrtet, dann wird es anders v. 3: *Und es gehen Völker in Menge und sagen: Auf laßt uns hinaufziehn zum Berge Jahve's, zum Hause des Gottes Jakobs; mög' er uns unterweisen aus seinen Wegen, so woll'n wir wandeln auf seinen Pfaden!* Das ist ihre Losung zum Aufbruch, das ist ihr Lied auf dem Wege den sie wallen, vgl. Sach. 8, 21 f. 2, 15. Was sie treibt, ist Heilsbegierde. Heilsbegierde spricht sich aus in ihrer Benennung des Reisezieles: sie nennen den Zion (הַר הַמּוֹרִיָּה 2 Chr. 3, 1) den Berg Jahve's, sie nennen den Tempel darauf das Haus des Gottes Jakobs; יִשְׂרָאֵל ist als Name des Volkes Gottes durch häufigen Gebrauch vulgär geworden, sie bedienen sich des exquisiteren Namens יַעֲקֹב, es ist das der Lieblingsname Israels im Munde Micha's, an dessen Stil (s. 4, 11. 13. 5, 6 f.) auch עַמִּים רַבִּים erinnert. Heilsbegierde spricht sich in ihrem Reisezweck aus: sie wünschen daß Jahve sie lehre מִדְּרָכָיו aus seinen Wegen — ein reicher Lehrstoff, mit dem sie nach und nach vertraut werden möchten; מִן partitiv: aus der Fülle dieses Lehrstoffs heraus, vgl. 47, 13 und dagegen das etwas andere מִן Ps. 94, 12; דַּרְכֵי ה' sind die Wege die Gott selber geht und die er die Menschen führt, die geoffenbarten Ordnungen seines Waltens und seines Willens. Heilsbegierde spricht sich in ihrem Reisevorsatz aus: sie wünschen nicht allein zu lernen, sondern sind auch freudig entschlossen nach dem Gelernten zu handeln: so wollen wir gehen auf seinen Pfaden — der Cohortativ, wie häufig (z. B. Gen. 27, 4), als Ausdruck des subjektiven Zweckes oder der subj. Folgerung. So weit geht die Rede der gen Zion wallenden Menge der Heiden. Der Proph. fügt noch Grund und Beweggrund dieser heiligen Völkerwanderung hinzu 3[b]: *denn von Sion wird eine Thora ausgehen und Wort Jahve's von Jerusalem.* Ursprünglich ist צִיּוֹן[1] Name des Südosthügels (nicht, wie jetzt anerkannt wird, des irriger Weise für den Zion gehaltenen Südwesthügels), welcher in Abstufungen von oben nach unten den Tempel, den Palast Salomo's und die Davidsstadt trug[2]; dann wird es speciell von der den Tempel tragenden Höhe und synekdochisch von ganz Jerusalem gebraucht, dessen wahres Centrum das Heiligtum ist. Auf מִצִּיּוֹן und מִירוּשָׁלִַם liegt der Hauptton. Es ist ein mit Triumphgefühl gesprochenes ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν Joh. 4, 22. Von Zion-Jerusalem wird ausgehen תּוֹרָה Unterweisung über die Fragen, die der Mensch an Gott zu stellen hat, und דְּבַר ה' das Wort Jahve's, welches die Welt geschaffen hat und auch geistlich umschafft.

1) s. über die Bed. des Worts Wetzstein in meinem Comm. zur Genesis (Ausg. 4) S. 578.

2) s. Klaiber in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins III, 201.

Was also die Völker wahrhaft glücklich macht, das kommt von Zion-Jerusalem. Dort sammeln sich die Völker, von da nehmen sie es in ihre Heimat mit, und so wird Zion-Jerusalem der Quellort allumfassenden Segens; denn seit Jahve den Zion erkoren, ist nach Ps. 68, 18 die Heiligkeit des Sinai auf den Zion übergegangen; was am Sinai für Israel begonnen hat, vollendet sich vom Zion aus für alle Welt. Das erfüllte sich an jenem Pfingstfeste, als die Erstlingsgemeinde Christi in aller Welt Sprachen die sionitische Thora d. i. das Evangelium verkündigte. Es erfüllt sich, wie hier Theodoret bemerkt, darin daß das evangelische Wort, von Jerusalem οἷον ἀπό τινος πηγῆς anhebend [vgl. ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ Lc. 24, 47], die ganze Oekumene durchlief. Aber diese Erfüllungen waren doch nur Vorspiele eines noch zu erwartenden, sie vollendenden Endes. Denn noch ganz unerfüllt ist bis jetzt was v. 4 verheißt: *Und er wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen vielen Völkern, und sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugmessern und ihre Speere zu Winzerhippen, nicht erhebt Nation gegen Nation das Schwert und nicht üben sie sich fürder im Kriege.* Indem sich so die Völker dem Gotte der Offenbarung und dem Worte seiner Offenbarung zu Schülern begeben, wird Er unter ihnen die höchste richterliche (שָׁפַט) und schiedsrichterliche (הוֹכִיחַ) Instanz. Entsteht Streit, so entscheidet ihn nicht mehr das Zwangsmittel des Krieges, sondern Gottes Wort entscheidet, und diesem fügen sich alle mit williger Demut. רַבִּים so für sich allein (ohne paralleles עֲצֻמִים wie Mi. 4, 3) bed. ‚viele‘, nicht ‚große‘. Bei dieser Macht des friedestiftenden göttlichen Wortes (Sach. 9, 10) bedarf es nicht mehr eiserner Waffen: sie werden zu Werkzeugen friedlicher Arbeit umgeschmiedet, zu אִתִּים (wofür 1 S. 13, 21 אֵתִים, v. אָתַת = هَتَّ brechen) Pflugmessern welche die Furchen vorbilden, während die Pflugschar sie aufwirft, und zu מַזְמֵרוֹת Hippen, mit denen die Weinrebe beschnitten wird, um ihre Tragkraft zu fördern. Auch bedarf es keiner Kriegsexercitien mehr, denn was man nicht mehr anwenden kann, braucht man auch nicht übend zu lernen. Es ist unnütz und man hat daran einen Ekel. Es ist Friede, aber kein bewaffneter Friede, sondern voller wahrer gottgeschenkter Friede. Die durch die Sünde verschüttete wahre Menschlichkeit herrscht. Die Weltgeschichte feiert Sabbat. Was Ps. 46, 9 f. Hos. 2, 20 und weiterhin von Jesaia, Micha, Sacharja erschaut wird, ist nach der Schrift sittliches Postulat, heilsgeschichtliches Ziel, geweissagter Ratschluß.

Mit diesem älteren Prophetenwort von dem erhabenen und weltumfassenden Berufe des Volkes Jahve's tritt Jesaia vor seine Zeitgenossen, hält es ihnen wie einen Spiegel vor und ruft v. 5: *Haus Jakobs, auf, laßt uns wandeln im Lichte Jahve's!* Diese Ermahnung gestaltet sich unter Mitwirkung des Zusammenhanges, dem v. 2—4 entnommen sind, wie aus Mi. 4, 5 ersichtlich ist, und unter Nachwirkung des citierten Prophetenworts selbst; יַעֲקֹב für יִשְׂרָאֵל liebt Micha, es ist aber auch unserm Proph. nicht fremd (8, 17. 10, 20 f. 29, 23) und hat in c. 40—66 sogar den Vortritt. Mit בֵּית יַעֲקֹב wendet er sich an sein Volk, welches, weil es Jahve zur Stätte seiner offenbaren Gnadengegenwart gemacht hat, einer so

herrlichen Zukunft entgegengeht und ruft es auf, in dem Lichte eines solchen Gottes zu wandeln, zu dem sich am Ende der Tage alle Völker herzudrängen werden. Der Aufruf לְכוּ וְנֵלְכָה ist der Nachhall des Aufrufes לְכוּ וְנַעֲלֶה v. 3 und Hitz. bemerkt ganz recht: „Wie Paulus Röm. 11, 14., will Jesaia seine Landsleute durch das Beispiel der Heiden zu einer edlen Eifersucht entflammen." Das Licht Jahve's אוֹר ה' ist, mit nicht unabsichtlichem Anklang an וְיוֹרֵנוּ v. 3 (vgl. Spr. 6, 23), seine offenbarungsweise dargereichte Erkenntnis. Im Lichte Jahve's zu wandeln d. i. diese Erkenntnis in Leben umzusetzen ist jetzt hoch an der Zeit und dazu ermahnt zu werden ist Israel gerade jetzt hoch von nöten, wo Jahve sein Volk, eben weil es das Gegenteil thut, in verkehrten Sinn dahingegeben hat. Dieser traurige Gedanke, durch die der Proph. seinen Mahnruf begründen muß, verwandelt sich ihm in einen Gebetsseufzer v. 6: *Denn du hast verstoßen dein Volk, das Haus Jakobs; denn sie sind angefüllt vom Morgenlande her und Zauberer wie die Philister, und mit Kindern Fremder gehn sie Hand in Hand.* Wieder zwei כִּי hintereinander; das erste begründet den Mahnruf, das zweite rechtfertigt diese Begründung. Die Anrede geht an Jahve, nicht an das Volk. Schon Saad. Gecatilia (vgl. auch Raschi), unter den Neuern J. D. Michaelis Hitz. Luzz. erklären: du hast deine Nationalität (מַעֲשֵׂה עַמֶּךָ für עַמְּךָ) aufgegeben. Aber עַם bed. Volk, nicht Volkstum; man wäre nicht auf diese Erkl. verfallen, wenn man den plötzlich eintretenden Aufblick zu Gott nicht befremdend gefunden hätte. Die Weissagung gestaltet sich ja auch 2, 9. 9, 2 u. ö. zum Gebete. Ueberdies erinnert נטשׁ mit עם als Obj. an Stellen wie Ps. 94, 14. 1 S. 12, 22. Jahve hat sein Volk von sich weg hingestreckt d. i. verworfen und sich selber überlassen (נָטַשׁ), das Perf. ist kein prophetisches (Cheyne), sondern redet von wirklich Geschehenem, wie die symptomatische Begründung zeigt: 1) sie sind voll מִקֶּדֶם (mit מִן dessen, von wo her etwas gefüllt wird Ez. 32, 6. Jer. 51, 34., s. zu Koh. 1, 8), voll vom Orient her, näml. voll ostländischer Sitten und Moden, bes. abgöttischer Gebräuche; קדם heißt Arabien bis nach der Sinaihalbinsel hin, aber auch die aramäischen Euphratländer. Unter Uzia und Jotham, deren Herrschaft sich bis nach Elath, der Hafenstadt des älanitischen Meerbusens, erstreckte, war der Einfluß des südwestlichen Orients, unter Ahaz und Hizkia wegen ihrer Beziehungen zu Assur, Aram und Babel der des nordöstlichen überwiegend. Die Conj. מִקֶּסֶם (Ges. im *thes.*) oder מִקֶּסֶם (Ew. Böttch.) entfernt den Namen des dem westlichen Philistäa gegenüber stehenden Ländergebietes, von wo Juda's Nachahmungssucht Impuls und Stoff empfing; vielleicht aber schrieb Jesaia קסם מקדם (voll von Zauberei vom Morgenlande her). 2) Sie sind עֹנְנִים (wechselnd mit der vollständigeren Form מְעוֹנְנִים Dt. 18, 14 u. ö. vom *Po.* עִנֵּן Lev. 19, 26. 2 K. 21, 6), nicht: Tagewähler (Lth.), da die Form der Herleitung von עוֹנָה ‚Zeit' *Sanhedrin* 65[b] (vgl. Raschi zu Lev. 19, 26) widerstrebt, sondern, was AE mit Recht vorzieht, Wolkenbeschauer, oder dem *Po.* angemessener: Wolken- und Wettermacher,[1] gleich den Philistern (den von

1) Nichtig ist die Erkl.: Verhüllende = heimliche Künste Treibende, denn die Bed. *texit* ist willkürlich von den angeblich verwandten Wurzeln כנן, גנן [s. zu Ps. 80, 16] auf ענן übertragen. Als Denom. von עָנָן aber [die Wolke

Uzia und dann wieder von Hizkia besiegten), unter denen die Zauberei zunftmäßig betrieben wurde 1 S. 6, 2 und ein berühmtes Orakel des Baal-Zebûb zu Ekron bestand 2 K. 1, 2. Und mit Kindern Fremder machen sie sich gemein. So ist mit Ges. Kn. Nägelsb. zu erkl. סָפַק mit כַּפַּיִם bed. *manus complodere* Iob 27, 23., *Hi.* nur hier mit folg. בְּ *manus complodere cum aliquo.* LXX Syr. Arabs dagegen übers. nach dem anderwärts in ספק (שׂפק) liegenden Begriffe des Reichlichen und der Fülle, aber sowohl die Erkl.: an Kindern Fremder finden sie Genüge als mit Kindern Fremder versehen sie sich reichlich hat den Sprachgebrauch gegen sich, welcher nirgends diese Construktion mit בְּ aufweist. Dagegen vergleicht sich das *Hi.* הִסְפִּיק dem arab. صفق IV Handschlag (als Zeichen der Einstimmung und des Beifalls) geben, hier mit בְּ nach Analogie von פָּגַע בְּ *foedus pangere cum aliquo.* Hier übers. nach Symm. *pueris alienis adhaeserunt,* aber יַלְדֵי נָכְרִים ist s. v. a. בְּנֵי נֵכָר 60, 10. 61, 5., nur mit stärkerer Hervorhebung der ungeheiligten Geburt, des vom Mutterschoß angeerbten Heidentums Mit gebornen Heiden, meint der Proph., macht Jahve's Volk sich gemein, machen sie in Handel und Wandel gemeinschaftliche Sache. Er beschreibt nun weiter, wie in Folge dessen vollgepfropft von Gegenständen des Luxus, des Selbstvertrauens, der Gottenfremdung das Land des Jahvevolkes ist v. 7. 8: *Und angefüllt ist sein Land mit Silber und Gold und ist kein Ende seiner Schätze, und angefüllt ist sein Land mit Rossen und ist kein Ende seiner Wagen. Und angefüllt ist sein Land mit — Götzen, das Werk eigner Hände beten sie an, das was gemacht haben eigne Finger.* Die salomonische Herrlichkeit, welche unter Uzia's 52jährigem Regiment wiederauflebte und unter Jothams 16jährigem sich erhielt, trug den Fluch des Gesetzes in sich, denn das

---

als dem Aufblick entgegentretende] könnte עוֹנֵן *ex nubibus auguria cepit* bed. (s. den neuen Pariser *Stephanus* u. νεφομαντεία). Oder es bed., wenn man עָנַן als Syn. von עָנַן Gen. 9, 14 faßt, wie denn targ. עָנַן und מְעַנֵּן mit dem hebr. עוֹנֵן und מְעוֹנֵן (apoc. עוֹנֵן) wechseln: Wetter machen; wir hätten dann Wettermacher *tempestarii* νεφοδιῶκται (s. über das Wettermachen durch Zauberei, bes. bei den turanischen Völkern durch den ‚Regenstein' *Kirschii Chrestom. syr. ed. Bernstein* p. 111 l. 9 *ss., Kazwînî ed. Wuestenfeld* I S. ۴۳۱ Z. 10 ff., v. Hammer-Purgstalls Gesch. der goldenen Horde in Kiptschak S. 206 f. 435—438). Die an und für sich sprachlich und sachlich mögliche Ableitung des עוֹנֵן von עַיִן in der Bed. des arab. ʿâna (Impf. *jaʿînu*), gleichs. beäugen, neugr. ὀμματίζειν, *oculo maligno petere et fascinare* (s. DMZ XXXI, 539) scheitert an dem unmöglich auf עַיִן zurückzuführenden targumischen עָנַן (Zauberei treiben). Von rein sprachlichem Standpunkt bleibt aber noch eine Deutungsmöglichkeit übrig. Von dem Begriffe des Entgegentretens aus gewinnt عنّ die trans. Bed. zurückhalten, hemmen, verhindern (gleichsam *contrarier*), bes. das Pferd mit dem Zügel (*ʿinân*), in Anwendung auf geschlechtliche Verhältnisse *ʿunna* (*ʿunnina, uʿinna*) *ʿan el-marʾati* er ist (durch Zauber) verhindert dem Weibe zu nahen (auch mit euphemistischer Weglassung des *ʿan el-marʾati*) — das alte Nestelknüpfen *nouer l'aiguillette,* arabisch, persisch und türkisch gew. schlechthin ‚binden' genannt. Neben dem arab. *ʿinnîn* und *maʿnûn* (durch Zauber geschlechtlich unfähig gemacht) steht das syr. *ʿanûnâ* in ders. Bed. *Fl.* [vgl. zu 47, 9].

Königsgesetz Dt. 17, 14 ff. verbietet sowohl das Anhäufen von Rossen als das Anhäufen von Gold und Silber. Stehende Heere, aufgespeicherte Nationalschätze sind wie überhaupt alles worauf fleischliches Selbstvertrauen sich stützt wider den Geist der Theokratie. Dennoch ist Judäa maßlos (קֶצֶה aus קַצְוְ nach Abulwalid etc. wie בֶּכֶה, הֶגֶה, vgl. קָצוּ) voll solcher zum Abfall reizender Dinge, aber nicht allein das, auch solcher die ihn zur Schau tragen: אֱלִילִים Götzen (im Pentat. nur Lev. 19, 4. 26, 1; Sing. אֱלִיל nichtig, assyr. *ulâlu*, v. אלל schwach, hinfällig, nichtig s.,[1] nicht wie Heidenheim will, v. אֵל = Aftergott oder wie Movers ein Diminutiv: Götterchen, Götterbildchen) — sie beten an das Werk ‚seiner' Hände, was gemacht ‚seine' Finger, zwei distributive Sing. wie 5, 23. Hos. 4, 8. Sach. 14, 12. Ps. 141, 10: jedes Einzelnen Hände und Finger (vgl. Mich. 5, 12 f., wo die Idole klassificiert sind). Der Zustand des Landes widerstreitet also nicht bloß dem Königsgesetze, sondern auch dem Dekaloge. Die gegenwärtige Herrlichkeit ist das widerlichste Zerrbild der verheißenen, denn das Volk, dessen Gott dereinst das Verlangen und Heil aller Völker werden wird, hat ihn gegen die Götzen der Völker vertauscht und wetteifert in Aneignung heidnischer Religion und Sitte. Das ist ein gerichtsreifer Zustand, von welchem der Proph. ohne alle weitere Vermittlung zur Gerichtsverkündigung übergehen kann v. 9: *So werden gebeugt denn Menschen und erniedrigt Herren, und vergeben ihnen — nein das wirst du nicht!* Die Modi der Folge bezeichnen das Gericht als ein mit innerer Notwendigkeit aus der weltlichen und widergöttlichen Herrlichkeit der Gegenwart hervorgehendes, wie häufig z. B. 9, 7 ff. Es ist ein Gericht wodurch Geringe und Vornehme d. i. das Volk in allen seinen Ständen von seiner falschen Höhe heruntergebracht wird; וַיִּשַּׁח wie 29, 4 (vgl. Koh. 12, 4) könnte *impf. Ni.* sein (vgl. יִגַּל, יִמַּד, יִמַּל), wofür es Ges. hält, ist aber doch wohl das intransitive *impf. Kal* (Stade § 490[a]), da שָׁחַח, שׁוּחַ, שָׁחָה schwerlich je ein *Ni.* gebildet haben; das Kal bed. an sich schon *depressum esse*, wie שָׁפֵל *humilem* und *humiliatum esse*. אָדָם und אִישׁ sind nicht bloß Wechselwörter ohne sachlichen Unterschied (Nägelsb.), sondern wie 5, 15. Ps. 49, 3 (vgl. 4, 3. Jes. 53, 3). Spr. 8, 4 und auch im attischen Dialekt ἄνθρωπος und ἀνήρ: Menschen welche in der Menge verschwinden und Männer welche aus ihr hervorragen[2], alle (Apok. 6, 15) wirft das Gericht zu Boden, und zwar ohne Gnade. Der Prophet spricht die Ueberzeugung aus (אַל wie 2 K. 6, 27), daß Gott die Sünde (das zu תִּשָּׂא hinzuzudenkende Obj. Ps. 32, 1) ihnen nicht mehr hinwegnehmen könne und werde (נשׂא von Gott: vergeben wie z. B. Hos. 1, 6). Da bleibt denn nichts anderes übrig, als wozu das sarkastische Commando des Proph. v. 10 auffordert: *Kriech in den Felsen und vergrab dich im Staub vor dem Schreckensanblick Jahve's und vor der Pracht seiner Majestät!* Die Formen בּוֹא und הִטָּמֵן sind Imperative; der *inf. abs. Ni.* lautet zwar zuweilen wie der *inf. constr.* (Num. 15, 31. 1 K. 20, 39), aber ein Beispiel imperativischen

---

1) s. Friedr. Delitzsch, Prolegomena S. 133.

2) Sonderbarer Weise wird im syrischen Arabisch אדם in letzterem Sinne gebraucht; ‚angesehene Leute' heißen *awâdim* oder *nâs awâdim* (DMZ XXII, 154).

Gebrauchs dieser Form giebt es nicht. Die vermeintlich herrliche Nation soll und muß sich schimpflich verkriechen, wenn Gottes alleinwahre und von ihr verworfene Herrlichkeit sich richterlich offenbart. Sie muß sich wie vor einem Feindesheere in Felslöchern (Richt. 6, 2. 1 S. 13, 6. 14, 11) verstecken und wie vor tödlichem Glutwind der Wüste sich mit den Gesichtern in den Sand einwühlen, um nur diesen unerträglichen Anblick nicht ausstehen zu müssen. Offenbart sich Jahve dergestalt in richterlichem Feuerglanze, so kommt es zu dem Ergebnis, welches v. 11 summiert: *Die Hoffartsaugen der Leute sind geniedrigt und gebeugt der Herren Hochmut, und erhaben steht Jahve da, er allein, an jenem Tage.* In Perfekten wird das Resultat des Gerichtsprocesses ausgesprochen. נִשְׂגָּב ist 3 *praet.*, nicht *part.*: Jahve wird erhöhet d. i. zeigt sich als erhaben, während die Hoffartsgeberde der Leute herunterkommt (שָׁפַל *v.*, nicht *adj.*, im Sing. attractionell sich nach dem Gen. statt nach dessen Regens richtend wie 2 S. 1, 21. Lev. 13, 9. Ps. 140, 10 *Cheth.* Dan. 3, 19 *Cheth.*) und der Stolz der Herren gebeugt ist (שָׁחַח = שָׁחָה Iob 9, 13). Hier ist die erste Strophe der an das entlehnte Prophetenwort v. 2—4 angeschlossenen Gerichtsverkündigung zu Ende. Die zweite Strophe reicht bis v. 17, wo sich v. 11 als Kehrvers wiederholt.

Bei בְּיוֹם הַהוּא fragt man sich: was ist das für ein Tag? Auf diese Frage antwortet der Proph. in der zweiten Strophe, zunächst v. 12: *Denn einen Tag hat Jahve der Heerscharen über alles Emporragende und Hohe und über alles Erhabene, und niedrig wird es.* יוֹם לַיהוָה Jahve hat einen Tag (22, 5. 34, 8), der schon jetzt zum Inhalt seiner Selbstbestimmung (63, 4) und Vorherbestimmung gehört (37, 26 vgl. 22, 11), um deren Geheimnis er die Propheten wissen läßt, die mit immergleichem Losungsworte seit Obadia und Joel diesen Tag verkündigen. Kommt die diesem Tage bestimmte Zeit, so tritt er in die zeitliche Geschichte — ein Weltgerichtstag, welcher in der Allmacht, mit der Jahve über die höchsten wie über die unteren Sphären alles Geschaffenen gebietet, über alle weltliche Herrlichkeit ergeht וְיָשְׁפַּל. Bei כל־נשׂא steht *Tifcha* (Luzz. Baer); noch angemessener freilich wäre *Athnach* wie Lev. 13, 18. Das Perf. וְיָשְׁפַּל gewinnt, da von Zukünftigem die Rede ist, die Bed. eines Fut. (*praet. consec.*): und es wird zusammensinken. Der Proph. zählt nun alles das Hohe auf, über welches dieser Tag ergeht, indem er die Dinge zwei und zwei zusammenordnet und durch doppeltes correlatives וְ paarweise verbindet. Der Tag des HErrn ergeht, wie die beiden ersten Paare besagen, über alles Hohe in der Natur v. 13. 14: *Wie über alle Cedern des Libanon die hohen und erhabnen, so über alle Eichen Basans. Wie über alle Berge die hohen, so über alle Hügel die erhabnen.* Warum aber über all dieses majestätisch Schöne der Natur? Ist das nur bildlich gemeint? Kn. versteht es bildlich von den großen Bauten Uzia's und Jothams, zu welchen dergleichen Bauholz vom Libanon und aus Basan genommen worden sei, an dessen westlichem Gebirgsabhang immer noch die alten schattigen Eichen (*sindiân* und *ballût*) fortwuchern. Aber daß Bäume die Häuser die daraus gebaut sind bedeuten können, läßt sich aus 9, 9 nicht beweisen, wo nicht Häuser aus Sykomoren- und Cedernholz, sondern solcherlei Baumstämme

gemeint sind; auch nicht aus Nah. 2, 4., wo חִבְרוֹשִׁים die Tannenlanzen sind, welche in Kampflust geschwenkt werden. Ebensowenig können Berge und Hügel die Schlösser und Festungen darauf bed., zumal da v. 15 diese eigens aufführt und mit unverblümten Namen nennt. Um den Proph. zu verstehen, muß man wissen, was die h. Schrift durchweg voraussetzt, daß die Gesamtnatur mit dem Menschen zu Einer gemeinsamen Geschichte zusammengegeben ist; daß der Mensch und die Gesamtnatur wie Centrum und Peripherie zusammengehören; daß diese Peripherie von der Sünde, die vom Menschen ausgeht, nicht minder als von dem Zorne und der Gnade, die von Gott auf den Menschen ausgehen, mit ergriffen wird; daß Gottes Gerichte, wie auch die Geschichte der Völker bestätigt, die unfreie Creatur in Mitleidenschaft ziehen, und daß diese Teilnahme derselben an der menschlichen φθορὰ und menschlichen δόξα am Ende der diesseitigen Geschichte, entsprechend dem Anfange, besonders stark hervortreten wird; daß endlich die gegenwärtige Weltgestalt, um ein Gegenstand reinen göttlichen Wohlgefallens zu werden, nicht minder einer παλιγγενεσία bedarf, als die Leiblichkeit des Menschen selber. Wenn also Gottes Gericht über Israel ergeht, so kann es nach dieser Grundanschauung der Schrift nicht befremden, daß es sich zugleich auf das Land Israel erstreckt und zugleich mit der falschen Herrlichkeit des Volkes alles Herrliche seiner Naturumgebung zu Boden wirft, welche seinem Nationalstolz, seiner Prunkliebe dienen mußte und an welcher in mancherlei Weise seine Sünde haftet. Was der Proph. weissagt, begann ja auch schon in den assyrischen Kriegsläuften sich zu erfüllen. Der Libanoncedernwald wurde schonungslos gelichtet, die Höhen und Thäler des Landes zertreten und verwüstet, und das heilige Land ward in der mit Tiglathpileser beginnenden Periode der Weltreiche bis zu einem Schatten seiner ehemaligen verheißungsgemäßen Schönheit heruntergebracht. Auf das Hohe in der Natur folgt nun das Hohe in der Menschenwelt: die Festungswerke, die Handelsbauten und die der Augenlust dienenden Kunstwerke v. 15. 16: *Wie über jeglichen hohen Thurm, so über jegliche steile Mauer. Wie über alle Taršiš-Schiffe, so über alle Werke der Schaulust.* Durch Fortificationsbauten zu Schutz und Trutz im Kriege, hoch und schroff d. i. schwer ersteigbar (בְּצוּר), suchten sich bes. Uzia und Jotham um Jerusalem und das Land verdient zu machen. Von Uzia erzählt der Chronist 2 Chr. c. 26., daß er über dem Eckthor, dem Thalthor und der Südspitze der Käsemacherschlucht Festungstürme baute und diese Stellen (wohl bis dahin die schwächsten Jerusalems) befestigte, so wie daß er Türme in der Wüste baute (wohl in der Wüste von Beerseba bis Gaza zur Sicherung des Landes und seiner großen in der Schefêla d. i. dem westlichen Teile Südpalästina's weidenden Herden). Von Jotham erzählen Königsbuch (2 K. 15, 32 ff.) und Chronik, daß er das Oberthor des Tempels baute, und die Chronik außerdem (2 Chr. c. 27), daß er den ʿOfel d. i. den südlichen Vorsprung des Tempelberges noch stärker befestigte, daß er Städte auf dem Gebirge Juda anlegte und in den Walddickichten (zur Beobachtung und Abwehr feindlicher Angriffe) Burgen und Thürme aufführte. Auch Hizkia that sich durch solche Bauunternehmungen hervor 2 Chr. 32, 27—30. Aber die

Erwähnung der Tarsisschiffe weist in die Zeit Uzia-Jothams (wie Ps. 48, 8 in die Zeit Josaphats), denn die von Uzia laut 2 K. 14, 22 zurückeroberte Hafenstadt Elath ging dem Reiche Juda unter Ahaz (2 K. 16, 6) wieder verloren. Von diesem Elath (Ailath) aus gingen jüdische Schiffe nach dem Vorgange der Phönicier durch das rote Meer um die Küste Afrika's herum, landeten im Hafen von Tartessus, dem alten phönizischen Emporium der vom Bätis (Guadalquivir), dem auch selbst Τάρτησσος genannten Flusse, bewässerten silberreichen Küstenlandschaft, und kehrten durch die Säulen des Melkart-Herakles (die Meerenge des seit der Landung Tariks 711 sogenannten Gibraltar = *Gebel-Ṭârik*) wieder zurück. Diese Tartessusfahrer zunächst, dann wohl Kauffarteischiffe überhaupt[1], sind mit אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ gemeint. Das folgende שְׂכִיּוֹת הַחֶמְדָּה wird zu eng gefaßt, wenn man es mit LXX auf die Schiffe beschränkt und mit Ges. von schönen Flaggen versteht. Richtig Hier.: *et super omne quod visu pulcrum est.* עֲשָׂכָה v. שָׂכָה schauen (s. Iob S. 503 und zu Gen. 3, 6) ist ganz allgemein θέα, und חֶמְדָּה deckt sich hier mit Ex. 26, 12., aber ohne daß hier wie dort Luxusbauten und zwar Warten oder Luginslands nach dem targumischen סְכוּת = מצפה (Ew. Cheyne) zu verstehen sind, zu deren Nennung der rechte Ort eher hinter v. 15 vor den Tarsisschiffen gewesen wäre und die überh. keinen passenden Ausläufer der Aufzählung abgeben. Es sind also allerlei Kunstsachen gemeint, aus Stein oder Metall geformte und gemalte (מַשְׂכִּית θέαμα, Schaustellung, vgl. Lev. 26, 1. Ez. 8, 12), welche durch ihr imposantes, geschmackvolles Aussehn den Beschauer ergötzen. In v. 17 schließt nun die zweite Strophe der an das ältere Prophetenwort angeschlossenen Gerichtsverkündigung: *Und gebeugt wird die Hoffart der Leute und geniedrigt der Herren Hochmut, und erhaben steht Jahve da, er allein, an jenem Tage.* Nur wenig anders als v. 11 lautender Kehrvers. Die Subj. der Vv. in 17ª sind umgestellt. Einem dinglichen *n fem.* das Präd. im *masc.* (וְשַׁח für וְשָׁחָה Ps. 44, 26) vorauszustellen (Ges. § 147ª) ist beinahe Regel.

Der Kehrvers der beiden folgenden Strophen lehnt sich an den Schluß von v. 10 und läuft in לַאֲרֶץ הָאָרֶץ aus. Die Gerichtsverkündigung kommt nun auf die אֱלִילִים, welche oben v. 7—8 unter den Dingen, von denen das Land strotzt (v. 7—8), als das Grundübel zuletzt genannt wurden. In einem kurzen nur aus drei Worten bestehenden eingliedrigen Verse gleich einem einschlagenden Blitze wird v. 18 ihre Zukunft ausgesprochen: *Und die Götzen fahren gänzlich dahin.* Die *synallage numeri* will sagen, daß die Götzen samt und sonders eine Masse von Nichtigkeit sind, welche auf ein absolutes Nichts zurückgeführt werden wird; sie werden hinschwinden כָּלִיל d. h. entweder *funditus peribunt,* oder, da כָּלִיל adverbiell sonst nicht vorkommt, *tota peribunt* (Richt. 20, 40., wonach

1) Hier. zu u. St. (wo LXX ἐπὶ πᾶν πλοῖον θαλάσσης) bemerkt als jüd. Ansicht, תרשיש sei der eig. hebr. Name des Meeres, ים der von Haus aus syrische, und Luther sagt demgemäß, das Hebräische habe zwei Wörter zur Bezeichnung des Meeres: ים und תרשיש, letzteres insbes. zur Bez. des Weltmeers. Viell. will diese Ansicht 2 Chr. 9, 21. 20, 36 mit 1 K. 9, 26 ff. ausgleichen (Kamph. in Jenaer LZ 1876 S. 170).

auch וּכְלִיל האלילים gesagt werden konnte); ihre Bilder, ihr Cultus, selbst ihre Namen und ihr Gedächtnis Sach. 13, 2. Was da die Götzendiener machen werden, wenn Jahve ihre Götzen so gründlich entgöttert, indem er sich von seinem himmlischen Thron erhebt und seine im Himmel offenbare Herrlichkeit mit ihrer richterlichen Feuerseite der Erde zukehrt, sagt v. 19: *Und sie werden kriechen in Grotten von Steinmassen und in Keller von Erde vor dem Schreckensanblick Jahve's und vor der Pracht seiner Majestät, wenn er aufsteht in Entsetzen zu setzen die Erde.* מְעָרָה (v. עוּר غار tief hinabgehen, eingesunken s.) ist die natürliche Höhle und מְחִלָּה (v. חָלַל durch- oder ausbohren) das künstliche Souterrain: so scheinen die zwei Synonyme den beigefügten Genitiven nach unterschieden werden zu sollen. לַעֲרֹץ הָאָרֶץ ein sinnvolles im Lat. leicht wiederzugebendes Lautspiel: *ut terreat terram.* Das Gericht ergeht also über die Erde ohne Beschränkung: über den Menschen, ihren Bewohner (הָאָדָם v. 20 von dem einzelnen der Gesamtheit), und über die in die Menschengeschichte verflochtene Gesamtnatur — Ein Ganzes, in welchem die Sünde und darum der Zorn die Oberhand gewonnen hat.

Mit v. 20 beginnt die vierte Strophe: *An jenem Tage wird hinwerfen der Mensch seine Goldgötzen und seine Silbergötzen, die sie ihm gemacht um anzubeten, den Maulwürfen und den Fledermäusen.* Die überlieferte Textgestalt trennt לַחְפֹּר פֵּרוֹת in zwei Wörter, ohne daß sich erkennen läßt, was sie bedeuten sollen[1]; die Trennung ist dadurch veranlaßt, daß man die *plurilitera* frühzeitig verkannte und als *composita* ansah, vgl. 61, 1. Hos. 4, 18. Jer. 46, 20. Der Proph. hat gewiß לַחְפַּרְפָּרוֹת gesprochen (Ew. § 157c) und חֲפַרְפָּרָה (n. d. F. שְׁפַרְפָּרָא Morgenröte) ist, wie es scheint, der Maulwurf (eig. Moltworf d. i. Aufwerfer des Bodens, näml. mit seinen schaufelförmigen Vorderfüßen), *talpa* (wie Hier. übersetzt und Raschi erklärt); Ges. Kn. haben dagegen das Bedenken, daß der Maulwurf sich nicht in Häusern aufhalte, aber er unterwühlt wirklich die Fußböden der Häuser, Scheuern u. dgl., indem er darunter seine Gänge aufwirft, und hat man sich denn notwendig vorzustellen, daß sie ihre Idole in die Rumpelkammer werfen, und nicht vielmehr, daß sie dieselben draußen in Löcher und Spalten verstecken? Neben dem Maulwurf oder der Scharrmaus steht, nur zufällig an *talpa* anklingend, die Fledermaus עֲטַלֵּף, deren Name seit Bochart und Schultens als Compositum aus עטל = עלטה und עֵף (vgl. νυκτερίς, *vespertilio*, ital. *nottola* u. s. w.) angesehen wird.[2]

---

1) Abulwalîd Parchon u. A. fassen das Doppelwort als Sing. eines Subst., welches einen Vogel (etwa einen Specht) als Früchte- (פֵּרוֹת) hacker bez.; Kimchi will לַחְפֹּר lieber als Inf. (wie Jos. 2, 2) nehmen: um zu graben Gruben, indem er das talmud. פִּיר Grube, Graben vergleicht; keiner erkl. ‚ins Mäuseloch', weil פֵּרָה Maus = فارة, genauer فأرة (von *fa'ara* graben, wühlen) kein hebr. Wort und erst in später Zeit aus dem Arab. aufgenommen ist (davon hebräo-arab. פּוּרָה Mausfalle). Der Maulwurf heißt arabisch فار اعمى blinde Maus (Ratte).

2) Die semitische Wortstellung wäre freilich עף עטל, wie die Fledermaus arabisch nicht nur *waṭwâṭ*, sondern auch *ṭêr el-lêl* genannt wird; die Wort-

Maulwurf, Spitzmaus und Fledermaus sind übrigens nach alten und neuen Naturforschern Geschwister. Die Fledermaus ist unter den Vögeln was der Maulwurf unter den kleinen Raubtieren. Schon LXX verbindet לְהִשְׁתַּחֲוֹת mit diesen zwei Wörtern, wie auch Malb. Luzz., als ob sie bis zu dem aberwitzigsten Tierdienst herabsinken würden; aber die Accentuation, welche den Vers nicht bei עָשׂוּ־לוֹ halbiert, geht von dem richtigen Verständnis aus: die Götzendiener werden, überzeugt durch Gottes richterliche Erscheinung von der Nichtigkeit ihrer Götzen und ergrimmt über die unglückselige Täuschung, ihre goldenen und silbernen Bilder, welche ihnen auf ihre Bestellung Künstlerhände geformt haben, unter Verwünschungen von sich werfen und, um sie wie Schleichwaare den Augen des Richters zu entziehen, in Fledermauslöcher und Maulwurfshaufen stecken, um dann nach Wegwerfung der unnützen verdammlichen Bürde sich selber zu flüchten v. 21: *Um zu kriechen in die Höhlungen der Steinmassen und in die Spalten der Felsen vor dem Schreckensanblick Jahve's und vor der Pracht seiner Majestät, wenn er aufsteht in Entsetzen zu setzen die Erde.* Statt במערות v. 19 heißt es hier בְּנִקְרוֹת in die Höhlungen (v. נָקַר aushöhlen) und statt במחלות עפר heißt es hier בְּסַעְפֵי הַסְּלָעִים in die Ritzen der Felsen (סֶלַע Fels, eig. Kluft, wie *rupes* v. *rumpere*). So endet die vierte Strophe dieses an das ältere Prophetenwort angeschlossenen *dies irae dies illa*, und es folgt nun noch als Epiphonem ein schließliches Notabene v. 22: *O so laßt doch fahren den Menschen, in deß Nase ein Hauch ist, denn was ist er zu achten?* Die LXX läßt diesen V. ganz unübersetzt — war er in ihrem hebr. Exemplar nicht zu lesen? Cheyne hält ihn für eine den Zus. unterbrechende Beischrift aus nachexilischer Zeit, aber er ist die Moral des Vorausgegangenen, auf welcher fußend die Gerichtsverkündigung mit כִּי 3, 1 sich fortsetzt. Hier. liest statt בָּמָה wie *Berachoth* 14ª בָּמֶה, indem er wunderlich übersetzt: *excelsus reputatus est ipse,* wodurch sich, wie es scheint, auch Luth. hat beirren lassen. Blickt man rückwärts und vorwärts, so ist der rechte Sinn des V., der sich ebenso resultatisch als überleitend verhalten muß, gar nicht zu verfehlen. Vorausgegangen ist die Weissagung des Zusammensturzes alles dessen worauf Menschen stolz sind und trotzen, und in 3, 1 ff. hebt dieselbe Weissagung von neuem an mit speciellerer Bez. auf den jüdischen Staat, dem Jahve alle Stützen nimmt, so daß er zusammenbricht. Demgemäß ermahnt v. 22 das Vertrauen auf Menschen und Menschliches

---

folge עטל עת ist wie der persische Fledermausname شَبَّر = شَب پَر Nachtflieger) DMZ XXXII, 241. „Fürst's ظلف *occultare* — so allgemein hingestellt — ist eine Erdichtung. Das wahrscheinliche Etymon ist غَطَلَ, غَطِلَ, vom Himmel und der Nacht, richtig erklärt bei Freytag. Davon das dem עֲטַלֵּף in der Quinqueliteral-Bildung sowohl als in der allgemeinen etymologischen Bedeutung entsprechende غَطَلَّس, Finsterling, *tenebrio* d. h. Wolf. S. Berichte der k. sächs. Ges. d. Wiss. 1. Bd. 1846 u. 1847 S. 430 u. 431." *Fl.*

aufzugeben, wie Ps. 118, 8 f. 146, 3. Jer. 17, 5. Die Fassung ist so allgemein wie einer Gnome. Der *dat. ethicus* לָכֶם ist hier zugleich *dat. commodi:* laßt doch euch selber zu Liebe und zu Gute, um eures eignen Heiles willen ab von dem Menschen d. i. von eurem Vertrauen auf ihn, in dessen Nase (*in cujus naso* wie Iob 27, 3., wogegen Gen. 2, 7 gleichbed. בְּאַפָּיו *in nares ejus*) ein Hauch ist, ein Hauch des Lebens, den Gott ihm gegeben und sobald er will auch zurücknehmen kann Iob 34, 14. Ps. 104, 29. An dem Hauche der zu seiner Nase aus- und eingeht hängt sein irdisches Dasein, welches, einmal verloren, auf immer dahin ist Iob 7, 7. Auf diesem Hauche steht also auch alles Vertrauen, das man auf den Menschen setzt — ein schlechter Grund und Boden! Bei dieser Bedingtheit und Vergänglichkeit ist der Wert der Menschen als Vertrauensgrundes gleich Null, was hier fragweise ausgedrückt wird: um (für) was ist er gerechnet oder zu rechnen? Das *prt. pass.* נֶחְשָׁב vereinigt mit dem Begriffe des Faktischen *(aestimatus)* die Begriffe des Notwendigen *(aestimandus)* und des Möglichen und Gebührlichen *(aestimabilis).* Das ב ist *Beth pretii,* dem lat. Gen. *(quanti)* oder Abl. *(quanto)* entsprechend, eine Abart des *Beth instrum.,* indem der Preis als Tausch- oder Kaufmittel vorgestellt wird, also: wofür ist er gerechnet, nicht: womit ist er gleichgerechnet, was mit אֵת 53, 12 (vgl. μετά Lc. 22, 37) oder עִם Ps. 88, 5 ausgedrückt sein würde. בַּמֶּה heißt es, nicht בָּמָּה, weil diese losere Form nur bei folg. Relativsatz *(eo quod)* üblich ist Koh. 3, 22., und nicht בַּמֶּה, weil dieser Auslaut auf *ā* ausschließlich nur da eintritt, wo das folg. Wort mit א beginnt oder auch wo במה Pausalwort ist (wie 1 K. 22, 21); überall sonst steht בַּמֶּה. Die hier mit diesem *quanto (quanti)* eingeführte Frage läßt sich nicht mit einer positiven Wertbestimmung beantworten. Der Wert des Menschen, wenn dieser an sich selbst außer Gott betrachtet wird, ist gleich Null.[1]

In diesem Porisma ruht die Gerichtsverkündigung aus, aber nur um neue Kräfte zu sammeln. In vier Strophen gleichförmigen Schlusses hat der Proph. das göttliche Gericht über alles Erhabene des der Gemeinschaft mit Gott entfallenen Kosmos verkündigt, wie Amos sein Buch mit einer Gerichtsrunde beginnt, welche in sieben Strophen gleichförmigen Anfangs wie in sieben Donnern über die Völker des zeitgeschichtlichen Schauplatzes ergeht. Der siebente Schlag trifft Juda, über welchem das Gerichtswetter als seiner rechten Beute stehen bleibt. Ebenso zieht sich hier bei Jesaia die allumfassende Gerichtsverkündigung zur speziellsten über Juda und Jerusalem zusammen. Der Strom der Rede durchbricht jetzt die Schranken der ohnehin nicht schematisch gebundenen strophischen Form, und die Ermahnung 2, 22., nicht auf Menschen zu vertrauen, welche schon im Vorausgegangenen ihre Begründung hat, wird, indem der Proph. sie von neuem begründet, zum Uebergange von der universalen Gerichtsverkündigung zu jener speziellen 3, 1: *Denn siehe der Herr, Jahve der*

1) Tantalos sagt in einem Fragment des Aeschylos bei Plutarch *de exil.* von sich selbst: Mein Mut, der vormals reichte bis zum Himmel auf, Sinkt nun zur Erden und er ruft mir dieses zu: Lern allzuhoch nicht schätzen was des Menschen ist.

Heerscharen, nimmt hinweg aus Jerusalem und aus Juda Stützmittel und Stützen, jegliche Stützung des Brotes und jegliche Stützung des Wassers. Daß die Gerichtsverkündigung hier von neuem anhebt, sieht man schon aus dem Gottesnamen הָאֲדוֹן ה׳ צְבָאוֹת, mit welchem Jes. überall (1, 24. 10, 16. 33. 19, 4) strafrichterliche Bethätigungen Gottes einführt. Vertrauen auf Menschen war die Grundsünde besonders der uzia-jotham. Zeit. Die damalige Reichsherrlichkeit trug den Zorn Jahve's in sich, dessen Ausbruch schon unter Ahaz begann und unter Hizkia nur eine Unterbrechung, keine Wandelung erlitt. Diesen Zornausbruch verkündigt hier Jesaia. Er beschreibt, wie Jahve den jüdischen Staat in Trümmer stürzt, indem er ihm die Stützen seines Bestandes und Baues entzieht. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֶנֶת ist der vorausgestellte Gesamtbegriff, die zwei nur geschlechtlich verschiedenen Formen eines und desselben Worts (vgl. Mi. 2, 4. Nah. 2, 11. Zef. 1, 15. 2, 1. Ez. 21, 3. Ew. § 172[b]) dienen seiner allseitigen Verallgemeinerung: *fulcra omne genus (omnigena).* Es sind beides werkzeugliche Formen: das womit man stützt, wogegen מִשְׁעָן dasjenige was stützt bez., die drei also etwa den lat. *fulcrum, fultura, fulcimen* entsprechen. Aus der Gesamtheit der Stützmittel werden zuerst Brot und Wasser genannt, nicht in bildlichem Sinne, sondern als die beiden schlechthin notwendigen Bedingnisse und als die unterste Basis menschlichen Lebens. Das Leben wird durch Brot nebst Wasser gestützt (שָׁתַן syn. סָעַד Ps. 104, 15 u. ö.); es geht gleichsam auf der Krücke des Brotes, und „den Stab des Brotes zerbrechen" (Lev. 26, 26. Ez. 4, 16. 5, 16. 14, 13. Ps. 105, 16) ist also s. v. a. physisch vernichten. Demnach beginnt der Zerfall des jüdischen Staates hier damit, daß Jahve ihm jegliche Stützung, welche Brot und Wasser gewähren, d. i. alle Vorräte beider entzieht. Das hat sich ja auch erfüllt, denn unter so furchtbaren Hungersnöten, wie sie in den Fluchcapiteln Lev. c. 26 und bes. Dt. c. 28 gedroht sind, ging Jerusalem sowohl in der chaldäischen als in der römischen Zeit zu Grunde; beidemal kam es so weit, daß Frauen ihre eignen Kinder verschlangen (Klagel. 2, 20. Joseph. *bell.* 6, 3, 3. 4). Sachlich läßt sich also gegen die Eröffnung der Aufzählung mit כל משען לחם וכל משען מים nichts einwenden. Dennoch werden diese Worte von Hitz. Kn. Mei. Cheyne Reuß für ein Glossem gehalten. Wir räumen ein, daß der Fortgang von da zu גבור ואיש מלחמה unvermittelt und ungleichartig ist, was allerdings Verdacht erregt, wogegen andererseits die zweigliederige Formung des v. 1 (vgl. 25, 6), wenn man jene Worte wegdenkt, unlieb vermißt wird. In v. 2. 3 wird die Aufzählung der Stützen die Jahve wegnimmt fortgesetzt: *Helden und Kriegsleute, Richter und Propheten und Wahrsager und Aelteste; Funfzigführer und Hochansehnliche und Ratsherren und Meister in Künsten und Erfahrene im Murmeln.* Weil der Staat unter Uzia-Jotham ein Militärstaat geworden war, fängt der Proph. in beiden Vv. mit Militärbeamten an: גִּבּוֹר die als tapfer bereits erprobten Heerführer, אִישׁ מִלְחָמָה die gerüsteten und geübten Gemeinen unter den Kriegsleuten (s. Ez. 39, 20), שַׂר חֲמִשִּׁים ist wie auch im Assyrischen der Führer einer aus 50 Mann bestehenden Abteilung von Kriegern (2 K. 1, 9 u. ö.). Uebrigens sind die *membra praecipua* des Staates bunt durcheinander gewürfelt: שׁוֹפֵט die

von der Regierung bestellten Handhaber der Rechtspflege und Verwaltung, זָקֵן die Geschlechtsältesten und die von den städtischen Communen bestellten Senatoren, יוֹעֵץ die dem Könige nächststehenden Räte, נְשׂוּא פָנִים eig. die deren פנים d. i. persönliche Erscheinung angenommen d. i. liebsam und angesehen ist (Saad. *waǵih* von *waǵh* Angesicht, Ansehn), also die nicht sowohl durch ihr Amt, als durch Reichtum, Alter, Gunst u. dgl. einflußreichen Respektspersonen, חֲכַם חָרָשִׁים LXX σοφὸς ἀρχιτέκτων, was Hier. ganz gut erklärt: *in artibus mechanicis exercitatus easque callide tractans.* Die chaldäischen Deportationen griffen bes. geschickte Handwerker auf 2 K. 24, 14 ff. Jer. 24, 1. 29, 2., wonach nicht zweifelhaft sein kann, daß חָרָשִׁים, Sing. חָרָשׁ (versch. חָרָשִׁים *fabri* Sing. חָרָשׁ = *charrâś*, obwohl 1 Chr. 4, 14 vgl. Neh. 11, 35 auch in diesem persönlichen Sinne חָרָשִׁים v. חָרָשׁ n. d. F. חָכָם vocalisiert ist), von *artes mechanicae*, nicht *magicae* (Ges. Hitz. Mei.) gemeint ist und חכם חרשים also nicht, wie Ew. früher übersetzte, den Hexenmeister bed. Die Meister der schwarzen Kunst werden ja als חֹבֵר לַחַשׁ aufgeführt; לַחַשׁ ist das Geflüster, das Murmeln von Zauberformeln. Und zudem sind die Schwarzkünstler noch als קֹסֵם vertreten, welches von dem in קָסַם liegenden Wurzelbegriff des Festmachens (√ קס, קש), Schwörens, Beschwörens aus neben נָבִיא, dem falschen Jahvepropheten, deren Weissagen auch nur ein קָסַם ist (Mi. 3, 11. Ez. 22, 28), den heidnischem Aberglauben huldigenden Wahrsager bedeutet (schon Dt. 18, 10. 14). Das sind nächst Brot und Wasser weiter aufwärts die Stützen des Staates. Sie stehen so unordentlich durcheinander, denn der mächtige und prächtige Staat ist, recht besehen, ein Quodlibet von Jüdischem und Heidnischem, und wenn Jahve's Zorn ausbricht, wird die gottwidrige Herrlichkeit vollends zur Turba. Seiner Grundlage beraubt und aus den Fugen gerissen, verfällt das Reich Juda der frechsten Willkürherrschaft v. 4: *Und ich gebe ihnen Knaben zu Fürsten, und Bubengelüste sollen über sie herrschen.* Auf die wiedererblühte salomonische Herrlichkeit folgen also auch wieder, wie vordem, Rehabeams-Zeiten. Der König ist nicht ausdrücklich genannt. Absichtlich nicht: er ist eben zum Schattenkönig herabgesunken, nicht er herrscht, sondern die ihn umgebende Aristokraten-Partei, die ihn wie *unum inter pares* beliebig gängelt. Ist es nun schon an sich in den meisten Fällen ein Unglück, wenn der König eines Landes ein נַעַר ist Koh. 10, 16., so ist es ein doppelt großes, wenn auch die ihn umgebenden und beratenden Fürsten oder Magnaten נְעָרִים Junker (d. i. Jungherren) im schlechten Sinne sind. Das giebt ein Regiment von תַּעֲלוּלִים. Keins der Nomm. dieser Form hat persönlichen Sinn. Dem Grundbegriffe des Verbalstammes nach ließe sich mit Ew. § 167[b] erkl.: Kindereien = Kindchen *(abstr. pro concr.*, wie τὰ παιδικά *amasius)*. Aber der Annahme, daß תעלולים = עוללים (מעוללים, s. zu v. 12) oder, was verhältnismäßig annehmbarer, daß es *acc. adv.* sei (Cheyne: *and with wilfulneß shall they rule over them*), bedarf es nicht, da יִמְשְׁלוּ nicht notwendig ein persönliches Subj. fordert (vgl. Ps. 19, 14. 103, 19). Das nur im Plur. vorkommende תעלולים n. d. F. תַּנְחוּמִים entnimmt seine Bed. dem reflex. הִתְעַלֵּל, welches sich über etwas her und damit zu schaffen machen, sich erlustigen, seinen Mutwillen auslassen bed.,

also תעלולים *vexationes* 66, 4. Hier., welcher *effeminati* übers., scheint an הִתְעַלֵּל in obscönem Sinne zu denken; besser LXX ἐμπαῖκται, obwohl ἐμπαίγματα genauer wäre, hier neben נערים Ausbrüche jugendhaften Mutwillens, welche andern in Scherz oder Ernst übel mitspielen. Nicht Gesetz und Gerechtigkeit werden herrschen, sondern der äußerste Gegensatz der Gerechtigkeit: eine Handlungsweise, welche die Unterthanen wie Sklaven zum willenlosen Spielwerk bald ihrer Wollust (Richt. 19, 25) bald ihrer Grausamkeit macht. Es herrscht da die durch nichts normierte souveräne buntscheckige und buntfleckige Laune. Wie das Regiment, so wird dann auch das Volk: die Leidenschaften werden entfesselt und alle Bande der Zucht gesprengt v. 5: *Und es bedrängt sich das Volk, der eine diesen und der andere jenen; der Knabe fährt ungestüm los auf den Greis und der Ungeehrte auf den Geehrten.* נִגַּשׂ ist wie der die Gegenseitigkeit malende Zusatz zeigt reciprokes *Ni.*, vgl. נִלְחַם 19, 2. נָגַשׂ mit folg. ב bed. zwingherrisch oder frohnvogtlich behandeln 9, 3. Die gemeinste Selbstsucht erstickt dann alle edleren Motive: der eine wird Tyrann des andern und ungeberdiger Trotz tritt an die Stelle der Ehrerbietung, welche nach Naturgesetz und Thora Lev. 19, 32 und Sitte dem Greise und dem Hochgeschätzten von seiten des Knaben und des Geringgeschätzten gebührt. נִקְלָה (v. קָלָה synon. הֵקֵל 8, 23. 23, 9 vgl. 16, 14., √קל leicht, gering s.) heißt wer der untersten Volksschicht angehört (1 S. 18, 23), Gegens. von נִכְבָּד (v. כָּבֵד schwer, gewichtig s.), LXX gut: ὁ ἄτιμος πρὸς τὸν ἔντιμον. Bei dieser Mißachtung der durch Alter und Stand bedingten Unterschiede wird der Staat in kurzem ein wildes und wüstes Durcheinander. Es giebt endlich keine Obrigkeit mehr, selbst die Lust zu regieren erstirbt, denn dem Despotismus folgt Pöbelherrschaft und der Pöbelherrschaft Anarchie im eigentlichsten Sinne: die Not wird so groß, daß wer einen Rock (Mantel) hat, um sich noch einigermaßen anständig kleiden zu können, um Annahme des Regiments gebeten wird v. 6—7: *Wenn da anfassen wird einer seinen Bruder in seines Vaters Hause: „Du hast einen Rock, so sollst du unser Gebieter sein, und diesen Einsturz nimm unter deine Hand“ — wird er ausrufen an jenem Tage also: „Ich mag nicht Wundarzt sein, giebts doch in meinem Hause weder Brot noch Rock, ihr könnt mich nicht zum Volksgebieter setzen.“* Die Bevölkerung wird durch Hungersnot so dünne und mutlos geworden sein, daß mit ein wenig Energie sich, wer Regent sein solle, innerhalb des engen Kreises einer Familie ausmachen und von da aus durchsetzen ließe. Das Wohnhaus des Vaters ist der Ort wo *(acc. loci)* Bruder und Bruder zusammentreffen und der eine in die ohne לֵאמֹר (vgl. 14, 8. 16 u. auch 22, 16. 33, 14) folgenden Worte dringlich bittender Aufforderung ausbricht. לְךָ ist wie Gen. 27, 37 seltene Schreibung für לְךָ; תְּהִי setzt ohne weiteres voraus, daß er dem Ansinnen willfahren wird. מַכְשֵׁלָה bed. Zef. 1, 3 das woran oder wodurch jemand zu Falle kommt, hier das Hingestürzte selbst und zwar, da כָּשַׁל (nicht bloß: straucheln, stolpern, gleiten, sondern durch einen äußern Anstoß aus dem Gleichgewicht gebracht wirklich hinstürzen) nicht von einstürzenden Gebäuden gesagt wird, mit Bezug auf die v. 8 folgende Prosopopöie. Er der

vor vielen oder allen andern den Vorzug hat, sich noch reputierlich kleiden zu können (wenn es auch nur eine Blouse wäre), soll oberster Machthaber, soll Dictator (vgl. קָצִין Richt 11, 6) werden, und der jämmerlich daniederliegende Staat sei unter seiner Hand d. i. seiner Botmäßigkeit, seiner Obhut und Pflege (2 K. 8, 20. Gen. 41, 35 vgl. 16, 9., wo statt des gewöhnlicheren Sing. יד der Plur. steht). Mit v. 7 beginnt der Nachsatz zu dem mit כִּי als Zeitpartikel eingeführten Vordersatze. Die Antwort, die der aufgeforderte Bruder auf die inständige Bitte des auffordernden giebt, wird mit: „er wird erheben (näml. seine Stimme 24, 14) an jenem Tage sprechend“ eingeführt — so umständlich, weil sie ein feierlicher Protest ist. Er mag nicht חֹבֵשׁ sein d. i. Verbinder, nämlich der zerbrochenen Arme und Beine und Rippen des dahingestürzten Staates (30, 26. 1, 6. 61, 1). In dem אֵהְיֶה liegt, daß er es nicht mag, weil er sich bewußt ist, es nicht zu können. Er traut es sich nicht zu, und die Voraussetzung, daß er einen Rock habe, ist falsch: er hat nicht allein daheim in seinem Hause (wobei man sich zu erinnern hat, daß das Gespräch im Wohnhause des Vaters geführt wird) keinen Rock, sondern auch kein Brot, es ist also Unmögliches was ihm, dem fast Nackten und Verhungernden, angemutet wird. Wenn der Purpur des Herrschers — sagt der Midrasch zu Est. 3, 6 — auf dem Markte feilgeboten wird, dann wehe dem Käufer wie dem Verkäufer! — Dieses tiefe tragische Elend ist, wie der Proph. nun weiter (v. 8—12) darlegt, gerechte Vergeltung v. 8: *Denn hingestürzt ist Jerusalem und Juda gefallen, weil ihre Zunge und ihre Thaten wider Jahve, zu trotzen den Augen seiner Herrlichkeit.* Der Stadtname Jerusalem ist regelrecht (Ges. § 107, 4) als Fem., der Volksname Juda als Masc. behandelt; Volksnamen erscheinen als Fem. nur da wo die Begriffe des Volkes und Landes sich mischen (wie z. B. Iob 1, 15). Die beiden Praeterita כָּשְׁלָה und נָפַל sprechen die allgemeine Thatsache aus, infolge welcher es zu solchen Jammerscenen, wie die eben dargestellte, kommen wird. Der zweite Satz mit כִּי dagegen, ein Nominalsatz, begründet das künftige Gericht aus der nicht erst zukünftigen, sondern bereits gegenwärtigen Sünde. אֶל von feindlicher Richtung wie 2, 4. Gen. 4, 8. Num. 32, 14. Jos. 10, 6. Hauptstadt und Land sind in Wort und That wider Jahve לַמְרוֹת עֵינֵי כְבוֹדוֹ. Hier ist עֵינֵי = עֵינָיו und לַמְרוֹת wie Ps. 78, 17 synkopiertes *Hi.* für לְהַמְרוֹת (vgl. die synkopierten Formen 23, 11. 1, 12). Das *Kal* מָרָה, welches gleichfalls öfter mit dem Acc. construiert wird, bed. widerspenstig von sich weisen, das *Hi.* הִמְרָה widerspenstig behandeln, eig. sich straff, stramm, steif entgegensetzen ἀντιτείνειν *obniti*, √ מר *stringere*, womit auch מַר Name des Bittern als des Adstringierenden zusammenhängt, ohne daß deshalb מָרָה, הִמְרָה, חֲמַר Ex. 23, 21 mit LXX παραπικραίνειν übers. werden dürfen. Das ל ist kürzerer Ausdruck für לְמַעַן Am. 2, 7. Jer. 7, 18. 32, 29. Was aber versteht der Proph. unter עֵינֵי כְבוֹדוֹ? Die Verbindung ist gewiß nicht anders als z. B. „Arm seiner Heiligkeit“ 52, 10., also eigenschaftlich gemeint. Gottes כבוד ist die ewige herrliche Erscheinung seines heiligen Wesens, welche sich der Mensch anthropomorphisch vorstellt, weil er sich über die menschliche Gestalt hinaus keine erhabenere vorstellen kann. In dieser Herrlichkeitsgestalt

schaut Jahve auf sein Volk. Seine leutselige, aber auch eifersüchtige Liebe, seine heilige Liebe, die gegen alle, die sie mit Haß statt mit Liebe erwidern, in Zorn ausbricht, spiegelt sich darin. Israel aber, statt in dem Bewußtsein zu wandeln, ein steter und bevorzugter Gegenstand dieser majestätischen, ernst mahnenden Augen zu sein, geht in Wort und That recht geflissentlich darauf aus, ihnen Trotz zu bieten, indem es seine Sünde nicht einmal aus Furcht vor ihnen verbirgt, sondern ungescheut zur Schau stellt v. 9: *Das Aussehn ihrer Gesichter zeugt wider sie, und ihre Sünde machen sie wie Sodom kundbar ohne zu hehlen — weh ihrer Seele, denn sie thun sich selber Böses an.* Jedenfalls ist die Frechheit gemeint, mit der sich ihre Sündhaftigkeit ohne das Selbstgericht, welches sonst in der *peccandi verecundia* (Seneca *de vita beata* c. 12) liegt, schamlos auf ihren Gesichtern ausprägt. Die Verbindungsform הַכָּרַת, von הכר abgeleitet (Jos. Kimchi, Luzzatto) würde dem Beispiel von בָּקְרַת Ez. 34, 12 folgen. Aber הכר = arab. *hakara (hakira)* giebt keinen passenden Sinn; הַכָּרָה ist das *n. actionis* zu dem *Hi.* הִכִּיר. Die übliche RA הִכִּיר פָּנִים bed. jemandem eindringend, forschend, scharf ins Gesicht sehen, ihn ins Auge fassen, vom Richter: Partei für jem. ergreifen, indem er widerrechtliche Rücksicht auf ihn nimmt Dt. 1, 17. 16, 19. Jedoch ist dieser letzteren Bed.: ihr Personansehn, ihre Parteilichkeit (הַכֵּר־פָּנִים Spr. 24, 23. 28, 21) hier schon deshalb nicht mit Hitz. Maur. Ges. Platz zu geben, weil nicht von dem Richterstande insbes., sondern vom Gesamtvolke die Rede ist. הַכָּרַת פְּנֵיהֶם eig. das Ansehen ihrer Gesichter ist hier objektiv das Aussehn (τὸ εἶδος Lc. 9, 29) derselben, wie auch das *agnitio* des Hier. bed. soll *id quo se agnoscendum dat vultus eorum.* Wahrscheinlich ist das die übliche hebr. Bezeichnung dessen was wir Physiognomie (Deutung des Gesichtsausdrucks und dann dieser selbst), zu deutsch Miene nennen. Ihr Gesichtsausdruck sagt wider sie aus (עָנָה בְ wie 59, 12), denn er ist das verzerrte und verstörte Bild ihrer sich nicht verbergen könnenden und wollenden Sünde, mit Einem Worte ihrer עֲוֹנוֹת Koh. 8, 1. Bei dieser offensichtlichen, aber stummen Schaustellung bleibt es nicht einmal: sie reden auch offenkundig von ihrer Sünde, ohne ein Hehl daraus zu machen, wie die ihre Fleischeslust ausschreienden Sodomiten Gen. c. 19. Jerusalem ist ja geistlich Sodoma, wie der Proph. es 1, 10 nannte. Durch so schnödes Sündigen thun sie sich selber Böses (גָּמַל verw. גָּמַר vollenden, dann vollführen, thätlich erweisen). Das ist unleugbare Erfahrungsthatsache. Weil es aber der Fluch der Sünde ist, dem Menschen das Wissen gerade um das Sonnenklarste und Selbstverständlichste zu entstellen und zu entziehen, so verweilt der Proph. dabei, daß alles Sündigen ein Selbstverderben und Selbstmorden ist, noch länger, indem er in johanneisch palillogischer Weise diese allgemeine Wahrheit an ihren Gegensatz hält und seinen Zeitgenossen zuruft v. 10. 11: *Sagt vom Gerechten, daß er es gut hat, denn die Frucht ihrer Thaten werden sie genießen; weh dem Bösen geht es übel, denn was seine Hände erwirkt wird angethan ihm.* Was das Maschal Spr. 12, 14 sagt, hallt hier prophetisch wieder. Man darf nicht mit Vitr. u. Neueren übers.: preiset den Gerechten, denn obwohl אָמַר zuweilen mit *acc. rei* construiert wird Ps. 40, 11. 145, 6. 11., so heißt es

doch nie preisen, sondern aussagen (auch Ps. 40, 11). Wir haben hier die schon von Gen. 1, 4 her bekannte, bei den Vv. רָאָה (vgl. noch 22, 9. Ex. 2, 2), יָדַע (1 K. 5, 17) und אָמַר (wie λέγειν Joh. 9, 19) naheliegende Umstellung: *dicite justum quod bonus = dicite justum esse bonum* (Ew. § 336[b]); das Objekt des Sehens, Wissens, Sagens wird erst im allgemeinen genannt und dann seine Eigenschaftung oder anderweite Bestimmtheit. טוֹב und in v. 11 רָע (außer *paus.* רַע) könnten beide 3 *praet.* ihrer neutrisch gebrauchten Vv. sein: טוֹב es geht gut, nämlich ihm (wie Dt. 5, 30. Jer. 22, 15 f.) und רַע (von רָעַע) es geht schlimm (wie Ps. 106, 32). Indeß zeigt Jer. 44, 17., daß sich auch טוֹב הוּא, רַע הוּא im Sinne von καλῶς (κακῶς) ἔχει sagen läßt, und daß die beiden Aussagen so gedacht sind und also beidemal kein לוֹ zu ergänzen ist: dafür spricht die Formung der ersten, während in der zweiten die Accentuation zwischen אזר *Tifcha*, לרשע *Munach* und אזר *Mercha* לרשע *Tifcha* schwankt; jedoch wird letztere Accentuationsweise, welche der personellen Fassung des רע günstig ist, von beachtenswerten Ausgg., wie Brescia 1494, Pesaro 1516, Venedig 1515. 1521, dargeboten und mit Recht von Luzz. Baer bevorzugt. Die summarischen Aussagen: der Gerechte befindet sich gut, der Böse übel werden aus dem Ausgange des Geschickes beider begründet, in dessen Lichte das vorausgegangene Unglück des Gerechten als Glück und das vorausgegangene Glück des Bösen als Unglück erscheint. Unter Hinweisung auf dieses verschiedene Endgeschick fordert das zu beiden Sprüchen gehörige אִמְרוּ zur Anerkennung des Glückes der einen und des Unglücks der andern auf. O daß doch Juda und Jerusalem dies, ehe es zu spät wird, zu ihrer Rettung anerkenneten! Denn der Zustand des armen Volkes ist schon jetzt traurig genug und nahe dem Abgrund v. 12: *Mein Volk, seine Zwingherrn sind Buben und Weiber beherrschen es; mein Volk, deine Leiter sind Verführer und haben den Weg deiner Pfade verschlungen.* Daß מְעוֹלֵל Malträtierende, übel Mitspielende bed., hat das parall. נָשִׁים gegen sich; auch liegt der Begriff despotischer Behandlung schon in נֹגְשָׂיו. Neben den Weibern erwartet man Kinder.[1] Und das bed. מעולל auch, aber nicht den Säugling (Ew. § 160[a]), wie עול und עָזַל (s. zu Iob 16, 11), da die active Aussprache einen activen Begriff fordert, עול aber nicht säugen (vielmehr: unterhalten, nähren), geschweige denn „saugen“ bed., so daß es also den Säugling im Sinne des Genährten bed. müßte, was auch schon deshalb unwahrscheinlich, weil es neben יוֹנֵק vorkommt Jer. 44, 7. Thren. 2, 11 und also nicht völlig gleiche Bed. haben kann, sondern wie auch עוֹלָל und עוֹלָל (deren ersteres aus מְעוֹלֵל verkürzt sein mag) den Knaben als spielerischen und mutwilligen *(lascivum, protervum)* bez., s. die Anm. zu v. 4 (wo תִּעֲלוּלִים neben נְעָרִים) und vgl. das beduinische עאלוּל Plur. *ʿawâlîl* in der Bed. *juvencus* (junger 3—4jähr. Stier). Richtig Böttch.: *pueri (lusores)*, jedoch ist מעולל nicht, wie er meint, an sich Collectivform, sondern der Sing. ist collektiv gebraucht, oder wohl besser: das Prädicat will von jedem ein-

1) Ein arab. Spruch (*Cat. Codd. Lips.* p. 373) lautet: Ich flüchte zu Gott vor der Herrschaft der Knaben (الصبيان) und dem Regiment der Weiber.

zelnen in dem mehrzähligen Subjektsbegriff gelten (vgl. 16, 8. 20, 4. Ges. § 146, 4): des Volkes Zwingherren, ohne Ausnahme jeder, sind (wenn auch vorgerückt in Jahren) ihrer Sinnes- und Handlungsweise nach Knabenhafte, Jungenhafte, Bubenhafte, welche die ihnen Untergebenen zum Spielball ihrer launischen Willkür machen. Die Person des Königs (von welchem Hitz. Ew. Cheyne נגשׂרי als *plur. excellentiae* verstehen) tritt auch hier zurück. Das folgends erwähnte Weiberregiment aber weist uns an den Hof. So muß es gewesen sein, als Ahaz, ein junger Wüstling, 20 J. alt (nach LXX 25 J.) zur Regierung kam, viell. schon am Ende der Regierung Jothams. Mit tiefem Schmerze wiederholt der Proph. das עמי noch einmal, indem er sein Volk anredend von den Regierern auf die Prediger des Volkes kommt; denn die מְאַשְּׁרִים sind Propheten Mi. 3, 5., aber was für welche! Statt das Volk auf geradem Wege zu führen, führen sie es irre (9, 15 vgl. 2 K. 21, 9), indem sie (wie wir aus der Geschichte dieses Prophetentrosses wissen) in entw. dynastischem oder demagogischem Servilismus den widergöttlichen Interessen des Hofes dienen oder den nicht besseren Wünschen des Volkes schmeicheln, und den Weg der Pfade des Volkes d. h. den Hauptweg oder die Straße, auf deren verzweigten Wegen das Volk zum gottgewollten Ziele gelangen sollte, den haben sie verschlungen d. h. den Blicken und Füßen des Volkes entrückt, so daß es ihn nicht zu finden weiß und wandeln kann. Anders Nägelsb.: sie ziehen deine Lebenspfade ins Verderben hinab. Aber der feierliche Ausdruck spricht für den Weg, den Gesetz und Pflicht vorgezeichnet (Theod. Hier. Lth.). Was verschlungen, das ist unsichtbar, das ist spurlos verschwunden. Verschlingen im Sinne von *deglutire* wird durch das *Kal* ausgedrückt z. B. 28, 4.; das *Pi.* בִּלַּע bed. Absorption im Sinne von Annullierung. Der Heilsweg der Thora ist nicht mehr zu sehen und zu hören. Er ist wie untergegangen in falschprophetischer irrlehrerischer Predigt.

So steht es. Die Ermahnungen des Proph. haben wenig Aussicht. So muß er denn immer und immer wieder auf Gerichtsverkündigung zurückkommen. Von neuem tritt ihm das Weltgericht vor die Seele v. 13: *Es stehet da um zu rechten Jahve, und ist hingetreten zu richten die Völker.* Wenn Jahve sich, der Langmut müde, von seinem himmlischen Thron erhebt, so heißt das קוּם 2, 19. 21. 33, 10.; wenn er sich aller Welt sichtbar auf den Richterstuhl hinsetzt, so heißt das יָשַׁב Ps. 9, 5. Jo. 4, 12.; wenn er vom Himmel herniedergekommen Mi. 1, 2 ff. als Verkläger auftritt, so heißt das נָצַב oder עָמַד Ps. 82, 1 — עָמַד ist Hintreten und Stehen als Gegens. des Sitzens und נָצַב Stehen mit dem Nebenbegriff des Festen, Absichtlichen, Fertigen. Sein Rechten רִיב Jer. 25, 31 ist aber zugleich Richten דִּין, weil seine Anklage, die schlechthin unwidersprechliche, auch schon der Urteilsspruch und sein Urteilsspruch, der unhintertreiblich sich verwirklichende, auch schon die Strafvollstreckung ist. So steht er, Ankläger und Richter und Strafvollstrecker in Einer Person, inmitten der Völker Ps. 7, 8. Unter den Völkern ist es aber bes. Israel und unter Israel sind es bes. die Führer des armen verführten und verwahrlosten Volkes, wider die er dasteht v. 14—15: *Jahve*

wird ins Gericht gehen mit den Aeltesten seines Volkes und seinen Fürsten: — — „und ihr, ihr habt abgeweidet den Weinberg, Raub des Leidvollen ist in euren Häusern. Was kommt euch bei, daß ihr zermalmt mein Volk und Leidvoller Angesicht zermahlet?“ Spruch des Allherrn, Jahve's der Heerscharen. Zu 14ª vgl. Ps. 143, 2. Die Rede Gottes beginnt mit וְאַתֶּם; der Satz, zu dem dieses *et vos* = *at vos* der Gegensatz ist, fehlt, ganz wie Ps. 2, 6., wo die Rede Gottes mit וַאֲנִי *et ego* = *ast ego* beginnt. Der verschwiegene Satz ergänzt sich leicht: ich habe euch über meinen Weinberg gesetzt, ihr aber habt den Weinberg abgeweidet. Es fragt sich, ob es Gott selbst ist, welcher jenen Satz verschweigt oder der Prophet. Sicher Jahve selbst. Die Majestät, in welcher er vor die Obern seines Volkes tritt, die sagt auch ohne Worte thatsächlich und unleugbar, daß ihre Majestät nur ein Schatten der seinigen und ihr Amt sein Lehen ist. Ihr Amt aber besteht darin, daß Gott ihnen sein Volk befohlen; der Weinberg Jahve's ist sein Volk — ein Bild, welches der Proph. in c. 5 zu einer Parabel gestaltet. Jahve hat sie zu Gärtnern und Hütern dieses Weinbergs bestellt, aber zu dem Viehe (בְּעִיר), das sie abwehren sollten, sind sie selber geworden; בִּעֵר von dem Vieh welches die Halme eines Feldes oder die Reben eines Weingartens rein abfrißt Ex. 22, 4. Daß in ihnen Böcke zu Gärtnern bestellt sind, ist ganz unleugbar. Das geraubte Besitztum unglücklicher Volksgenossen in ihren Häusern beweist ihre an dem Weinberge verübte Plünderung. הֶעָנִי verhält sich erklärend zu הַכֶּרֶם, weil Niedrigkeit und Trübsal die gewöhnliche Gestalt der Gemeinde ist, die Gott seinen Weinberg heißt. Sie ist *ecclesia pressa,* aber wehe den Bedrückern. In der Frage מַלָּכֶם liegt der Unverstand und die Frechheit ihres Beginnens; מָה ist hier mit לָכֶם präfixartig zu Einem Worte verschmolzen wie Ex. 4, 1. Ez. 8, 6. Mal. 1, 13. Das *Kerî* kommt dem Verständnis durch Auflösung des *Chethîb* zu Hilfe. Auf מַלָּכֶם sollte nun eigentlich כִּי folgen: *quid est vobis quod atteritis populum meum* wie 22, 1. 16., aber die Rede hastet (wie Jon. 1, 6), weil sie Ausbruch des Zorns ist. Darum sind auch die Ausdrücke für die Handlungsweise der Volksobern die möglich stärksten. דִּכָּא findet sich auch sonst Spr. 22, 22., aber טָחַן פְּנֵי ist eine beispiellos starke Metapher. Jenes bed. schon *comminuere,* dieses aber (der äußerste Gegens. von חִלָּה פְּנֵי) *commolere,* wie der Mühlstein die Getreidekörner. Sie zermahlen das Gesicht der ohnehin Gebeugten, indem sie diese durch unbarmherzige Härte so zurückstoßen, daß sie wie vernichtet dastehen und ihr Gesicht vor Zerknirschung und Verzweiflung mehlweiß wird, oder auch (ohne Bezug auf die Entfärbung) daß ihre heitere Miene sich in Züge und Geberden der Verzweiflung wandelt. So bietet die Sprache für das Verfahren der Obern Israels noch einigermaßen entsprechende Bildworte, aber für die maßlose Unsittlichkeit dieses Verfahrens fehlts der Sprache an erschöpfendem Ausdruck, weshalb die Größe ihres Frevels ihnen fragweise zu bedenken gegeben wird: was ist euch? = was ist das für ein unaussprechlich frevles Beginnen? So hört der Proph. Jahve reden, den majestätischen Richter, den er hier אדני ה׳ צבאות (nach traditioneller Vocalisation *Adonaj Elohim Ṣebaoth* zu lesen) nennt. Dieser dreifache

Gottesname, welcher sich öfter bei Amos und auch bei Jer. 2, 19 findet, erscheint zuerst in dem elohimischen Ps. 69, 7 (*Symbolae* p. 16), wie überhaupt diese Gerichtsscene mit Psalmenfarben dargestellt ist und bes. an den (elohimischen) Asaphpsalm 82 erinnert. So dramatisch lebendig der Proph. diese Gerichtsscene vor sich hat — er muß doch mitten im Anfange der Schilderung abbrechen, weil ein anderes Wort Jahve's ihn überkommt. Es gilt den Frauen Jerusalems, deren Regiment jetzt, wo der Proph. weissagt, gar nicht minder einflußreich in Jerusalem ist 12^a, als das ihrer berufsvergessenen Männer v. 16—17: *Und es hat Jahve gesprochen: Dieweil hochfahrend die Töchter Ṣions sind und dahergehn emporgereckt die Kehle und blinzelnd mit den Augen, trippelnden Ganges dahergehn und mit ihren Fußspangen klirren: so macht der Allherr den Scheitel der Töchter Ṣions grindig und wird Jahve ihr Heimliches entblößen.* Ihr innerer Hochmut (גָּבַהּ wie Ez. 16, 50 vgl. Zef. 3, 11) giebt sich im Aeußern kund. Sie gehen ausgereckt die Kehle d. i. den Vorderhals zurückbiegend, indem sie sich größer zu machen suchen als sie sind, weil sie sich überaus groß dünken. Corn. a Lapide: *instar gruum vel cygnorum; habitus hic est insolentis ac procacis.* Das *Kerî* substituiert hier die übliche Form נְטוּיֹת, aber Jesaia hat sich hier wohl absichtlich der roheren seltneren Form נְטוּוֹת bedient, denn diese Form existiert 1 S. 25, 18., so wie ihr Sing. נָטוּ für נָטוּי Iob 15, 22. 41, 25. Sie gehen ferner blinzelnd (מְשַׂקְּרוֹת, nicht מְשַׁקְּרוֹת „fälschend") die Augen (wie גָּרוֹן Acc. der nähern Bestimmung) d. i. in geheuchelter Unschuld üppige verliebte Blicke (LXX νεύματα ὀφθαλμῶν) umherwerfend, von שָׂקַר = סָקַר nicht in der Bed. *fucare* (Trg., *Schabbath* 62^b. *Joma* 9^b, Luth.), eig. rotgelb (*Pesikta* ed. Buber 132^a: mit rotem Collyrium, talm. שרק parall. כחל *Kethuboth* 17^a) färben, dann aber überh. schminken, was hier schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil Schwärzen der Augenlider mit Antimonpulver (פּוּךְ 54, 11) nicht als Koketterie, sondern als ein unerläßliches Stück weiblicher Schönheitspflege galt, sondern in der Bed. *nictare* (LXX Vulg. Syr. vgl. Saad.: ihre Augen blitzen lassend *mubarrikât,* was Abulwalîd durch مُومِضات erklärt[1]), syn. רָמַז, vgl. סָקַר syr. schielen, targ. = שָׁנַם Iob 20, 9., und das talmudische Witzwort: Gott hat das Weib nicht aus Adams Ohre geschaffen, damit sie keine Horcherin צַיְתָנִית, und nicht aus Adams Auge, damit sie keine Blinzlerin סַקְרָנִית werde.[2] Das Dritte ist, daß sie *incedendo et saliendo incedunt;* der zweite *inf. absol.* ist hier, wie gewöhnlich, der die bestimmte Farbe

1) s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 571.

2) Vgl. auch *Sota* 47^b: „Seit die Frauen mit emporgerecktem Halse und zwinkenden Augen sich gemehrt haben, haben auch die Fälle wo das Fluchwasser (מים מרים Num. 5, 18) in Anwendung kommen mußte sich gemehret." Bekanntlich so sehr, daß Johanan b. Zakkai, der Schüler Hillels, das Ordal (Gottesurteil) der Sota (des des Ehebruchs verdächtigen Weibes) gänzlich abschaffte; die Zeitgenossenschaft war durch und durch μοιχαλίς. Sinnverwandt jenem משקרות ist der lat. Venus-Beiname *paeta*, den Philoxenus durch μόωψ τοῖς ὄμμασι glossiert, verschieden aber ist der gleichfalls auf die Augen bezügliche Beiname ὑγρά.

gebende, während der andere den durch sein *v. fin.* bezeichneten Vorgang für das Auge festhält. Sie gehn einher טָפֹף aufhüpfend (vgl. طَفَّ طَفَرَ springen, vom Zusammenziehen der Füße benannt, wov. טַף die hüpfende kleine Familie) d. i. hüpfende Schritte machend und zwar kleine, fast nur immer die Ferse an die große Zehe (עָקֵב בְּצַד גּוּדָל) setzend, wie der Talmud a. a. O. sagt. LXX interessant für die Gesch. des Kleiderluxus: καὶ τῇ πορείᾳ τῶν ποδῶν ἅμα σύρουσαι τοὺς χιτῶνας. Ebenso sachgemäß, aber gegen den Wortsinn Luth.: treten einher und schwänzen d. i. *clunibus agitatis*, wofür das Semitische andere Ausdrücke hat (s. DMZ XVI, 587).[1] Vielmehr: trippelnd; nur solche kleine Schritte erlauben ihnen ihre Schrittkettchen, welche die oberhalb der Knöchel angelegten kostbaren Fußringe עֲכָסִים mit einander verbinden. Mit diesen Schrittkettchen, die wohl schon damals wie heutzutage zuweilen mit Schellen versehen waren, klirren sie, was hier durch das *denom.* עִכֵּס ausgedrückt ist: sie machen mit ihren Füßen Knöchelspangengeklirr, indem sie die Füße so setzen, daß diese Knöchelreife an einander schlagen, wobei בְּרַגְלֵיהֶם für בְּרַגְלֵיהֶן eine viell. nicht absichtslose *synallage gen.* ist: nicht keusche *virgines* sind sie, sondern mannstolle freche *viragines*, also selber eine *synallage generis*. In jenem koketten Geklirr, obgleich vom Koran verboten, gefallen sich die Frauen des moslemischen Orients noch heute, wie zu Jesaia's Zeit die Jerusalemerinnen. Der Sinnenreiz, den die durch verschwenderische Kunst gesteigerte natürliche Grazie ausübt, ist groß, aber der Proph., blind für diese Pracht, sieht nur den Unflat der Seelen und verkündigt den vornehmen Frauen ein gar nicht ästhetisches schmutziges Geschick: der Allwaltende wird ihren Scheitel, von dem jetzt langes Haar herabwallt, mit Grind behaften (וְשִׂפַּח mit ו der Folge und zugleich des Nachsatzes, ein *v. denom.* von סַפַּחַת der an die Haut sich ansetzende Grind), und Jahve wird, indem er sie der Schändung und Verhöhnung roher Feinde preisgiebt, ihre Scham entblößen — die größte Schmach in den Augen des gegen jeden Fremden so sorgsam als möglich verhüllten Weibes selber 47, 3. Nah. 3, 5. Jer. 13, 22. Ez. 16, 37. Das N. פֹּת geht nach arab. *faut, tafâwut* Zwischenraum *intercapedo* auf ein V. פּוּת zurück, so daß also פָּתְהֵן = פֹּתְהֵן (vgl. Stade § 353^b und dazu noch אַתֵּן für אַתֶּן Ez. 34, 31) eine absichtlich unedle Benennung ist, vgl. פֹּתָה Plur. פֹּתוֹת bibl. u. talm. von der Angel oder Höhlung, Pfanne, Mutter *cardo femina*, in welcher sich der Thürzapfen צִיר bewegt; die Orientalen d. i. Babylonier lasen פַּתְהֵן v. פַּת, was eher auf פָּתָה (vgl. יַרְכָּן) zurückgeht (vgl. פתח = *vulva, Pesachim* 87^a und in Erklärung unserer St. *Schabbath* 62^b).[2] Der Proph. beschreibt nun weiter, wie der Herr ihnen den ganzen Plunder

1) Die Uebers. des Trg. וּבְפָּתְהֵן מְקַפָּן erklärt Gesenius *thes.* p. 554 ebenso: *clunes agitantes*, richtiger Raschi: mit falschen Haar-Toupets sich umgebend, פָּתָא = פָּאתָה (הַפֵּאָה), s. Levy's TW. unter נְקַף I. und פָּאתָא.

2) Luzzatto erkl. פֹּת = aram. פּוּתָא Stirn, aber dieses Wort, welches vollständig אַפּוּתָא lautet, ist s. v. a. אַפָּא, אַפַּיָּא das Antlitz; auch das syr. *fût* (wov. *le fût* = לְפֵי), welches Bernstein für eine Nebenform von *fûm* פּוּם Mund hält, ist das apocopierte *apût* = *apai*.

ihrer Toilette entreißen wird v. 18—23: *An jenem Tage wird entfernen der Allherr den Prunk der Fußknöchelspangen und der Stirnbänder und der Halbmonde; das Ohrgehänge und die Armketten und die Flatterschleier; die Diademe und die Schrittkettchen und die Gürtel und die Riechfläschchen und die Amulete; die Fingerreife und die Nasenringe; die Galakleider und die Aermelröcke und die Umlegetücher und die Taschen; die Handspiegel und die Sindudecken und die Turbane und die Florüberwürfe.* Der älteste Comm. zu u. St., wichtig für altertümliche Costüm-Kunde, aber selber erklärungsbedürftig, findet sich im jerus. Talmud *Schabbath* VI, 4. Geflissentlich beschäftigen sich mit dieser Frauen-Toilette Nic. Wilh. Schröder in seinem *Commentarius de vestitu mulierum Hebraearum ad Jes.* 3, 16—24. *Lugd. Batav.* 1745 (ein Quartband) und Ant. Theod. Hartmann (weil. Prof. in Rostock) in dem aus drei Octavbändchen bestehenden Werke: Die Hebräerin am Putztische und als Braut 1809—10, vgl. Saalschütz, Archäologie (1855), deren c. 3 über Männer- und Frauentrachten handelt, und Sal. Rubin, גאון יהודה וירושלים (Luxus, Prunksucht und Lebensweise der biblischen Hebräerinnen) in Jahrg. 1 der Monatsschrift השחר (auch in Separatausgabe Wien 1870). Es ist sonst nicht Jesaia's Sitte, in seinen Beschreibungen so speziell zu werden; unter allen Proph. ist das am meisten Ezechiels Weise, z. B. in c. 16. Auch finden wir in andern Weissagungen gegen die Frauen 32, 9 ff. Am. 4, 1 ff. nichts dergleichen wieder. Hier schließt sich die Aufzählung der Frauenprunksachen mit der Aufzählung der Staatsstützen 3, 1—3 und der Aufzählung des Hohen und Erhabnen 2, 13—16 trilogisch zusammen und hat ihren bes. Grund in der gerade zur Zeit Uzia-Jothams herrschend gewordenen maßlosen Putzsucht; sie soll den lächerlich ernsten Eindruck des in Wirklichkeit vorhandenen unendlichen Luxus machen, denn es ist dem Proph. in dieser Weissagungsrede überall um den schroffen Gegensatz der titanischen, der buntscheckigen, der aufgedonnerten weltlichen Herrlichkeit und der wahren geistlichen, majestätisch einfachen, von innen heraus verklärenden zu thun. Der Weg allgemeinen Gerichts von der falschen Herrlichkeit zu wahren ist ja das Thema der ganzen Rede. Der an der Spitze stehende, alles tragende Gesamtbegriff תִּפְאֶרֶת hat schon auf den 4, 2 folgenden Gegensatz einer ganz anderen תִּפְאֶרֶת sein Absehn. In Erklärung des Einzelnen genüge das Notwendigste und verhältnismäßig Gewisseste. עֲכָסִים v. עָכַס = عكس عكش *constringere* (s. zu 59, 5) sind goldne, silberne, elfenbeinerne Ringe um die Knöchel, wovon v. 16 das *v. denom.* עִכֵּס mit diesen Ringen klirren. שְׁבִיסִים (v. שָׁבַס = שָׁבַץ *plectere*) aus Gold- oder Silberdraht geflochtene, unterhalb des Haarnetzes getragene Stirnbänder von einem Ohre bis zum andern; ansprechend aber minder wahrscheinlich ist die seit Schröder gangbare Erkl. von sonnenartigen Kugeln (= שְׁמֵרִסִים) als Halsschmuck, nach dem arab. *šumeisa (šubeisa)* eine kleine Sonne. שַׂהֲרֹנִים sind solche *bullulae* und zwar *lunulae* (arab. شَهْر, aram. סהר Mond), um den Hals befestigt und auf die Brust herabhangend (Richt. 8, 26 vgl. 21 königliches Schmuckstück), Halb-

monde *hilâlât*, wie deren noch jetzt ein arabisches Mädchen mehrere Arten zu besitzen pflegt, denn der *hilâl* Neumond ist Bild des zunehmenden Glücks[1] und als solcher das probateste Mittel gegen das böse Auge.[2] נְטִפוֹת Ohrtropfen, wir sagen: Ohrglocken (Richt. 8, 26 als Schmuck midian. Könige), wovon arab. *munaṭṭafa* eine mit Ohrringen Geschmückte. שֵׁרוֹת (v. שָׁרַר *contorquere*) Ketten und zwar nach Trg. Armketten oder Handgelenkspangen, den Fußknöchelspangen entsprechend; die Armkette *(bracelet)* heißt noch heute *siwâr* (wov. *denom.* سوّر mit einem Bracelet beschenken oder schmücken). רְעָלוֹת sind Schleier, v. רָעַל, aram. רְעֵל رعل, رغل, غرل *laxum et flaccidum esse*, schlaff über- oder herabhangen, kostbarer und vornehmer als der übliche Jungfrauenschleier, welcher צָעִיף heißt. פְּאֵרִים Diademe, sonst in der Schrift nur als Kopfbedeckung von Männern (der Priester, des Bräutigams und Vornehmer) vorkommend. צְעָדוֹת die Schrittkettchen, von צְעָדָה Schritt, dann das Kettchen, welches den Schritt klein und zierlich macht. קִשֻּׁרִים (v. קָשַׁר *cingere*) Prachtgürtel, wie ihn die Braut am Hochzeitstage trägt (vgl. Jer. 2, 32 mit Jes. 49, 18), Trg. falsch קַלְמַסְמְזַיָּא Haar-Nadeln (καλαμῖδες). בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ Behältnisse des Duftes (נפשׁ nur hier vom Hauch eines Aroma's); Luther passend: Bisamäpfel d. i. Kapseln mit Moschus. לְחָשִׁים (v. לָחַשׁ flüstern, zauberisch wirken) Zauberanhängsel oder Schutzgehänge gegen Zauber, viell. solcher Art wie die späteren קמיעות (*Schabbath* 60ª) d. i. Plättchen mit Inschrift oder Bündelchen mit heilkräftigen Pflanzenwurzeln. טַבְּעוֹת (v. טָבַע einsenken, siegeln) Siegelringe am Finger, entsprechend dem von Männern an einer Schnur über der Brust getragenen חוֹתָם; נִזְמֵי הָאַף die seit der Patriarchenzeit (Gen. 24, 22) bis heute üblichen Nasenringe, gew. durch den rechten Nasenflügel gezogen und über den Mund herabhangend, versch. von dem siebenmal vorkommenden חָח dem Ringe, der den Tieren durch die Nase gezogen wird, obwohl auch dieser neben נזם Ex. 35, 22 als Schmuckstück vorkommt.[3] מַחֲלָצוֹת Kleider, wie sie ein Vornehmer auszieht und einem andern schenkt, Ehrenkleid, v. חָלַץ خلع ausziehen, denom. ein Ehrenkleid anlegen, arab. خِلْعَة (gew. خَلْعَة gesprochen, wov. unser ‚Gala', span. *gala*, nicht von حَلْيٌ = חֶלְיָה חֲלִי Geschmeide, Putz). מַעֲטָפָה ist die zweite Tunica, die über der gewöhnlichen getragen wurde, die römische *stola*.

---

1) In dieser Bed. ist er (ɔ) das Eigentumszeichen *(wasm)*, mit welchem der Stamm der *Ruwale* seine Herden zeichnet.

2) Amulet und Talisman sind beides Wörter arabischer Abkunft, jenes حَمِيلَة st. des in dieser Bed. gewöhnlicheren Plur. حَمَائِل (v. حمل tragen) — s. jedoch Gildemeister in DMZ XXXVIII, 140—142, welcher *amoletum* für altlateinisch hält — dieses طِلَسْم, das arabisierte τέλεσμα, Gegenstand der Weihe.

3) Eben dieses נֶזֶם bed. auch den Ohrring, welcher später im Untersch. davon עגיל genannt ward, s. den Aufsatz „Ohrgehänge (נזמים) als götzendienerisches Geräte" in Geigers Zeitschrift X (1872) S. 45—48.

מִטְפָּחוֹת (v. טָפַח *expandere*), weite Umschlagetücher[1], wie Ruth eines trägt, als sie in ihrem besten Anzug sich zu Boaz schleicht (Ruth 3, 15). חֲרִיטִים (welches hier mit Art. nach der Masora הַחֲרִיטִים geschrieben ist) Taschen in die man Geld einsackt 2 K. 5, 23., welches sonst im Gürtel oder einer Börse כִּיס getragen wird. גְּלִינִים nach LXX διαφανῆ λακωνικὰ *sc.* ἱμάτια lacedämonische Gaze- oder Florgewänder, welche das Nackte mehr enthüllen als verhüllen (v. גָּלָה in der Bed. bloß legen), wozu Kimchi (Lex. u. גלה) das arab. جِلْد *vestis pellucida* vergleicht, sicherer: Putzspiegel mit Handhabe, geschliffene Metallplatten (v. جَلَى גָּלָה in der Grundbed. glätten), denn גִּלָּיוֹן bed. anderwärts eine glatte Tafel wie im späteren Hebräisch den leeren Raum einer Buchseite *(margo)*.[2] סְדִינִים Hüllen oder Decken vom feinsten Linnen, viell. von Sindu- oder Hinduzeug (σινδόνες), denn *sindu*, das Indusland, ist alter Name Indiens (s. zu Spr. 31, 24).[3] צְנִיפוֹת (v. צָנַף *convolvere*) die aus buntfarbigen Tüchern zusammengeschlungenen Kopfbunde oder Turbane. רְדִידִים (v. רָדַד = רָדַד ausspannen) weite um Schultern und Leib zu schlingende Ueberwürfe. Ungenannt bleiben Hosen und Schnupftuch; die Hosen kamen erst lange nach Jesaia's Zeit aus Medien nach Vorderasien, und ein Schnupftuch brauchte eine jerusalemische Dame so wenig als eine griechische oder römische. Die σουδάρια καὶ σιμικίνθια Act. 19, 12 sind keine Nasenreinigungsmittel. Auch der das Gesicht mit Ausnahme der Augen vermummende jetzt übliche Schleier (Burḳa') gehörte nicht zur altisraelitischen Frauenkleidung.[4] Der Proph. nennt zusammen 21 Putzstücke, eine dreifache schlimme Sieben besonders für die Männer dieser Staatspuppen. Es ist in der Aufzählung keine Folge von oben nach unten oder von außen nach innen; sie ist so quodlibetartig als der Anzug selbst. Wenn nun Jahve all diesen Herrlichkeitsplunder, mit welchem die jerusalemischen Frauen behangen sind, hinwegnehmen wird, dann werden sie zu jämmerlich aussehenden, durch Mißhandlung und Schmutz entstellten Gefangenen v. 24: *Und an die Stelle des Balsamdufts wird Moder treten, und*

---

1) מִטְפָּחָה ist ein allgewöhnliches mischnisch-gemarisches Wort für Umschlagetuch wie Badelaken; Einwickeltuch z. B. für die levitischen Instrumente; Abwischetuch z. B. Handtuch und Badetuch, s. z. B. *Kelim* XXIV, 13. XXVIII, 5. Dagegen hat מחלצות nichts zu thun mit dem mischnischen מַחֲצֶלוֹת, welches geflochtene Matten zum Decken und Draufliegen, aber nicht zum Umnehmen bed.

2) Der jer. Talmud a. a. O. erklärt גלינים durch גלגלייה und in *Bereschith rabba* c. 19 kommt גִּלָּיוֹן als zur Gattung der חַלָּה gehörig vor, der Männertracht der קוילסין *galeae* entsprechend, wonach Levy es durch Kopfbund, v. גלי = גלל, erkl. Aber das Stammwort bed., wie der sonstige Gebrauch des Wortes zeigt, nicht wälzen, winden, sondern glatt machen oder bloß legen.

3) Die Mischna *Kelim* XXIV, 13 unterscheidet dreierlei סדינין: das Schlaftuch, das Gardinentuch, das Stickmustertuch. Der Sindon erscheint öfter als Bedeckung in die man sich hüllt, und *Menachoth* 41ª heißt es: סדינא לקיטא וסרבלא לסחיא der Sindon ist Sommer-, der Sarbal (Mantel) Wintertracht, wonach sich Mr. 14, 51 f. erklärt.

4) Vgl. Raschi zu *Schabbath* 65ª: Die israel. Frauen in Arabien gehen aus רעולות (mit gesichtvermummendem Schleier), die in Medien פרופות (mit oben in der Mundgegend zusammengeschnalltem Mantel).

an die Stelle der Schärpe ein Strick, und an die Stelle des Lockengeringel-Kunstwerks eine Glatze, und an die Stelle des Pudermantels ein Kittel von Sacktuch, Brandmal an die Stelle der Schöne. Dann tritt an die Stelle des בֹּשֶׂם d. i. des Duftes von der Balsamstaude בָּשֶׂם und überhaupt der wohlriechenden Pomade Moder (מַק wie 5, 24 Staub verfaulter, verwester Dinge), von dem sie sich umstieben lassen und den sie atmen müssen, und an die Stelle der חֲגוֹרָה des schöngestickten Gürtels (Spr. 31, 24) נִקְפָּה. Dieses N. bed. weder Wunde (Trg. Talm.) noch Fetzen (Kn. Ausg. 1) v. נָקַם *percutere, perforare*, sondern den Strick (LXX Vulg. Syr.), welcher ihnen als Gefangenen übergeworfen wird, v. נָקַם umdrehen, also Fem. eines Masc. נָקֵם oder נָקֶם; ein V. קָפָה = קָוָה *contorquere* (Mei. Kn. Ausg. 2) anzunehmen ist nicht nötig.[1] Eine Glatze tritt an die Stelle von מַעֲשֵׂה מִקְשָׁה (nicht מַעֲשֵׂה, also מִקְשָׁה Apposition wie bei zwei indeterminierten Begriffen auch Ez. 22, 18. 1 Chr. 15, 19 u. ö., vgl. zu 30, 20) d. h. nicht, wie LXX übersetzt, goldener Kopfschmuck, obgleich מִקְשָׁה sonst getriebene oder geschnitzte Arbeit in Metall oder Holz bed.; unter dem Künstlichgemachten Gedrechselten ist hier mit dem Brenneisen gekräuseltes oder künstlich in Zöpfe geflochtenes und aufgestecktes Haar gemeint, welches abzuschneiden sie die Trauersitte zwingt (15, 2. 22, 12) oder welches ihnen vor Kummer ausgeht. Eine מְחֲגֹרֶת שָׂק d. i. auf bloßem Leibe getragene Kutte von grobhärenem Zeuge, tritt an die Stelle des פְּתִיגִיל d. i. Prachtmantels (v. פָּתַג √ פת *patere, patulum esse* mit der Nominalendung *il*, targ. פָּתְגָא = לְבוּשׁ, סָדִין; von den Alten, voran dem Talmud, als Compos. aus פתי und גיל mißverstanden), und an die Stelle der Schöne tritt כִּי Brandmal (= כְּוִיָּה, dem Masc. zu כְּוִיָּה in der Gesetzesstelle Ex. 21, 25., v. כָּוָה arab. كوى bes. von ärztlichem Brennen mit dem مِكْوَاة d. i. glühendem Eisen, *inf.* كَيّ), ihnen von den Siegern eingebrannt an der Stirn, der junonisch stolzen schönen, denn כִּי = כֵּי ist Subst.[2], nicht wie Jer. 2, 34 Partikel; in correkten Codd. steht כי ohne Makkef mit *Tifcha*, תחת mit *Mercha* und ת *dagess.* Die Form ist wie אִי, עִי, צִי, רִי Iob 37, 11; Simson ha-Nakdan vergleicht neben רִי auch נִי Ez. 27, 32. Effektvoll ist die invertierte Wortstellung des letzten Satzes von den fünf. So tritt in fünffachem Wechsel Schmach und Trauer an die Stelle der üppigen stolzen Freude. Der Proph. springt nun zur Anrede Jerusalems über. Denn die Töchter Zions sind die Tochter Zion in ihrer

---

1) Wurzelverw. ist vielleicht das arab. *nuḳba* (bei Zamachšari, *Moḳaddima ed. Wetzstein* p. 62., durch das pers. *mijân-bend* Leibgurt erklärt), eine Art von Schurz, mittelst einer Ziehschnur befestigt, nach dem türkischen Kâmûs: das türk. *fistân* d. h. das Frauenunterkleid, welches nur oben zur Befestigung um die Leibesmitte einen Gürteldurchzug (eine Schnurrinne) und nicht wie die *sarâwîl* (Hosen) Beinstücke mit verbindendem Mittelstück hat. *Fl.*

2) Im Arab. spielt die Applicierung des كَيّ *kej* durch ein glühendes Eisenstück *(mikwâh)* in der Menschen- und Tierheilkunde eine große Rolle. Man sieht viele Menschen, die nicht nur an den Beinen und Armen, sondern auch im Gesichte gebrannt sind, und die schönsten Pferde sieht man in der Regel verunstaltet durch den *kej*.

gegenwärtigen entarteten Erscheinung. Die Tochter Zion verliert ihre Söhne, die Töchter Zions ebendamit ihre Männer v. 25: *Deine Mannen werden durchs Schwert fallen, und deine Heldenschaft im Kriege.* Wir übersetzen ‚Mannen', denn das *pluralet.* מְתִים (dessen Sing., aeth. *met* Mann = *maritus,* sich nur noch in der Form מְתוּ mit dem Bindelaut û als Bestandteil von Eigennamen findet) ist im Pent. (bes. Deut.) ein Prosawort, übrigens ein poëtischer Archaismus. Mit מְתֵיִךְ wechselt גִּבּוֹרָתֵךְ deine Heldenmacht, von den Inhabern derselben gemeint, wie auch im Lat. *robur* und *robora* gebraucht wird (viell. ebenso Jer. 49, 35). Was der Proph. hier der Tochter Zion voraussagt, schaut er v. 26 an ihr erfüllt: *Da werden klagen und trauern ihre Thore, und verödet ist sie, sitzt zur Erde nieder.* Die Thore, wo die Männer der Tochter Zion, die nun im Kriege gefallenen, sich sonst so zahlreich zu versammeln pflegten, sind in den Stand der Vereinsamung versetzt, in welchem man sie gleichsam klagen hört und trauern sieht 14, 31. Jer. 14, 2. Klagel. 1, 4., und die Tochter Zion selbst ist rein ausgeräumt, gänzlich entleert, ganz und gar ihrer früheren Bevölkerung entblößt und sitzt in solchem Zustande der traurigsten Verwitwung oder Verwaisung, von ihrem bisherigen Hochsitz 47, 1 und Fürstenschmuck Jer. 13, 18 heruntergebracht, am Boden, wie nach der Zerstörung Jerusalems römische Denkmünzen geschlagen wurden, welche Judäa als ein zerknirschtes Weib in verzweifelter Stellung unter einem Tropäum oder einem Palmbaum vor einem aufrechtstehenden Krieger darstellten, mit der Beischrift: *Judaea capta* od. *devicta.* LXX übersetzt sinngemäß: καὶ καταλειφθήσῃ μόνη καὶ εἰς τὴν γῆν ἐδαφισθήσῃ (vgl. Lc. 19, 44), nur ist תֵּשֵׁב nicht 2, sondern 3 *pers.*, wie auch נָקְתָה 3 *p. praet. Ni.* für נְקֻתָה, eine Pausalform, wie sie sich häufig auch bei geringeren Trennern, als Silluk und Athnach, findet (hier bei *Tifcha* wie 5, 9. 22, 14. 1 K. 5, 31. Am. 3, 8), so daß es der gewagten Erkl. Hofmanns: auf das Kahle hin zur Erde (= auf die kahle Erde hin) nicht bedarf. Das לָאָרֶץ תֵּשֵׁב folgt ἀσυνδέτως, wie öfter wo eins der beiden Vv. die sonst adverbiell ausgedrückte nähere Bestimmung des andern ist z. B. 1 Chr. 13, 2 und die umgekehrte Wortstellung Jer. 4, 5 vgl. 12, 6: im Zustande der Entvölkerung und also Vereinsamung oder auch der Entblößung sogar von dem nötigsten Hausgerät (vgl. 47, 1. 5 und talm. נקי מנכסיו beraubt seiner Habe) sitzt Zion an der Erde. Wenn der Krieg Zions Mannschaft so schonungslos dahin gerafft haben wird, da wird denn das Unnatürliche sich ereignen, daß Frauen nicht von Männern, sondern Männer von Frauen gesucht werden 4, 1: *Und es packen sieben Frauen Einen Mann an jenem Tage, indem sie sprechen: Unser eigen Brod wollen wir essen und in unser eigen Gewand uns kleiden, nur möge dein Name über uns genannt sein, nimm weg unsere Schande.* Die Capiteleinteilung ist irrig, denn dieser V. ist der Schlußvers der Weissagung gegen die Frauen, und erst mit 4, 2 beginnt der Schlußteil der ganzen Rede. Der jetzige Stolz der Töchter Zions, deren jede sich jetzt als Frau des und des die größte dünkt und um die jetzt viele Männer buhlen, endet mit der Selbstdemütigung, daß ihrer sieben sich Einem Manne, dem ersten besten, antragen, und zwar mit Verzicht auf die dem

Manne gesetzlich obliegende Speisung und Kleidung Ex. 21, 10: es ist ihnen genug seinen Namen führen zu dürfen (עַל wie 63, 19 der Name über dem Benannten, weil ihm seine Bestimmtheit, seinen Charakter gebend), er soll nur ebendadurch daß sie seine Frauen heißen dürfen ihre Schmach hinwegnehmen (nämlich die Schmach ihrer Ehelosigkeit 54, 4 wie Gen. 30, 23 der Kinderlosigkeit); Grotius vergleicht passend Lucan, *Pharsal.* 2, 342: *da tantum nomen inane Connubii, liceat tumulo scripsisse Catonis Marcia.* Die Siebenzahl (7 Frauen auf einen Mann) erklärt sich daraus, daß es, wie eine heilige, so auch eine böse Sieben giebt z. B. Mt. 12, 45. —

Mit 4, 1 ist die Bedrohung der Frauen Jerusalems zu Ende. Sie ist das Seitenstück zu der Bedrohung der Volksobern. Beide Gerichtsscenen sind nur Teile der Schilderung des über Jerusalem und Juda als Staat oder Volksgemeinwesen ergehenden Gerichts. Und auch diese Schilderung ist nur ein Teil, nämlich die mittelste Gruppe des Gemäldes, eines viel umfassenderen Gerichts, welches ergeht über alles Hohe und Erhabene der Erde. Jerusalem ist also der Mittel- und Brennpunkt des großen Weltgerichtstages. In Jerusalem concentriert sich die gerichtsreife widergöttliche Herrlichkeit, hier wird sich auch das Licht der endzeitigen wahren Herrlichkeit concentrieren. Zu dieser Verheißung, mit welcher die Rede kreislinigt sich zu ihrem Ausgangspunkte zurückwendet, geht der Proph. nun ohne alle Vermittelung über. Es bedarf auch keiner Vermittelung. Denn das Gericht an sich schon ist die Vermittelung des Heils. Indem Jerusalem gerichtet wird, wird es gesichtet, und indem es gesichtet wird, wird es gerettet, begnadigt, verherrlicht. In diesem Sinne fährt der Proph. mit בַּיּוֹם הַהוּא fort und beschreibt den einen großen Gottestag der Endzeit (ebenso wenig einen vierundzwanzigstündigen als die sieben Schöpfungstage) nun nach seiner gerichtsweise sich anbahnenden heilbringenden Wirkung v. 2: *An jenem Tage wird der Sproß Jahve's zur Zier und zur Herrlichkeit werden, und die Frucht des Landes zum Stolz und zum Prange für die Geretteten Israels.* Die vier paarweise zusammengestellten Herrlichkeitsnamen bestärken uns in der Erwartung daß hier, nachdem die Masse Israels samt den Gegenständen ihres nichtigen Stolzes hinweggetilgt ist, dasjenige benannt werde, was für פְּלֵטַת יִשְׂרָאֵל d. i. den dem Untergange entronnenen, das Gericht überdauernden Rest zum Gegenstande wohlbegründeten Stolzes wird. Bei dieser Bestimmung des Verheißenen ist es unmöglich daß es die Gemeinde der Zukunft selbst sei, welche צֶמַח יי und פְּרִי הָאָרֶץ genannt wird (Luzz. Malbim Reuß), so wie es bei dem Gegensatze des Verheißenen zu dem Beseitigten unwahrscheinlich ist, daß צמח יי und פרי הארץ (nicht פְּרִי הָאֲדָמָה) den von Jahve geschenkten Erntesegen, den reichen Ertrag des Landes bedeute; denn obschon צמח יי das allenfalls bedeuten kann Gen. 19, 25. Ps. 104, 14 und Fruchtbarkeit des Landes ein stehender Zug der eschatologischen Verheißung ist z. B. 30, 23 ff. Sach. 9, 16 f. (vgl. den Schluß des Joel und Amos, so wie des c. II Hosea's), auch gesagt wird daß die fruchtreichen Fluren Israel zum Ruhme angesichts der Völker gereichen werden Ez. 34, 29. Mal. 3, 12 vgl. Jo. 2, 17: so ist doch dieses

irdische dingliche Gut, an welchem obendrein die uzia-jothamische Zeit keinen Mangel litt, ganz ungeeignet, zu der bisherigen weltlichen Herrlichkeit einen sie überstrahlenden Gegensatz zu bilden. Zugegeben auch daß der Feldersegen als das gottgegebene Natürliche einen Gegensatz bilden kann zu dem ausstudierten Künstlichen und von auswärts Importierten, worauf man bisher stolz war (Hofm.), so bleibt doch wahr was schon Rosenm. bemerkt: *huic interpretationi obstat totius sermonis magnificentia.* Man vgl. nur 28, 5., wo in gleicher Weise Jahve selbst als Schmuck und Zier des Restes Israels bezeichnet wird. Ist aber צמח ה׳ weder der gerettete Gemeinderest selbst noch die Feldfrucht, die Jahve sprossen läßt, so wird es Name des Messias sein. So das Targum, so unter den Neuern Rosenm. Hgst. Steudel Umbreit Caspari Drechsl. Strachey de Lagarde.[1] Der zukünftige große König heißt צמח ἀνατολή im Sinne von Hebr. 7, 14 als ein aus irdisch-menschlich-davidischem Boden hervorgehender Sproß, den Jahve in die Erde gesenkt hat und als Stolz seiner Gemeinde, die diesem Himmelskinde entgegenharrte, durchbrechen und emporsprießen läßt. Ebenderselbe heißt in dem Parallelgliede פרי הארץ als die Frucht die das Land Israel bringen wird, wie Zidkia Ez. 17, 5 זרע הארץ genannt wird; denn dieselben Gründe, um deren willen צמח ה׳ nicht der Feldersegen sein kann, gelten auch für פרי הארץ, statt dessen es, wenn der Ertrag des Landbaus gemeint wäre, פרי האדמה heißen würde; denn überall da wo פרי הארץ für פרי האדמה vorkommt ist die Wahl des ersteren Ausdrucks statt des letzteren wohl motiviert Num. 13, 20. 26. Dt. 1, 25 vgl. Lev. 25, 18 f., hier aber war פרי האדמה zu sagen, um den Begriff des צמח ה׳ zu verdeutlichen, da dies, daß die אדמה der ארץ ישׂראל gemeint ist, sich von selbst versteht. So wird also פרי הארץ der Messias sein als des Landes dereinstige edelste Frucht, in welcher alles Wachsen und Blühen in der Geschichte Israels zu verheißungsgemäßem gottgewolltem Abschluß kommt. Ohne Neutestamentliches einzutragen können wir uns diese Doppelbenennung des Zukünftigen doch nur aus dem Streben erklären, die Doppelseitigkeit seines Ursprungs zu bezeichnen: er kommt einerseits von Jahve und doch auch andererseits aus der Erde, indem er aus Israel hervorgeht. Wir haben hier die Stelle auf Grund welcher צמח bei Jeremia (23, 5. 33, 15) und Sacharja (3, 8. 6, 12) zum Eigennamen des Messias ausgebildet ist. Ansprechend aber ist Bredenkamps Deutung: „der Proph. schildert hier den Lichtkreis der künftigen Doxa, noch nicht ihr Centrum. Jahve's Gesproß, ein Ausdruck, der auf die stille geheimnisvolle Macht der schaffenden Gnade hindeutet, und die Segensfrucht, mit der das Land überkleidet wird, ist dasselbe was Hos. 3, 5 טוב ה׳ nennt, die Güter der Endzeit, welche sich auf den Trümmern der untergegangenen Pracht als göttliche Gabe einstellen werden.“ Auch Nägelsbach versteht das Verheißene im Sinne von 61, 11. An לפלטת ישׂראל anknüpfend beschreibt

1) In den Semitica (I. 1878) zu d. St. erklärt dieser צמח ה׳ αὐτομάτως φυέν und ebendamit ἄνωθεν δεδωρημένον, so daß es in Beihalt von Jer. 23, 5. 33, 15 auf einen Nachkommen des davidischen Hauses deute, welchen Jahve in dunkler Zeit als Gegensatz gegen die untauglich gewordenen natürlichen Nachkommen geboren werden läßt.

nun v. 3 die Gemeinde der Zukunft: *Und es wird geschehen: wer übriggelassen in Sion und übriggeblieben in Jerusalem, heilig wird er heißen, alle die zum Leben eingeschrieben sind in Jerusalem.* Den Hauptton des ganzen V. hat קָדוֹשׁ. Während früher in Jerusalem die Personen nach ihren Rangstufen und ihrem Glücksstande unterschieden wurden ohne Anschlag ihres sittlichen Wertes 3, 1—3. 10 f. vgl. 32, 5., wird dann קדוש der eine höchste Ehrenname sein, der jedem einzelnen zukommt, weil der Volksberuf Israels (Ex. 19, 6 u. s. w.) nun allpersönlich verwirklicht ist. Sonach ist וְנִשְׁאַר לוֹ allerdings nicht gradezu s. v. a. יִהְיֶה, aber es hat das יהיה zu seiner Voraussetzung wie 1, 26. 61, 6. 62, 4. קדוש heißt das von der Welt Geschiedene und über sie Erhabene: die Gemeinde der Heiligen, die nun Jerusalem bewohnt, ist der Nachblieb einer Schmelzung, ihre Heiligkeit ist die Folge einer Waschung. Mit הַנִּשְׁאָר wechselt הַנּוֹתָר; jenes hat intentionelle Bed.: das Uebriggelassene, dieses faktische: das Uebriggebliebene. Aus welcherlei und wie vielen Gliedern dieses λεῖμμα χάριτος bestehen wird, sagt 3b. Diese Appos. besagt mehr als die in Jerusalem als lebendig Angeschriebenen. Denn כָּתַב לְ heißt nicht bloß als etwas einschreiben, sondern (wie כתב *c. acc.* Jer. 22, 30) als bestimmt zu etwas einschreiben. Mag man לַחַיִּים übers.: zum Leben (Dan. 12, 2) oder (was aber, da es לַחַיִּים, nicht לְחַיִּים heißt, ferner liegt): zu Lebendigen (vgl. Ps. 69, 29. 1 S. 25, 29), immer liegt in חכתוב ל der Begriff der Prädestination, die Voraussetzung eines göttlichen סֵפֶר הַחַיִּים Ex. 32, 32 f. Dan. 12, 1 vgl. Ps. 139, 16. Apok. 20, 12 u. ö., und also gleicher Sinn wie in ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον Act. 13, 48. Es sind diejenigen gemeint, die wegen ihres guten Glaubenskernes im Buche Gottes standen als solche die des Lebens im neuen Jerusalem teilhaft werden sollen, und welche diesem Gnadenratschlusse Gottes gemäß inmitten des Sichtungsgerichts verschont geblieben sind. Denn nur durchs Gericht hindurch, welches jenen Glaubenskern entbindet, kommts zu einer solchen heiligen Gemeinde. Ob nun v. 4 zu v. 3 gehörige Bedingungs- und Zeitangabe sei, ist in gleicher Weise fraglich wie die Beziehung des Bedingungs- und Zeitsatzes Ps. 63, 7a. Näher scheint es aber doch zu liegen, daß v. 4 hypothetischer Vordersatz zu v. 5 ist; die Satzfügung ist dann die gleiche wie 2 S. 15, 33 f.: *Wenn abgewaschen haben wird der Allherr den Unflat der Töchter Sions und die Blutschulden Jerusalems hinweggespült aus dessen Mitte durch den Geist des Gerichts und durch den Geist der Sichtung: da schafft Jahve . .* אִם wie hier und 24, 13 *seq. praet.* = *fut. exact.* (Ges. § 126, 5) führt dasjenige ein, durch dessen vorhergehendes Geschehen das andere bedingt ist. Das Imperf. יָרַחַץ (*Hi.* wegspülen wie 2 Chr. 4, 6. Ez. 40, 38 abspülen, v. הוּחַ fortstoßen) gewinnt durch das *praet.* רָחַץ gleichfalls den Sinn eines *fut. ex.* (vgl. eben diese Tempusfolge 6, 11). Die doppelte Reinigung entspricht den beiden Gerichtsscenen in c. 3. Der Unflat (צֹאָה versch. von צֵאָה Kot) der Zionitinnen ist der unter ihrem prunk- und gefallsüchtigen Anputz verdeckte sittliche Schmutz, und die Blutthaten Jerusalems sind die von dessen Obern an den Armen und Unschuldigen begangenen Justizmorde. Diesen Schmutz und diese Blutflecken wäscht und spült der Allwaltende

hinweg (s. 2 Chr. 4, 6), indem sein Geist oder Hauch (30, 28) über Jerusalems Bewohnerinnen und Bewohner hinstürmt. Dieser Odem heißt רוּחַ מִשְׁפָּט, insofern er das Böse straft, und רוּחַ בָּעֵר, insofern er es hinausschafft oder wegräumt. בָּעֵר ist wie 6, 13 nach Dt. 13, 6 u. ö. vgl. bes. 19, 13. 21, 9 zu erklären. Die Uebers. der *LXX Vulg.* ἐν πνεύματι καύσεως schließt sich an eine andere Bed. des Verbums an; בער bed. nicht bloß wegschneiden, wegfegen, abweiden 3, 14. 5, 5 u. ö., sondern auch brennen, an-, ent-, verbrennen 44, 15 u. ö. רוּחַ ist beidemal Gottes die Welt durchwaltender Geist, der wie lebenschaffend und lebenerhaltend, so auch nach Befinden vernichtend und sichtend sich bethätigt 30, 27 f., wie hier, wo sich so die v. 5 beschriebene unvergängliche Herrlichkeit anbahnt: *Da schafft Jahve über jegliche Stätte des Berges Sion und über dessen Festversammlungen eine Wolke des Tags und Rauch, und Flammenfeuerschein des Nachts, denn über alle Herrlichkeit wird ein Baldachin.* Wie Jahve das Israel der ägyptischen Erlösungszeit in einer Rauchwolke des Tags und einer Feuerwolke des Nachts führte und schirmte, welche säulenförmig vor Israel herzog und dachförmig Israel überschwebte Num. 14, 14 u. ö., die Fortsetzung der sinaitischen Selbstvergegenwärtigung Gottes Ex. 19, 9. 16 ff.: so wird er auch das Israel der schließlichen Erlösungszeit schirmen, welches, weil es nicht mehr zu wandern hat, nicht mehr der Wolkensäule, sondern nur des Wolkendaches bedarf. Ein solches Wolkendach wird Jahve schaffen, wie das *praet. consec.* וּבָרָא besagt. Das V. בָּרָא (dessen vorexilischer Gebrauch im Sinne des Schaffens durch Ex. 34, 10. Num. 16, 30. Am. 4, 13. Dt. 4, 32 gewährleistet wird) bez. immer ein zeitanfängliches und wunderbares göttliches Hervorbringen, denn auch da wo Gott Natürliches setzt ist diese Setzung selbst doch immer übernatürlich; hier aber handelt es sich um eine über den gegenwärtigen Natur- und Weltlauf erhabene neue Kundgebung seiner Gnadengegenwart. Diese Kundgebung besteht des Tags in einer Wolke und zwar, wie das Hendiadyoin עָנָן וְעָשָׁן (Wolke der Form nach und Rauch der Materie nach) geflissentlich hervorhebt (יומם ist, wie Cheyne meint, versehentlich aus v. 5 eingedrungen), in einer Rauchwolke, nicht einer Wasserwolke, dergleichen natürlicherweise den Himmel überziehen, und des Nachts in einem Feuerglanze und zwar nicht einem ruhenden feuerähnlichen Glanze, wie dem des Abendrots, sondern, wie das hier (wie Thren. 2, 3. Ps. 105, 32) hinzugefügte לְהַבָה besagt, einem Glanze flammenden und also wirklichen und lebendigen Feuers. Die Wolke hat nicht allein den Zweck zu schatten, sondern auch widerwärtigen Einwirkungen als bergende Scheidewand (wie Ex. 14, 19) entgegenzustehen, und das Feuer soll nicht allein leuchten, sondern auch, indem es flammt und sprüht, feindliche Gewalten abwehren. Vor allem aber sollen Wolke und Feuer ein Anzeichen der Nähe Gottes und seines Wohlgefallens sein. In der herrlichsten Zeit des Tempelbestandes erfüllte eine solche Rauchwolke das Allerheiligste und nur einmal, näml. bei Salomo's Tempelweihe, den ganzen Tempel 1 K. 8, 10.; jetzt aber breitet sich die Wolke, deren Rauch noch dazu des Nachts sich in flammend Feuer verwandelt, über jegliche Stätte (מָכוֹן das mehr poetische Wort für מָקוֹם) des Berges Zion

und über Zions Festversammlungen, der ganze Berg ist also ein Allerheiligstes geworden, er ist heilig nicht bloß insoweit er Jahve's Wohnung ist, sondern ganz und gar als Versammlungsort einer Gemeinde der Heiligen; מִקְרָאֶיהָ oder nach anderer Schreibung מִקְרָאֶתָהּ (defectiver Plur. wie z. B. Jer. 19, 8) geht auf צִיּוֹן zurück. Dieses N. mit Ges. Mr. Hitz. Ew. Luzz. in der Bed. Versammlungshallen zu fassen, was es nirgends bed., ist unnötig; es kann auch wie 1, 13 die Versammlungen (ἐκκλησίαι) bed. Mehrdeutig ist der Begründungssatz: כִּי עַל־כָּל־כָּבוֹד חֻפָּה, aber ohne daß deshalb der Text für verstümmelt (Cheyne) zu halten ist; eher ließe sich in diesen Worten, als allgem. Sentenz gefaßt, ein Glossem vermuten. So als *locus communis* erklärt Schegg u. a.: denn für alles Herrliche ziemt sich Schutz und Decke. Und allerdings hat חפה die Bed. allseitigen Deckens und Bergens. Als Subst. bez. חֻפָּה Ps. 19, 6. Jo. 2, 6 nicht wie nachbiblisch den Trauhimmel oder Traubaldachin, sondern das Brautgemach von seiner Verborgenheit. Aber חֻפָּה, נָחְפָּה bed. auch ein Decken, Ueberkleiden zum Schmucke, und so wird auch hier die חֻפָּה nicht bloß der Verwahrung, sondern auch zur Ehre des Bedeckten dienen. Einem Baldachin, einem Thronhimmel gleich schwebt Rauchwolke und Feuerschein über dem Zionsberge, wobei nicht nötig, חֻפָּה als 3 *pr. Pu.* zu fassen, da sich תִּהְיֶה, welches sofort v. 6 folgt, leicht hinzudenkt. Es fragt sich nur, ob כָּל־כָּבוֹד jegliche Herrlichkeit oder nach Ps. 39, 6. 45, 14 eitel Herrlichkeit bed. Der Ged., daß Jerusalem nun ganz Herrlichkeit ist, wie seine Einwohnerschaft ganz Heiligkeit, und daß also jener Schirm über lauter Herrlichkeit gebreitet ist (Hofm.), empfiehlt sich sehr. Wir ziehen aber doch das erstere als dem Nominalsatz angemessener vor. Die Herrlichkeit, deren Zion nun teilhaftig geworden, erliegt keiner Zerstörung weiter, Jahve bekennt sich zu ihr in Zeichen seiner Gnadengegenwart, denn es giebt fortan nichts Herrliches in Zion, worüber sich nicht in der bezeichneten Weise schattend und leuchtend, bergend, wehrend und schmückend ein Baldachin wölbte. So wird Zion ein sicheres Asyl vor allen Widerwärtigkeiten und Unfällen v. 6: *Und eine Hütte wird da sein zu Tagesschatten vor Sonnenglut, und zur Zuflucht und zur Obhut vor Unwetter und vor Regen.* Ebenso wie hier heißt die Bergungsstätte סֻכָּה in Ps. 31, 21. 27, 5. Subj. zu תִּהְיֶה ist nicht die wunderbare Bedachung, denn עָנָן ist *gen. masc.* und von einer חֻפָּה zu sagen, daß sie eine סֻכָּה sein werde, ist widersinnig. Entweder hat תהיה prägnanten Sinn (wie 15, 6. 23, 13): und eine Hütte wird vorhanden s., oder צִיּוֹן v. 5 ist Subject; wir ziehen bei der Entferntheit des צִיּוֹן ersteres vor, die Bewahrung gilt natürlich den in Zion Wohnenden. Hitz., welchem Nägelsb. beistimmt, meint, daß 5^b zu v. 6 herüberzulesen sei: denn über alles Herrliche wird ein Baldachin und eine Hütte entstehen (vorhanden sein) zu Tagesschatten (als solcher dienend) vor etc. Aber die Synonymenverbindung חפה וסכה ist nicht in der Weise Jesaia's, und die Bewahrung vor Sonnenglut paßt nicht recht zu dem dinglichen Objekt כל־כבוד. Mit מַחֲסֶה (d. h. nicht מֶחְסֶה) v. חָסָה verw. חוּשׁ (vgl. assyr. *ḫasû* und *ḫâšu*) *perfugere*[1] paart sich

1) Durch den Anlaut (des *ḫ*, nicht *ḥ*) versch. von dem arab. حسى wovon ماء الحسى das unter oder durch eine Sanddecke oder durch den

מְסִתּוֹר (nur hier im A. T.) der Alliteration wegen statt des sonst dem Proph. geläufigeren סֵתֶר 28, 17. 32, 2. Dem יוֹמָם (welches mit לְצֵל im *st. c.* steht, vgl. Ez. 30, 16) entspricht im Parallelgliede absichtlich kein לַיְלָה, weil Sicherheits- und Bergungsort von jeder Zeit, sei es Nacht oder Tag, gemeint sind. Sonnenbrand, Unwetter und Regen stehen exemplificierend statt der mannigfachsten Gefahren; auffällig ists aber, daß der Regen, der doch im Zustande des חֹרֶב d. i. der Dürre und der Glut eine ersehnte Wohlthat ist, mitgenannt wird. Wenn heutzutage Regen in Jerusalem fällt, hüpft und springt die ganze Stadt. Aber die Wirkung des Regens, bes. auch des plötzlich herabflutenden Winterregens, ist ja auch nicht selten zerstörerisch. Das Jerusalem des Endes ist wie das wiedergebrachte Paradies (Gen. 2, 5 f.). Man wird da den zerstörerischen Wechselfällen der Witterung nicht mehr ausgesetzt sein. So läuft das Ende dieser Weissagungsrede mit ihrem Anfang zusammen. Dieser bei Tage von einer Rauchwolke und bei Nacht von flammendem Feuerschein überdachte Berg Zion ist kein anderer als der Berg des Hauses Jahve's, der über alle Berge erhabene, zu dem die Völker wallfahrten, und dieses inwendig heilige, auswendig allenthalben herrliche Jerusalem kein anderes als das, von welchem dereinst das Wort Jahve's in alle Welt ausgehen wird. Was ist das für ein Jerusalem? Ist es das Jerusalem der diesseitigen Herrlichkeitszeit des Volkes Gottes Apok. c. 11, oder ist es das Jerusalem des neuen Himmels und der neuen Erde Apok. c. 20 f.? Die rechte Antwort ist: beide in einem. In der Anschauung des Proph. fließen das endzeitige und das jenseitige, das irdisch verklärte und das himmlisch verklärte Jerusalem ineinander. Denn es ist dem A. T. eigen, das endzeitige Diesseits und das ewige Jenseits als eine diesseitig geartete fortlaufende Linie anzuschauen. Erst das N. T. zieht eine Querlinie hindurch.

Das Gericht der Verwüstung über Jahve's Weinberg c. V.

Schlußrede des ersten Weissagungscyklus.

Die vorige Rede hat am Schlusse von c. 4 alle Phasen prophetischen Vortrags durchlaufen und ihren Grundgedanken: den Sturz der falschen

---

Fels darunter gegen Verdunstung und Versickerung geschützte Wasser. In einer Biographie Muhammeds (HSS. der Kgl. Bibl. in Berlin, *Sect. Wetzst.* II Nr. 311) heißt es im Abschnitt über den Kampf bei Mûta: „الحَسَى (*ḥisâ* oder *ḥasâ*) ist eine Sandstelle, unter welcher felsiger Grund ist; regnet es nun auf diesen Sand, so versiegt das Wasser, aber der Fels verhindert es, sich zu verlaufen, und der Sand hindert die Sonnenhitze, es zu verdunsten; gräbt man also unter diesem Sande, so findet man Wasser." Hienach könnte es scheinen, daß חָסָה urspr. ‚sich bergen' bedeute. Aber die eig. Bed. des altarab. حَسَى يَحْسَى ist: (Wasser) heraufziehen, herausschöpfen, tropisch: etwas Verborgenes erkunden, durch Fragen u. s. w. aus jemandem seine geheimen Gedanken herausbringen. Das Wasser eines حَسِىّ wird nach und nach unter der Sanddecke hervorgeholt, daher der Name.

Herrlichkeit Israels und die durchs Gericht hindurch sich vollziehende Aufrichtung der wahren so vollständig durchgeführt, daß sich c. 5 weder als ihre Fortsetzung noch als ihre Ergänzung ansehen läßt. Allerdings weist c. 5 mannigfach auf c. 2—4 zurück. Die Parabel vom Weinberg 5, 1—7 ist wie aus 3, 14 erwachsen, und in 5, 15 wiederholt sich der Kehrvers 2, 9., ähnlich variiert wie 2, 17. Aber aus diesen und andern Berührungen mit c. 2—4 folgt nicht die Unselbständigkeit von c. 5., sondern nur die ungefähre Gleichzeitigkeit. Die zeitgeschichtliche Situation beider Reden ist dieselbe und auch der in Wechselbeziehung mit dieser stehende Gedankenkreis des Proph. ebendeshalb ein nahe verwandter. Indeß ist der Grundgedanke, der in c. 5 zur Ausführung kommt, ein ganz anderer. Die Grundlage der Rede bildet eine Parabel von Israel als dem Weinberge Jahve's, dem wider alles Erwarten schlechte Früchte bringenden und deshalb der Verwüstung preisgegebenen. Welcherlei schlechte Früchte das sind, sagt ein sechsfaches Wehe, und welcherlei Verwüstung das sein wird, sagt der nächtliche Schluß der gänzlich verheißungslosen Rede.

Die erste Rede c. 1 hat der Proph. wie ein anderer Mose begonnen und die zweite nicht minder spannend mit dem Texte eines älteren Prophetenworts; diese dritte beginnt er wie ein Spielmann, der einen Haufen Volks um sich hat und mit lockenden Worten sich selbst und die Zuhörer aufruft 1[a]: *Auf ich will singen von meinem Geliebten, ein Lied meines Liebsten von seinem Weingarten!* Der geflügelte Rhythmus, der musikalische Wohllaut, die lieblichen Assonanzen dieses Aufrufs sind im Deutschen unnachahmbar. Die ל von לִידִידִי und לְכַרְמוֹ bez. den Betreff: das Lied bezieht sich auf seinen Geliebten, es ist ein Lied seines Liebsten selber von seinem Weingarten — nicht: seines Vetters *patruelis*, wie Lth. nach Hier. übersetzt, denn דוֹד bed. *patruus* Oheim, hier aber bestimmt sich der Sinn nach יָדִיד ἀγαπητός. Das Lied vom Geliebten ist, näher bezeichnet, ein Lied des Geliebten selbst, kein über ihn gedichtetes oder ihm angedichtetes, sondern ein Lied, wie er selbst es gesungen hat und zu singen hat. Richtig Knabenbauer: „der Prophet liest es heraus aus den Gedanken Gottes". Cheyne vermutet mit Lowth שִׁירַת דּוֹדִים, was aber nicht paßt, denn ein Liebeslied (*a love-song*) ist es nicht. Das Liedlein ist kurz und lautet 1[b]—2: *Einen Weingarten hatte mein Geliebter auf fettgenährtem Berghorn. Und er umgrub ihn und entsteinte ihn und bepflanzte ihn mit Edelreben und baute einen Turm hinein und hieb auch eine Kelter drin, und hoffte auf Traubenbringen, er brachte aber Wildlinge.* Die Weinpflanzung כֶּרֶם urspr. wohl Hügel, was assyr. *karmu* bed., vgl. talm. כָּרַם häufen, aufhäufen[1], lag auf einem קֶרֶן d. i. einer hornförmig hervorragenden Bergspitze, also dem Sonnenschein von allen Seiten zugänglich, denn *apertos Bacchus amat colles*, wie Virgil in den *Georgica* II, 113 sagt. Dieses Berghorn war בֶּן־שָׁמֶן ein Kind der Fettigkeit; die Fettigkeit war ihm angeboren, sie war ihm von Natur eigen, שֶׁמֶן

1) Die Gemara *Schabbath* 88[b] sagt von dem Zeitwort כרם: „es hat die Bed. des Häufens, Sammelns" (לישנא דמכנש הוא).

wie 28, 1 vom Reichtum an kulturfähiger Erde. An diese Weinpflanzung verwendete der Besitzer alle nur mögliche Mühe und Sorgfalt. Der Pflug war wegen der steilen Berglage nicht anwendbar; er umgrub ihn deshalb, näml. den Boden, der zum Weinberge werden sollte, mit der Hacke (עִזֵּק karsten, d. i. mit dem Karste, arab. *miʿzaḳ, miʿzaḳa,* behacken zur Urbarmachung, mischnisch: einen Graben um etwas, eine Pflanze oder einen Platz, ziehen, wonach LXX vgl. Mr. 12, 1: καὶ φραγμόν περιέθηκα, s. Kimchi's Wurzelwörterbuch unter עזק), und da er ihn mit Steinen und Gerölle überschüttet fand, so machte er sich mit diesem Schutte zu thun, indem er ihn hinauswarf (סִקֵּל privatives Pi.: eig. sich mit den Steinen zu schaffen machen, von Steinen reinigen, wie مرّض der Krankheit entledigen, heilen, vgl. häuten, schuppen u. dgl.). Nachdem der Boden urbar gemacht war, bepflanzte er ihn mit שׂרֵק, der edelsten Art morgenländischen Weins mit hellroten Träubchen, denn es ist ein Farbwort, nicht wie der arab. Weinname *ez-zerḳâ* (der Hellblaue, Helle) die Farbe des Getränks, sondern der Trauben bezeichnend (שָׂרֵק = شَرِقَ gesättigt rot d. i. dunkelrot s., versch. von شقر lichtrot s.). Um nun den so kostbar bepflanzten Weinberg zu schützen und zu zieren, baute er mitten drin einen Turm. Mit וְגַם wird hervorgehoben daß er auch einen Keltertrog darin aushieb (יֶקֶב der Trog, in welchen der in der Kelter גַּת ausgepreßte Most abläuft, *lacus* im Unterschiede von *torcŭlar*), nämlich, damit der Trog um so unbeweglicher und dauerhafter sei, eine felsige Stelle des Bodens benutzend. חָצֵב בּוֹ hat nicht wie z. B. אֹהֵב דַּעַת Spr. 12, 1. 17, 19 und חָפֵץ בִּי Ps. 18, 20 zurückgezogenen Accent, weil dadurch ein *Beth* leicht unhörbar würde, weshalb auch dem חצב durch die Aussprache חָצֵב mehr Halt gegeben ist; ebenso 10, 15 הַחֹצֵב בּוֹ und בְּכָתֵף für בְּכֶתֶף 11, 14 vgl. zu Ps. 132, 10. Es war eine schwere Arbeit, wie das וגם zu verstehen giebt, schwer und ebendeshalb von sicherster Erwartung zeugend. Aber wie schnöde wurde diese getäuscht! Der Weinberg brachte keine Frucht, wie man sie von einer Sorekpflanzung erwartet, er brachte überhaupt keine עֲנָבִים d. i. Beeren oder Beerenbündel wie sie der kultivierte Weinstock trägt, sondern er brachte בְּאֻשִׁים Wildlinge. Luth. übersetzte früher *wilde drauben,* zuletzt *Heerlinge* (d. i. Härtlinge oder nach Weigand Herblinge); beides kommt auf eins hinaus. Der wilde und der edle Wein sind nur qualitativ verschieden; die *vitis vinifera* ist, wie alle Kulturpflanzen, auf menschliche Pflege angewiesen, unter welcher sie sich veredelt, während sie in wildwüchsigem Zustande hinter ihrer Bestimmung zurückbleibt. Darum bez. בְּאֻשִׁים sowohl die an sich kleinen herben Beeren des wilden Weines (Raschi: *lambruches* d. i. Beeren der *labrusca*), als die unreif gebliebenen verkümmerten (nicht aber wie בֹּסֶר die nur noch nicht reifen) Beeren des edlen Weinstocks.[1] Solche Beeren, wie sie von der wilden Rebe, nicht aber von sorgsamst gepflegten Reben der edelsten Art zu erwarten sind, brachte jener Weingarten. Das Lied des so schnöde getäuschten Geliebten ist nun zu Ende.

1) Im jerus. Talmud heißen solche verkümmerte Beeren אוּבְשִׁין und in der Mischna (*Maʿaseroth* I, 2. *Schebîîth* IV, 8) ist הִבְאִישׁ stehendes Wort von Weintrauben in der Bed. ‚zur Halbreife gelangt s.‘

Der Proph. trägt es vor, nicht sein Liebster selbst, aber weil die beiden Ein Herz und Eine Seele sind, kann der Prophet fortfahren v. 3. 4: *Nun denn, Bewohner Jerusalems und Männer Juda's, entscheidet doch zwischen mir und meinem Weingarten! Was war weiter zu thun an meinem Weingarten das ich nicht daran gethan? warum hoffte ich auf Traubenbringen und er brachte Wildlinge?* Daran daß der Proph. redet als wäre er der Geliebte selbst, läßt sich schon die Person des Geliebten merken; der Geliebte des Proph. und Liebhaber des Proph. (יָדִיד u. דּוֹד) ist Jahve, mit welchem er durch eine über irdische Liebe erhabene *unio mystica* so vereinigt ist, daß er, wie der Engel Jahve's in den Urgeschichten, reden kann als wäre er Jahve selber (vgl. bes. Sach. 2, 12—15). Für den Einsichtigen verrät sich also schon hier des Liedes parabolischer Sinn und Zweck, und auch die zu Schiedsrichtern aufgeforderten Bewohner Jerusalems und Männer Juda's (יוֹשֵׁב u. אִישׁ collectiv wie 8, 14. 9, 8. 22, 21 vgl. 20, 6) sind durch die Sünde nicht so gar verdummt, daß sie nicht merkten wo der Proph. hinauswill. Sie sollen entscheiden, auf welcherlei Seite die Schuld dieses unnatürlichen Ausgangs ist, dieses dem עֲשׂוֹת des Herrn so widersprechenden עֲשׂוֹת des Weinbergs: daß er statt des gehofften Traubenbringens Wildlinge gebracht hat. Ueber מַה־לַּעֲשׂוֹת *quid faciendum est* s. zu Hab. 1, 17. Ges. § 132 Anm. 1. Statt לָמָּה (לָ) heißt es passender מַדּוּעַ, denn dieses fragt nach der *causa efficiens* oder der Ursache, während jenes nach der *causa finalis* oder dem Zwecke. Die Parallelstelle 50, 2 gleicht der unsern wie im Gebrauch des מדוּע, so auch darin, daß dieses dort wie hier sich auf beide Satzglieder zusammen und bes. das letzte bezieht; eben diese parataktische Erscheinung findet sich auch bei andern Conjunctionen 12, 1. 65, 12. Sie sollen entscheiden und auf dieses Was und Warum antworten, aber sie schweigen, weil sie eben merken, daß sie sich selbst verurteilen sollen (ähnlich wie auf Nathans Parabel David 2 S. 12, 5 sich selbst verurteilt). Darum ergreift der Herr des Weinbergs wieder das Wort; er, sein Verkläger, will nun auch sein Richter sein v. 5: *Nun denn, so will ich euch wissen lassen was ich alsbald thun werde meinem Weingarten: hinwegnehmen sein Gehege, und er wird zur Abhütung, niederreißen seine Mauer, und er wird zur Zertretung.* Vor וְעַתָּה ist ähnlich wie 3, 14 eine Pause zu denken; der Herr des Weinbergs bricht das Schweigen der Schiedsrichter, worin sich ihr Schuldbewußtsein kundgiebt. So sollen sie denn hören was er seinem Weinberge (ל in לְכַרְמִי wie z. B. Dt. 11, 6) zu thun vorhat. אֲנִי עֹשֶׂה *fut. instans* = *facturus sum* Ges. 134, 2[b]. In den folgg. *inf. absol.* entfaltet sich der Inhalt des אֵת אֲשֶׁר *id quod*, vgl. zu diesem explicativen Gebrauch des *inf. absol.* 20, 2. 58, 6 f.: er vertritt in solchen Fällen die Stelle des Objects, wie anderwärts des Subj., immer aber in abrupter lapidarischer Weise. Er will wegnehmen die מְשׂוּכָה d. i. den grünen Dornheckenzaun (Spr. 15, 19. Hos. 2, 8 = מְסוּכָה Mi. 7, 4 v. שָׂכַךְ = שׂוּךְ, סוּךְ, סוּג um- oder verzäunen), mit welchem der Weingarten umzogen ist, und will niederreißen den גָּדֵר d. i. die niedrige Steinmauer (Num. 22, 24. Spr. 24, 31 vgl. Esr. 9, 9 extr., nach Cheyne eine Anspielung auf die jes. Parabel), welche, um desto besser zu schützen und

selber geschützt zu sein, bes. vor Unterwühlung, mit dem Dornheckenzaun umzogen ist, so daß der Weingarten infolge dessen der Abhütung verfällt und zum Niedertritt (LXX καταπάτημα) d. i. Freiweg und Tummelplatz von Menschen und Tieren wird. So nimmt der Weingarten als solcher, der undankbare, ein Ende, und zwar hoffnungslos v. 6: *Und ich werde ihn zum Garaus machen: nicht soll er beschnitten und nicht behackt werden, und er soll aufgehn in Dornen und Disteln, und den Wolken will ich anbefehlen nicht zu regnen über ihn Regen.* בָּתָה = בַּתָּה v. בּוּת = בָּתַת (بتّ verw. בָּתַר بتر) *abscindere* bed. das scharf Abschneidende und, indem die Handlung als Eigenschaft gedacht ist: das scharf Abgeschnittene *abscissum, praeruptum* 7, 19, oder auch auf das Ergebnis der Handlung übertragen: den jähen gänzlichen Untergang.[1] So hier, wo שִׁית בָּתָה ein exquisiter Ausdruck für das üblichere עָשָׂה כָלָה ist, beide mit dem Acc. dessen, dem ein gänzliches Ende gemacht wird. Weitere Beschneidung (זמר) und Behackung (עדר versch. von einem anderen עדר ordnen 2 Chr. 12, 33. 38) mit der Jäthacke (מַעְדֵּר 7, 25) würden ihn nicht bessern, sondern nur neue Täuschungen bringen, so ist es denn des Herrn Wille, daß der trügerische Weingarten in Dornen und Disteln aufschieße (עָלָה vom Boden wie 34, 13. Spr. 24, 31 vgl. צָמַח Koh. 2, 6 mit Acc. des Obj. nach Ges. § 138, 1 Anm. 2., hier dem ausschließlich und eigentümlich jesaianischen שָׁמִיר וָשַׁיִת) und, damit er eine Wüste bleibe, haben die Wolken vom Herrn Befehl ihn nicht zu beregnen. Wer der Herr des Weinbergs ist kann nun nicht mehr zweifelhaft sein. Es ist der Herr welcher Wolken (vgl. Gen. 2, 16) oder in betreff der Wolken (vgl. 2 S. 14, 8) Befehl giebt (nach alter Deutung: den Engeln) — also der Herr Himmels und der Erden. Der ist der Geliebte und Liebste des Propheten. Das so minniglich und harmlos angehobene Lied ist nun schneidend ernst und furchtbar abstoßend geworden. Die schon durchbrochene Hülle der Parabel fällt dann vollends (vgl. Mt. 22, 13. 25, 30). Was sie versinnbildet ist wahr. Diese Wahrheit begründet der Proph. v. 7 durch offne Aussage: *Denn der Weingarten Jahve's der Heerscharen ist das Haus Israel, und die Männer von Juda sind die Pflanzung seines Ergötzens; er wartete auf Rechtschaffung und siehe Zusammenraffung, auf Gerechtigkeit und siehe Wehgeschrei.* Der Zus. ist nicht dieser: der Herr des Weinbergs läßt ferner keinen Regen auf ihn fallen, denn dieser Herr ist Jahve (wie ja was auf כִּי folgt nicht lautet), sondern allgemeiner: so stehts und gehts mit dem Weinberge, denn Gesamtisrael und insbes. das Volk von Juda ist dieser Weinberg, der die Erwartungen seines Herrn so bitter täuschte, und zwar der Weinberg Jahve's der Heere, also des allmächtigen Gottes, dem, wenn er straft, auch die Wolken dienen müssen. Das כִּי rechtfertigt, wie Iob 6, 21., die Wahrheit nicht bloß des zuletzt Gesagten, sondern dieses inbegriffen die Wahrheit des ganzen Gleichnisses; es ist כי *explic.*, welches das Epimythion eröffnet. כֶּרֶם ה׳ צְבָאוֹת ist Prädicat. בֵּית יִשְׂרָאֵל ist das ganze auch anderwärts (27, 2 ff. Ps. 80 u. ö.)

1) Im Arab. ist البتّة *elbatta (*vulgär *halbatt)* von der Bed. ἀποτόμως (absolut) aus gemeinüblich für „sicherlich".

so versinnbildete Volk. Weil Jesaia aber Prophet in Juda ist, so bezieht er das Sinnbild dann auf Juda insbes., welches als Sitz des göttlichen Heiligtums und des davidischen Königtums die Lieblingspflanzung Jahve's heißt: נְטַע Constr. neben נֶטַע wie זֶרַע Num. 11, 7. Ew. § 213ª und שַׁעֲשֻׁעִים abstractives *pluralet.*: das Ergötzen von dem 11, 8 in der Bed. ergötzlichen Spielens, eig. des Streichelns oder Liebkosens, vorkommenden *Pilpel.* Luther: *seine zarte Feser*, so heißt der Rebschoß, welcher gepflanzt wird. Von hier aus deutet sich das Gleichnis leicht im einzelnen aus. Das fette Berghorn ist das von Milch und Honig triefende Canaan (Ex. 15, 17), die Umgrabung und Entsteinigung des Weinbergs ist die Räumung Canaans von seinen zeitherigen heidnischen Bewohnern (Ps. 44, 3), die Sorek-Reben sind die heiligen Priester und Propheten und Könige des Israel der besseren Vorzeit (Jer. 2, 21), der schützende und zierende Turm inmitten des Weingartens ist Jerusalem als Königsstadt mit Zion der Königsburg (Mi. 4, 8); der Keltertrog ist der Tempel, wo nach Ps. 36, 9 himmlischer Freudenwein in Strömen fließt und wohin nach Ps. 42 und vielen andern aller Durst der Seele sich richtet; die Bilder des Abhütens und Zertretens deutet Jeremia 5, 10. 12, 10. Die bittere Täuschung, die Jahve erfuhr, wird durch zwei Wortspiele ausgedrückt, welche die überraschende Verwandlung des Gehofften in sein Gegenteil nachbilden. מִשְׁפָּח mit Ges. Casp. Kn. Nägelsb. u. A. ‚Vergießen' = Blutvergießen zu erkl. empfiehlt sich nicht, denn wenn auch ספח in dem arabisierenden B. Iob einmal oder zweimal (30, 7. 14, 19) *effundere* wie سفح bed., so ist doch übrigens dieser Verbalstamm dem Hebr. (und Aram.) fremd; auch würde משפח nur Vergießung, nicht Blutvergießung bed., was im Hinblick auf das arab. *saffâḥ, saffâk* Blutvergießer, Blutmensch zwar möglich wäre, aber doch eine im hebr. Sprachgebrauch sonst unbelegbare Ellipse ergiebt. Andererseits giebt משפח auch in der Bed. Aussatz keinen passenden Sinn; denn weder verallgemeinert sich מִסְפַּחַת (סַפַּחַת) irgendwo zu der allgem. Bed. Schmutz (Luzz. *sozzura*), noch erscheint es als ethischer Begriff. Deshalb wird das Wort entw. nach der dem V. ספח (s. *Kal* 1 S. 2, 36., *Ni.* 14, 1., *Hithpa.* 1 S. 26, 19) gesicherten Bed. ‚hinzugesellen' von gewaltsamer Annexion, oder von dem Wurzelbegriff ‚raffen, spec. hinzu- ein- fortraffen' aus (vgl. סָפָה, אָסַף, סוּף, סָפָה) von habsüchtiger unrechtlicher Zusammenhäufung weltlichen Besitzes zu verstehen sein — gewiß ein passender Gegensatz zu משפט, wie צְעָקָה *vox oppressorum* (nicht *sanguinis*, was gesagt sein würde) zu צְדָקָה. Der Proph. malt in Tonfiguren, wie die gehofften edlen Trauben sich in nur äußerlich ähnliche wilde verwandelten. So weit geht der Introitus der Weissagungsrede.

Nun folgt sie selbst, ein von dem folgenden sechsfachen Wehe v. 8—23 und der Strafverkündigung, in die es ausläuft, gebildetes Siebent. In diesem sechsfachen Wehe charakterisiert der Proph. die schlechten Früchte im einzelnen. Unsere Erklärung des מִשְׁפָּח begünstigend ergeht das erste Wehe über die πλεονεξία, die Habsucht und den Geiz, als die Wurzel alles Uebels v. 8: *Weh den Reihenden Haus an Haus, welche Acker an Acker rücken, bis gar kein Raum mehr ist und ihr allein wohnhaft geworden innerhalb des Landes.* Wie נגע wird auch קרב Richt. 19, 13.

Ps. 91, 10 mit ב verbunden. Das Part., weil einem Beziehungssatze gleich, setzt sich im Finitum fort wie v. 23. 10, 1. — die in diesem Falle regelmäßige syntaktische Erscheinung (Ges. § 134 Anm. 2). Die *praett.* nach עַד (es sind zwei, denn אֶפֶס ist ein den Verbalbegriff einschließendes verstärktes אַיִן) entsprechen *futuris exactis:* sie, die Unersättlichen, ruhen nicht eher, bis nach Verschlingung alles kleineren Grundbesitzes das ganze Land ihre Begüterung geworden und niemand, als sie, im Lande ansässig sein wird (Iob 22, 8). Solche Habgier war um so verdammlicher, als gerade die Gesetzgebung Israels sehr streng und sorgsam auf angemessene verhältnismäßige Verteilung des Grund und Bodens (Num. 33, 54) und auf unveräußerliche Erhaltung des erblichen Familienbesitzes gerichtet ist; auf Grenzverrückung (in römischer Rechtssprache *crimen termini moti*) stand der Fluch Dt. 27, 17., alle veräußerten Grundstücke fielen im je 50. J., dem Jobeljahre, wieder der Familie anheim, so daß die Veräußerung nur die Nutznießung bis dahin betraf. Wie schlecht aber das Gesetz vom Jobeljahre beobachtet wurde, läßt sich aus Jer. c. 34 schließen, wonach das Gesetz von Freilassung hebräischer Leibeigener im Sabbatjahre ganz in Vergessenheit gekommen war. Dieselbe Klage, wie Jesaia, führt sein Zeitgenosse Micha 2, 2 vgl. Ps. 49, 12. Iob 22, 8. Auch die Strafverkündigung lautet dort ähnlich wie hier v. 9. 10: *In meine Ohren Jahve der Heerscharen: wahrlich viele Häuser sollen zur Wüstnis werden, große und schöne bewohnerlos. Denn zehn Juchart Weingartenland werden bringen Einen Eimer, und ein Malter Aussaat wird bringen einen Scheffel.* Wie sich der Proph. den Nominalsatz: in meine oder eig. meinen Ohren ist Jahve Zebaoth denkt, sieht man aus 22, 14.: er ist da sich mir offenbarend; בְּאָזְנָי mit Kamez bei *Tifcha* wie in jener Parallelstelle mahnt an dazwischen Hinzuzudenkendes. In die Ohren sagen bed. im Hebr. nicht: insgeheim und leise, sondern, wie Gen. 23, 10. 16. Iob 33, 8 u. a. St. zeigen, in einer allen Mißverstand ausschließenden deutlich vernehmbaren Weise sagen. Der Proph. hat nun zwar Jahve nicht local außer sich, aber er hat ihn doch objectiv seinem eignen Ich gegenüber, und vermag Gedanken und Worte seines eignen Ich von der laut in ihm sich erhebenden Einsprache Jahve's deutlich zu unterscheiden. Diese Einsprache sagt ihm, wie es den reichen unersättlichen Grundbesitzern ergehen wird. אִם־לֹא leitet einen Schwur bejahenden Sinnes ein, vollst. חַי אֲנִי אִם־לֹא, wie אִם z. B. Num. 14, 23 einen Schwur verneinenden Sinnes. Eine allgemeine Verödung wird eintreten; רַבִּים ist nicht weniger als alle, denn allzusammen bilden die Häuser (sprich *bâttim*) eben eine große Menge (vgl. רַבִּים 2, 3 u. πολλοί z. B. Mt. 20, 28); מֵאַיִן ist zwiefach und so schlechthin verneinend (so daß nicht kein Bewohner). Wie es zu einer solchen Verödung der Häuser kommen wird, erklärt mit כִּי beginnend v. 10: Mißwachs bringt Hungersnot und diese bringt Entvölkerung des Landes. Zehn צֶמֶד (mit *Dag. lene* Ew. § 212[b]) Weingartenland sind zehn so großer Stücke, als man täglich mit einem Joch Ochsen pflügen kann, wie das analoge فَدَّان (فَدَان) فَدَّانٌ zeigt, welches das Pfluggespann mit Zubehör und dann das Feld (Gefilde), insbes. (nach dem türk. Kamus) einen Acker im

Betrage von 400 Ruten bez. Von der Voraussetzung aus, daß Weinberge wegen ihrer vielen Curven schwer nach Jochen zu berechnen sind und nie gepflügt worden seien, versteht Noskowyj in seiner Schrift *de valle Hadhramaut* 1866 zehn Stück jochartiger d. i. mit Querlatte versehener Rebenspaliere (*vina jugata* bei Varro). Aber 1 S. 14, 14 entscheidet für *jugum* (*jugerum*) als Bodenmaß: כרמים heißen ja auch in der Ebene liegende Weingärten, und צמד kann auf Weingartenland, welches allerdings nicht mit dem Pfluge, sondern mit dem Karsten bearbeitet wurde, übertragenes Getreideackermaß sein. Uebrigens fehlen uns die Mittelglieder, um den Beweis zu führen, daß die alten Israeliten einunddasselbe Haupt-Feldmaß mit den Römern gehabt haben.[1] Also: zehn Tagewerke werden nur ein einziges בַּת bringen; dieses erst in der Königszeit vorkommende Maß flüssiger Dinge (= אֵיפָה für trockne Ez. 45, 11) faßte nach Jos. *arch.* 8, 2, 9. s. v. a. 72 römische *sextarii* d. i. etwas über 33 Berliner Quart. Der חֹמֶר (viell. Eselslast,[2] vgl. חֲמוֹר 1 S. 16, 20) ein Maß trockner Dinge, seit der Königszeit gewöhnlich כֹּר genannt, befaßt nach Jos. *arch.* 15, 9, 2 s. v. a. als 10 attische μέδιμνοι,[3] ein μέδιμνος ist etwas mehr als 15 Metzen. Säet man 150 Metzen Getreidekörner aus, so wird man davon nicht mehr als 15 Metzen ernten: die Ernte wird also nur den zehnten Teil der Aussaat betragen, denn das איפה ist der 10. Teil eines חמר oder drei Seah, das gewöhnliche Minimum (z. B. Mt. 13, 33) um einmal zu backen. In der Uebersetzung konnten diese Maßverhältnisse nicht genau wiedergegeben werden. Das zweite Wehe, auf welches mittelst Ideenassociation der den Weinbau treffende Fluch 10^a überleitet, wendet sich gegen die fleischlich sicher in den Tag hineinlebenden Schwelger v. 11: *Weh denen die in der Frühe sich aufmachen, starkem Getränk nachzulaufen, die bis spät im Dunkel bleiben, indem Wein sie erhitzet.* בֹּקֶר (v. בָּקַר *bakara* schlitzen, aufreißen, spalten) ist der Anbruch des Tages und נֶשֶׁף (v. נָשַׁף blasen, wehen) die Abenddämmerung (*Berachoth* 3^b) wo es kühl zu werden beginnt (1 S. 30, 17) und die Nacht in die sie sich verläuft 21, 4. 59, 10.; אָחַר bis spät bleiben wie Spr. 23, 30.; die Constructive vor Wörtern mit Präpos. wie 9, 2. 28, 9 u. häufig Ges. § 116, 1. שֵׁכָר ist neben יַיִן Gesamtname aller andern starken Getränke, besonders künstlicher Weine aus Obst, Honig, Rosinen, Datteln u. dgl., mit Einschluß des Gerstenweines (οἶνος κρίθινος) oder des Bieres (ἐκ κριθῶν μέθυ bei Aeschylos *Supplices* 930, sonst βρῦτον βρυτόν, ζῦθος ζύθος und mit mancherlei andern Namen genannt), dessen Bekanntschaft in Aegypten, das halb Wein- halb Bierland war, bis in die Pharaonenzeit zurückreicht; die Form שֵׁכָר ist wie עֵנָב (arab. *ʿinab*) gebildet, von שָׁכַר berauschen, nach dem Arab. eig. stopfend verschließen (verw. סָכַר, סָגַר) d. i. verdummen (vgl. Hos. 4, 11). Die Sätze nach den beiden Particc. bez. die Umstände (s. zu 1, 5^a),

1) s. über das *jugerum* Hultsch, Griechische und römische Metrologie (1862) S. 68 f.

2) Es ist mir dagegen eingewendet worden, daß nach *Mezia* 80^a schon ein לֶתֶךְ = ½ כֹּר = חֹמֶר der Betrag einer normalen Eselslast ist.

3) Oder vielmehr 7½ attische Medimnen = 10 attischen Metreten = 45 römischen Modien, s. Böckh, Metrologische Untersuchungen S. 259.

unter denen sie schon früh auslaufen und bei diesen *tempestiva convivai* (Cicero *de sen.* 14) bis spät in die Finsternis sitzen bleiben: sie machen Jagd auf Meth, sie heizen sich mit Wein, näml. zur Gewissensbeschwichtigung ihrer Finsterniswerke. Wie sie da musicieren und zechen, die Blinden, beschreibt v. 12: *Und Cither und Harfe, Pauke und Flöte und Wein ist ihr Gelage, auf das Werk Jahve's aber blicken sie nicht, und das Vorhaben seiner Hände sehen sie nicht.* Ihr Gelage (מִשְׁתֵּיהֶם nur scheinbar Plur., vielmehr Sing. wie Dan. 1, 10. 16 und häufig mit erweichtem י der Grundform מִשְׁתִּי = מִשְׁתָּה, vgl. zu עֲלָיָה 1, 30 und עֲשִׁירָה 22, 11. Ges. § 93, 9) ist das und das d. h. es besteht daraus, es ist aus rauschender Musik und Wein zusammengesetzt. Kn. construiert: und es giebt da Cither etc. und Wein ist ihr Getränk; aber dieser so losgetrennte Satz leidet an Mattheit, und jener anderen Ausdrucksweise bedient sich das Semitische im weitesten Umfang z. B. Ez. 38, 5 „sie alle sind Schild und Helm" d. i. erscheinen in dieser Wappnung. כִּנּוֹר Guitarre (ein Schallwort wie צְנוֹר Katarrakt, צִנָּה Spindel) ist Gesamtname der Instrumente, deren Saiten (auf einem Steg) über den Resonanzboden hinliefen, und נֵבֶל (Harfe und Lyra) Gesamtname derer mit frei schwingenden Saiten, so daß beide Hände zugleich die Saiten greifen konnten; תֹּף (arab. *duff*.) Gesamtname des Tambourins, der Trommel und der Pauke; חָלִיל (Durchbohrtes) Gesamtname der Flöte und Doppelflöte. In diesem Saus und Braus haben sie keinen Blick und kein Auge für das Werk Jahve's und das Vorhaben seiner Hände. So heißt Gottes der Idee nach ewiger (37, 26), auf Umwegen des Gerichts zum Heile führender (10, 12. 28, 21. 29, 23) Ratschluß (v. 19), insofern er in der Geschichte sich verwirklicht, welche Gottes unsichtbar eingreifende Hände gestalten. In ihrem Saus und Braus haben sie keinen Sinn für Gottes Weben und Wirken in der Geschichte; so merken sie auch nicht das in der Gegenwart sich vorbereitende Gericht — darum wird es sie in diesem tierischen, blinden, stumpfen und dumpfen Zustande überfallen v. 13: *Darum geht in die Verbannung mein Volk ob Erkenntnislosigkeit, und seine Herrlichkeit wird zu Hungerleidern und sein Getümmel zu Durstdurchglühten.* Da לָכֵן wie 1, 24 die Strafdrohung eröffnet, so ist גָּלָה (auswandern, eig. bloßlegen, näml. das Land) *praet. proph.* Israel muß sein Land räumen, muß ins Exil und zwar מִבְּלִי־דָעַת. Das מִן von מִבְּלִי ist wie in מִבְּלִי חַדְּעַת Dt. 9, 28 vgl. Num. 14, 16 und auch in Hos. 4, 6 das causative: aus Mangel der Erkenntnis, hier es deshalb weil דעת indeterminiert als das negative (wie in מֵאֵין) anzusehen ist unberechtigt, zumal da nach 12^b מבלי דעת als Grundangabe sich straff anschließt. „Unversehens" bed. auch מבלי דעת nicht, sondern unwissentlich = unvorsätzlich, öfter aber „in Unverstand" Iob 35, 16. 36, 12 vgl. 4, 21. Die Erkenntnis welche ihnen laut 12^b abgeht, ist Erkenntnis des Waltens Gottes und der sittlichen Weltordnung, wonach Unheil die notwendige Folge des Unrechts ist. Im Folg. sind כְּבוּדוֹ und הֲמוֹנוֹ, wie die Prädicate zeigen, persönlich gemeinte Sammelworte; jenes ist der Ausbund des Volkes (vgl. Mi. 1, 15) und dieses die in Saus und Braus hinlebende Menge; jene werden מְתֵי רָעָב Männer der Hungersnot

(מֵתֵי wie Gen. 34, 30. Iob 11, 11; sonst אַנְשֵׁי 2 S. 19, 29 oder בְּנֵי 1 S. 26, 16), diese צָמְאָה צָחֶה (Sing. wie das Subj.) Ausgedörrte vor Durst. Statt מֵתֵי läßt sich mit LXX Hier. מֵתֵי Hingestorbene lesen, wahrscheinlicher aber, was genau dem parall. צחה entspricht, mit Hitz. Roorda Ew. Böttch. מְזֵי (מְזָה) nach Dt. 32, 24.: Ausgesogene, Ausgemergelte vor Hunger. צָחֶה (ἅπ. λεγ.) ist wie אָבֵם, חָרֵשׁ, כָּהֶה und andere Adj., welche Gebrechen bez., gebildet; an die Stelle des *ē* tritt bei solchen Bildungen von Vv. ל״ה ein aus *aj* entstandenes *ä*. Die vornehmen Prasser müssen verhungern und die sauflustigen Gesellen verdursten. Die Strafdrohung beginnt nun noch einmal mit לָכֵן; sie hat sich noch nicht genügt und greift deshalb noch tiefer v. 14: *Darum thut weit auf die Unterwelt ihren Rachen und sperrt auf ihr Maul maßlos weit, und hinunter fährt Jerusalems Prunk und ihr Getümmel und Getöse und die Jubelnden in ihr.* Die Vv. nach לָכֵן sind wie v. 13 *praett. proph.* Die *suff. fem.* dessen was die Unterwelt verschlingt gehen nicht auf שְׁאוֹל, sondern, wie die Uebers. ausdrückt, auf Jerusalem, was וְעָלְזָה בָהּ notwendig fordert; שְׁאוֹל hat nach bekannter Regel *Dag. forte conjunct.;* die an sich mögliche Zurückziehung des Tons von וְעָלְזָה auf *penult.* (vgl. z. B. חָפֵץ Ps. 18, 20. 22, 9. Ez. 22, 25, wobei das in Segol unverkürzbare Zere Hemmungs-Metheg bekommt) ist hier unterblieben — der Rhythmus wird dadurch malerischer: man hört das Hinabfallende rollen und zuletzt aufschlagen. Der Unterwelt wird ein Maul und eine נֶפֶשׁ zugeschrieben d. i. eine gierende Seele, in welchem Sinne נֶפֶשׁ dann metonymisch bald von Mordgier Ps. 27, 12., bald von Freßgier 56, 11 und sogar, wie hier und Hab. 2, 5., von dem Schlunde gebraucht wird, den die Seele zum „Maßlosen“ (vgl. Mal. 3, 10 עַד־בְּלִי־דָי bis zur Unzulänglichkeit) öffnet, wenn ihre Gier keine Grenze hat (Psychol. S. 204). Man erinnert sich dabei des Cerberus, dessen Original ägyptisch ist: der Fresser im Amenthes (Unterwelt).[1] Der Proph. scheint שְׁאוֹל, welches Femin. wie die Namen der Länder, mit dem V. שָׁאַל zusammenzudenken (vgl. Hab. 2, 5. Spr. 30, 15 f.): die gottgeordnete Fluchmacht, welche alles Oberirdische einfordert und verschlingt. Mit dem assyr. *šuâlu* scheint sich wirklich der Begriff „Entscheidung“ zu verbinden.[2] Aber immer noch empfiehlt sichs, daß das hebräische Wort von der Vorstellung der Senkung oder Tiefe ausgeht, denn die Grundbed. der √ שׁל ist χαλᾶν, nicht: hohl s., wie es nach שֹׁעַל (Hohlung, eig. aber Vertiefung der Hand), מִשְׁעוֹל (Hohlweg, eig. Bodensenkung) und שׁוּעָל (*excavator* = *cavorum habitator,* eig. aber Vertiefer, sich Eingrabender) scheinen könnte. Die Benennung entspricht der allgemeinen altertümlichen Vorstellung, welche den Hades in die Tiefen unterhalb der Oberwelt versetzt. Wie sich Gott im Himmel unter seligen Geistern nach dem Lichte seiner Liebe offenbart, so offenbart er sich in der Scheôl nach der Finsternis und dem Feuer seines Zorns. Dorthin ging mit Ausnahme des absonderlichen Lebensausgangs eines Henoch und Elia im A. T. der

1) s. Ludw. Stern über das äg. Totengericht, Ausland 1870 Nr. 46.

2) s. Alfred Jeremias, Die babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887 S. 62.

Weg aller Sterbenden, bis Jesus Christus das Sterben aller an ihn Gläubigen aus einer Hadesfahrt zu einer Himmelfahrt gemacht hat. Aber auch schon im A. T. konnte der Glaube wissen, daß, wer diesseits in Jahve den Lebendigen sich barg, auch unten in der Scheôl mitten im Schattendasein einen ewigen Lebenskern bewahren, mitten im Zorne die göttliche Liebe schmecken werde. In diesem Postulate des Glaubens hat es seinen Grund, daß schon im A. T. die allumfassende Begriffsweite der שְׁאוֹל sich zu dem engeren Begriff der Vorhölle zusammenzuziehen beginnt (s. Psychol. S. 415). So an u. St., wo Jesaia allem, womit Jerusalem prunkte und worin es schwelgte, samt den Jubelnden selber die Hinabfahrt in den Hades prophezeit, wie der korahit. Ps. 49, 15 sagt, daß die Prunkgestalt der Gottlosen der Verzehrung des Hades preisgegeben werden wird, ohne fürder auf der Oberwelt eine Stätte zu haben, wo an einem dereinstigen Morgen die Rechtschaffenen herrschen. Auch dort ist Hades schon fast s. v. a. als das neutest. γέεννα. Der Proph. wiederholt nun v. 15—16 einen Kehrgedanken der zweiten Weissagungsrede (2, 9. 11 vgl. 17), der hier im Zus. einen weit vertiefteren Sinn gewinnt: *Da werden niedergebeugt Geringe und geniedrigt Herren, und Hoher Augen werden geniedrigt. Und hoch erweist sich Jahve der Heerscharen im Gericht, und Gott der Heilige heiligt sich in Gerechtigkeit.* Was oberhalb der Erde himmelan sich erhob, daß muß erdwärts bis in die Hölle hinab. Die *imperf. consec.* stellen das historisch vergegenwärtigte Zukünftige in Folgenzus. mit dem was v. 14 vergegenwärtigte: der Hades thut sich auf, so sinkt denn Niedrig und Vornehm in Jerusalem hinab, und die hochfahrenden Augen schweifen nun in entsetzlicher Tiefe. Gott, der in sich der Erhabene und Heilige ist, will auch als erhaben erhoben und als Heiliger geheiligt sein. Aber Jerusalem hat das nicht gethan, so bewährt er sich als der Erhabene durch Rechtsvollzug und heiligt sich selber (וַיִּקְדַּשׁ reflex. wie Ez. 36, 23. 38, 23., wogegen die LA נִקְדָּשׁ Ausdruck resultatischen Thatbestands) durch Gerechtigkeitserweisung, infolge welcher das Volk Jerusalems wider Willen als καταχθόνιος Phil. 2, 10 ihm die Ehre geben muß. So ist Jerusalem zweimal vom Hades verschlungen worden, einmal im chaldäischen und dann wieder im römischen Kriege. Der Anheimfall an die Fluchmacht der Hölle war der unsichtbare Hintergrund des äußern Geschehens. Aber das alte Jerusalem ist auch in äußerer Wirklichkeit gleich der Rotte Korah Num. 16, 30, 33 unterirdisch geworden. Wie Babylon und Ninive, deren Trümmer man aus der unerschöpflichen Fundgrube ihres weithin sich erstreckenden Grundes und Bodens ausgräbt, in die Erde versunken sind, so wandelt man im jetzigen Jerusalem über dem in die Erde versunkenen alten, und manches Rätsel der Topographie wird so lange ein Rätsel bleiben, als das alte Jerusalem nicht aus der Erde wieder herausgescharrt ist. Und bedenken wir, daß das h. Land jetzt ein großer Weideplatz arabischer Hirtenstämme und daß das aus dem Schutte aufgerichtete neue Jerusalem eine moslemische Stadt ist, so hat sich buchstäblich erfüllt was v. 17 weissagt: *Und es weiden Lämmer wie auf ihrer Trift, und Strotzender Oeden genießen Wanderhirten.* Zu וְרָעוּ ist weder ein

Objectsacc. zu ergänzen (Kn. u. A.), näml. die im 2. Gl. genannten verwüsteten Ländereien (רָעָה beweiden wie 30, 23), noch ist כִּדְבָרָם dieser Acc. (Casp.), sondern aus dem Zus. ergiebt sich die Ortsbestimmung: da wo Jerusalem versunken ist, da grasen Lämmer nach Art ihrer Trift d. i. wie auf ihrer altgewohnten Trift, הִבָּר wie Mi. 2, 12., v. דבר (dem Targumwort für נהג Ex. 3, 1) treiben und כִּדְבָרָם s. v. a. כִּבְדָבָרָם. Es sind die Lämmer der im 2. Gl. genannten גְּרִים gemeint, was so substantivisch wie hier gebraucht im Unterschiede von גֵּרִים, den irgendwo gastenden und zwar niedergelassenen Fremdlingen, die unstet pilgernden, die nomadisierenden bedeuten wird. Auf die Lämmer selbst bezogen wäre גְּרִים (vgl. 11, 6) ein müßiges Wort. LXX übers. es ἄρνες und las also כָּרִים oder גְּדָיִם (gebilligt von Ew. Kn. Reuß Bredenk.). Aber ein durch die Erfüllungsgeschichte bewährter Zug der Weissagung wird dadurch verwischt. חָרְבוֹת מְחִים sind die zu Wüsteneien gewordenen Ländereien der vorher Markigen d. i. Feisten und in Glücksfülle Strotzenden. Mit v. 17 schließt das zweite Wehe. Es ist das längste. Auch daran bestätigt sichs, daß Luxus das Hauptlaster Juda's unter Uzia-Jotham war, wie Israels unter Jerobeam II. (s. Am. c. 6., wo auch die Strafdrohung die gleiche ist). Das dritte Wehe ergeht über die vermeintlich starken Geister, welche durch mutwillige Sünden und lästerliche Reden Gottes Gericht herausfordern v. 18: *Wehe denen welche herbeiziehen die Verschuldung mit Stricken der Gewissenlosigkeit, und wie mit dem Wagenseile Sünde.* Da מָשַׁךְ auch in der Bed. am Joche ziehen, näml. den Pflug oder Wagen Dt. 21, 3 gebraucht und der Wagen עֲגָלָה (das vom Transportwagen im Untersch. von מֶרְכָּבָה dem Staats- oder auch Kriegswagen übliche Wort) hier ausdrücklich genannt wird, so könnte das Bild das dem neutest. ἑτεροζυγεῖν 2 Cor. 6, 14 unterliegende zu sein scheinen: Missethat ist die Last, welche sie mit Stricken von שָׁוְא hinter sich herziehen, und Sünde der Wagen, an den sie wie mit (Ew. § 221[b]) einem dicken Wagenseile angespannt sind (Hofm. Dr. Nägelsb. Cheyne Knabenb.). Dennoch ist dies schwerlich der Sinn des Proph. Das so ohne אֲחֲרֵיהֶם gesagte מְשֹׁכֵי hat die Voraussetzung für sich, *attrahere* wie Ps. 10, 9. Iob 40, 25 (Kn. u. die meisten Ausll.) zu bed. und das bed. es auch in der nächst berechtigten Parallele Hos. 11, 4: Mit Menschenbanden zog ich sie (näml. an mich heran), mit Liebesseilen. Richtig Bredenk.: Das faktische Heranziehen steht in Gegens. zu dem vermeintlichen Fernsein. שָׁוְא bed. Wüste und Leere (s. zu Ps. 26, 4 und bes. Iob 15, 31), in ethischem Sinne: Irreligiosität, Gewissenlosigkeit, Charakterlosigkeit. Das Wagenseil ist Bild crassester Frechheit, womit sie die Sünde, welche hier als Straffälligkeit in Betracht kommt, geflissentlich herbeiziehen.[1] Sie sündigen pflichtvergessen

1) Aus diesem jes. Verse, welcher *Sanhedrin* 99[b] als בקבלה (d. i. in der prophetischen Abteilung der h. Schrift befindlich) citiert wird, stammt das Sprichwort: תחילתו של חטא הוא דומה לחוט של כוביא אבל סופו להיות כעבותות העגלה, s. *Sifri* 33[a] *ed. Friedmann.* Hesba Stretton hat es zum Motto ihrer Novelle *Cobwebs and Cables* (1882) gemacht; es lautet da: *Sins are at first like cobwebs, at last like cables.* Dem englischen *cob* Spinne entspricht talmudisches כּוּבְיָא (Levy, Neuhebr. WB II, 287).

und frech darauf los, weil sie sich ungläubig über die proph. Drohungen hinwegsetzen und den Tag Jahve's als ein eitles Schreckbild ansehen v. 19: *Die da sprechen: er beeile, beschleunige doch sein Werk, auf daß wir sehen, und es nahe heran und komme doch der Ratschluß des Heiligen Israels, so daß wirs erleben.* Sie zweifeln daß der Tag Jahve's jemals kommen werde Ez. 12, 22. Jer. 5, 12 f. vgl. 2 P. 3, 3 f. und gehen in ihrem Unglauben so weit, daß sie das was sie nicht glauben können und wollen herausfordernd herbeiwünschen, um es mit leiblichen Augen zu sehen und zu erfahren Jer. 17, 15 (anders als Am. 5, 18. Mal. 2, 17 — 3, 1., wo das Herbeiwünschen nicht von Hohn und Trotz, sondern Ungeduld und Kleinglauben ausgeht). Da die beiden Vv. des Eilens sowohl intransitiv (Richt. 20, 37 eilig machen, sich beeilen) als transitiv gebraucht werden, so kann man auch übers.: es eile, beschleunige sich doch sein Werk (Hitz. Ew. Umbr. Dr.); wir ziehen aber nach 60, 22 die trans. Fassung vor. Die Formen יְחִישָׁה (*Hi.* v. חוּשׁ = beduinisch حاس sich schnell bewegen, daherfahren DMZ XXII, 159 f.) und תָּבוֹאָה sind nebst Ps. 20, 4. Iob 11, 17 wohl die einzigen Beispiele eines durch *ah* der Aufforderung verstärkten Voluntativs der dritten Person, denn die Imperff. auf *ah* Ez. 23, 20 und Iob 22, 21 sind Doppelfemininformen (Ges. § 48, 3). Daß die Freigeister Gott קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל nennen, während sie doch seine diesen Namen thatsächlich bewährende Selbstbezeugung verhöhnen, erklärt sich aus 30, 11.: sie nehmen diesen Gottesnamen aus dem Munde des Proph., so daß ihr Hohn Gott und seinen Proph. zugleich trifft. Das vierte Wehe v. 20: *Wehe denen die das Böse gut heißen und das Gute böse, welche Finsternis für Licht ausgeben und Licht für Finsternis, Bitteres ausgeben für Süßes und Süßes für Bitteres.* Das vorige Wehe galt denen welche den heilsgeschichtlichen Thatbestand, bes. sofern er Inhalt der Weissagung ist, zum Stichblatt naturalistischen Zweifelns und Spottens machen; dieses vierte geht auf diejenigen, welche einer die sittlichen Grundbegriffe verkehrenden und Gottes Gesetze widerstreitenden Moral huldigen; denn Böses, Finsternis, Bitteres mit ihren Gegensätzen sind sinnverwandte sittliche Grundbegriffe (Mt. 6, 23. Jac. 3, 11). Das Böse ist als das Widergöttliche von finstrer Natur und liebt deshalb die Finsternis und verfällt der Strafmacht der Finsternis. Und obgleich dem materiellen Genusse nach süß, ist es doch bitter, insofern es dem gottesbildlichen Wesen des Menschen Abscheu und Ekel verursacht und nach kurzer Selbsttäuschung sich in bitteres Weh unseliger Folgen verwandelt. Finsternis und Licht, Bitter und Süß sind also nicht tautologische Metaphern für Bös und Gut, sondern Benennungen des Bösen und Guten nach ihrem prinzipiellen Wesen und ihrer innerlich notwendigen Wirkung. Das dem חָאֹמְרִים (mit *Mercha,* nicht *Darga*) parallele שָׂמִים mit folg. לְ hat subjektiven Sinn wie Iob 17, 12. Das fünfte Wehe v. 21: *Wehe solchen die weise in ihren eignen Augen, und die sich selber gegenüber klug sind.* Das dritte Wehe traf die ungläubigen Naturalisten, die Gegner der נְבוּאָה, das vierte die begriffsverwirrenden Moralisten; an dieses schließt sich in nahe gelegener Gedankenverknüpfung das Wehe über diejenigen, welche Mangel an Demut unzugänglich macht für die

mit der נבואה Hand in Hand gehende חכמה, deren Basis die Furcht Jahve's ist (Ps. 111, 10. Spr. 1, 7. Iob 28, 28. Koh. 12, 13). „Sei nicht weise in deinen eignen Augen" ist eine Grundregel dieser Weisheit Spr. 3, 7. Auf dieser Weisheit ruht die prophetische Politik, deren Mahnungen sie so schnöde zurückweisen, wie wir 28, 9 f. lesen. Daß der Proph. bei diesem Wehe bes. die untheokratische Staatsklugheit im Sinne hat, zeigt das sechste, auf die Rechtspflege im Staate gerichtete Wehe v. 22—23: *Wehe solchen die Helden sind Wein zu trinken und wackre Männer stark Getränk zu mischen, die gerecht sprechen Bösewichter um Bestechungslohn, und Gerechter Gerechtigkeit entziehen jedwedem.* Man sieht aus v. 23., daß die Säufer v. 22 ungerechte Richter sind. Die Bedrohung dieser ist überall das *ceterum censeo* Jesaia's und demgemäß auch hier der Inhalt des sechsten und letzten Wehe's. Sie sind Helden, aber nicht das Unrecht zu rächen, sondern Wein zu trinken; sie sind Biedermänner, aber nicht Schuld und Unschuld zu scheiden, sondern stark Getränk zu mischen, näml. (so Cheyne Knabenb. u. a.) mit Gewürzen (vgl. *vinum aromatites, myrrhinum, absynthites* u. s. w. bei Plinius).[1] Der Wein der heutigen Juden in Jerusalem und Hebron — sagt mir Guthe — ist stets gewürzt und erhält dadurch eine große Hitzekraft und geht gewaltig stark ins Blut, was zu dem ידליקם 5, 11 paßt. Immer aber bleibt fraglich (vgl. zu Hohesl. 7, 3), ob nicht Mischung mit Wasser gemeint ist: es war alte Sitte, den Wein und andere Spirituosen (שֵׁכָר z. B. Dattelwein und Cider) durch eine Zugabe von Wasser zu temperieren und angenehmer zum Trinken zu machen (Maimonides' הלכות חמץ ומצה VII, 9), was מָסַךְ (mischnisch מזג *Aboda zara* 58[b]) heißt, weshalb dieses Verbum auch (wie mischnisch מזג z. B. *Pesachim* X, 1 u. ö., klassisch κεραννύναι und *temperare*) geradezu ‚einschenken' 19, 14 bed. Hienach bed. מָסָךְ, מִמְסָךְ oder מָזֹג irgendwie, sei es durch Würzung oder Verdünnung, mundrecht gemachten wohlschmeckenden Wein, arab. *chamr memzûǵa*. In solcher Herrichtung berauschender Getränke sind sie preiswürdig und stark und deshalb um so zugänglicher für Bestechung zur Freisprechung Schuldiger und Verurteilung Gerechter (Dt. 25, 1. Spr. 17, 15); sich durch starkes Getränk benebelnd werden sie blind für das Recht und gewinnen Bravour für Unrecht 28, 7 f. Spr. 31, 5. עֵקֶב (arab. *ʿuḳb*, wogegen עָקֵב Ferse = *ʿaḳib*) ist adverb. Accusativ: in Entgegennahme, gegen Lohn, und מִמֶּנּוּ (welches, da man מֵהֶם zu lesen versucht ist, nach der Masora unter die beirrenden מטני gehört) geht distributiv auf צַדִּיקִים zurück wie z. B. Hos. 4, 8.

In den drei Weherufen v. 18—21 hat Jesaia es bei dem bloßen unentfalteten הוי bewenden lassen. Dagegen liefen schon die beiden ersten Weherufe über die Habsüchtigen und Schwelger in ausführliche Strafverkündigung aus. Jetzt aber, wo der Proph. bei den schlechten Richtern angelangt ist, bricht die Strafverkündigung so ungestüm hervor, daß an

1) Die assyrischen Syllabare zählen mehrere Sorten solcher Würzweine auf wie *karanu lâni* = Absynth-Wein (*karanu* = קרינא *Aboda zara* 30[a], vgl. Nöldeke in DMZ XXXIII, 331).

eine Rückkehr zur Form des Weherufes nicht zu denken ist. Zu den zwei לָכֵן v. 13. 14 kommt nun das dritte v. 24: *Darum wie Stoppeln frißt Feuers Zunge und Heu in Flamme zusammensinkt, wird ihre Wurzel wie Moder werden und ihre Blüte wie Gestieb' auffliegen; denn verschmäht haben sie die Thora Jahve's der Heerscharen, und die Verkündigung des Heiligen Israels schnöde verworfen.* Es sind zunächst die v. 22 f. Beschriebenen gemeint, aber mit Erweiterung des Gesichtskreises auf Juda und Jerusalem, den Weinberg, dessen schlechte Früchte sie sind. Die Sünder werden mit einer Pflanze verglichen, welche oben und unten, also ganz und gar in Staub sich auflöst (vgl. 37, 31. Iob 18, 16. Am. 2, 9. Mal. 3, 19 und „nicht sei ihm Wurzel unten und Frucht oben" in der Grabschrift des Sarkophags des phöniz. Königs אשמנעזר *Eśmunʿazar*). Ihre Wurzel in der Erde verfault und ihre Blüte (פֶּרַח nicht anders als 18, 5) wird zu feinem Staube, den der Wind entführt. Und diese Verwandlung an Wurzel und Blüte erfolgt urplötzlich wie durch Feuersgewalt. In dem aus fünf kurzen Wörtern mit fünf Zischlauten bestehenden כֵּאֲכֹל קַשׁ לְשׁוֹן אֵשׁ וַחֲשַׁשׁ (vgl. Jo. 2, 5) hört man die knisternden Funken, die sprühende Flamme. Wenn der *inf. constr.* mit Subj. u. Obj. verbunden wird, steht gewöhnlich das Subj. voran 64, 1 (wie in dem arabischen Schema *katlun Zeidun ʿAmran*, was im Deutschen sich nicht so infinitivisch wiedergeben läßt), hier wie 20, 1 das Obj. Die Infinitivconstr. geht im 2. Gl. in das Finitum über, ganz wie in der ähnlich gebauten Stelle 64, 1. Da יִרְפֶּה die intr. Bed. *collabi* hat, so ist entweder לֶהָבָה *acc. loci*, oder חֲשַׁשׁ לֶהָבָה ist *st. constr.* und bed. Flammen-Heu = der Flamme bestimmtes, in Flammen aufgehendes.[1] Als Grund, weshalb die Pflanzung Juda's so plötzlich hinstirbt wird statt einzelner Sünden gleich die Sünde aller Sünden genannt, die Verwerfung des Wortes Gottes mit dem Herzen (מָאַס) und in Wort und That (נְאַץ) — die beiden אֵת und וְאֵת heben das Obj. hervor, und das mit יי wechselnde קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל läßt die Sünde als um so schwerer erscheinen, je erhabner und heiliger der Gott ist, der in seinem Worte sich offenbart und zwar Israel als seinem Eigentumsvolke offenbart hat. Kaum hat der Proph. die Sündenschuld Juda's genannt, so hat auch die Strafverkündigung neue Nahrung gewonnen und lodert von neuem auf v. 25: *Darob ist entbrannt der Zorn Jahve's wider sein Volk, und er streckt darüber seine Hand und schlägt es, da zittern die Berge, und da wird ihr Aas wie Kehricht innerhalb der*

---

1) Auch im Arab. bed. *ḥašîš* Heu, aber im Sprachgebrauch (wenigstens dem syr.) nicht das dürre, sondern das Wiesengras oder grüne Gerstensaat, woher *jaḥušš* er giebt grünes Futter; hier bei Jes. aber ist חֲשִׁישׁ = *ḥašîš jâbis*, und das bed. es ursprünglich. In der Königszeit wurde, wie aus Am. 7, 1 ersichtlich, der Graswuchs, doch wohl um als Viehfutter zu dienen, zweimal gemäht; לֶקֶשׁ dort ist Heu im eig. Sinne d. i. Futtergras nach der ersten Schur. Jetzt wird nur im März und April Gras und grüne Gerstensaat geschnitten und als Futter verwendet, während des übrigen Jahres wird Gerste und Häckerling (תֶּבֶן) gefüttert (1 K. 5, 28). Wenn sonst Gras geschnitten wird, geschieht es zur Feuerung. Stoppeln und Wildwachsendes wird, wenn die Sonnenhitze es ausgedörrt hat, angezündet und zu Asche verbrannt (s. James Neil in *Jewish Intelligence* 1886 S. 66—69).

Straßen — bei dem allen ist nicht gestillt sein Zorn, und seine Hand bleibt ausgestreckt. Die letzten Worte wiederholen sich 9, 11. 16. 10, 4 als Kehrvers. Cheyne meint mit Ew., daß v. 25—30 ihren ursprünglichen Ort innerhalb 9, 7—10, 4 hatten, und Bredenk. legt **5**, 24 f. **9**, 7—11. 12—16. 17—20. **10**, 1—4 als fünf zusammenhängende Strophen aus. Aber worin hätte die Auseinanderreißung ihren Anlaß? Wie 3, 14 ein Praeludium zu 5, 1—7 ist, so kann auch dieses Stück v. 25—30 mit der Formel „bei dem allen ist nicht gestillt sein Zorn . .“ ein Praeludium zu 9, 7—10, 4 sein; auch 5, 15 wiederholt sich 2, 9. 17, ohne daß deshalb c. 5 und c. 2 f. ein Ganzes sind. Das Gericht über Juda, welches hier vor der Seele des Propheten steht, ist sicher ein zukünftiges, kein vergangenes, denn die Vv. nach עַל־כֵּן sind ebenso, wie die nach den drei vorausgegangenen לָכֵן, *praett. prophetica;* eine Beziehung des „da beben die Berge“ auf das Erdbeben unter Uzia Am. 1, 1. Sach. 14, 5 ist deshalb unmöglich. Dieses näher zukünftige Gericht wird darin bestehen, daß Jahve in seinem Zorn seine Hand über sein Volk ausstreckt oder, wie es anderwärts heißt, schwingt (Lth.: webt d. i. hin- und herbewegt) 11, 15. 19, 16. 30, 30. 32 und auf Juda zu einem Schlage niederfallen läßt, dessen Heftigkeit zugleich mit den Menschen die Naturumgebung zu fühlen bekommt. Was für ein Schlag das sein wird, ist daraus zu schließen, daß die Leichname unbegraben auf den Gassen liegen werden gleich dem Kehricht. Die LA חֲצוֹת ist verwerflich — entweder חֲצוֹת wie Complut., oder חוּצוֹת, was die Masora zu Num. 22, 39 für sich hat. כַּסּוּחָה mit dem arab. *kusâḥa* Kehricht (Fegsel), von كسح kehren, fegen (s. zu 33, 12), zu vergleichen liegt nahe, aber *kusâḥa* ist die für dergleichen Abfälle (z. B. *kulâma* Nagelschnitz) übliche Form, während כַּסּוּחָה bedeuten müßte: hinausgefegt und dann, da die Form כַּסּוּחַ wie חֲלוּץ, חָרוּץ, שָׁכוּל hier zu gebrauchen kein Grund vorlag, כְּסוּחָה zu schreiben wäre. Deshalb ist כ als das der Vergleichung zu nehmen und סוּחָה v. סוּחַ (*verrere*), wie סָחִי v. סָחָה (שחט gleichbed. mit كسح), herzuleiten. Es wird also keine Pest sein (welche übrigens als Schlag Gottes nicht mit חָפָה, sondern נָגַף bez. wird), sondern ein Kriegsgemetzel, und im Hinblick auf das v. 26 ff. gedrohte noch furchtbarere Gericht, welches von der Weltmacht ausgeht, kann es gar nicht zweifelhaft sein, daß der Geist der Weissagung auf das durch den syrisch-ephraimitischen Krieg in Juda angerichtete Blutbad deutet (s. 2 Chr. 28, 5 f.). Da mögen von Truppenzügen und Waffengeklirr und umstürzenden gefällten Bäumen und Wehgeschrei die Berge gezittert haben, jedenfalls hatte die Natur mitzuerleiden was die Menschen verschuldet; denn die Natur verhält sich nach Gottes schöpferischer Ordnung zum Menschen wie der Leib des Menschen zu seiner Seele; jeder Zornschlag Gottes, der ein Volk trifft, trifft zugleich das mit ihm verwachsene Land: in diesem Sinne bebten damals, wenn auch nur für eingeweihte Ohren vernehmbar, Juda's Berge. Bei alle dem (בְּ ungeachtet, trotz wie Iob 1, 22) aber wird Jahve's Zorn, wie der Proph. vorausschaut, sich nicht zurückwenden, wie er thut, wenn er befriedigt ist, und immer noch wird seine Hand, um von neuem zu schlagen, über Juda ausgestreckt bleiben. Die menschlichen Werkzeuge seiner weiteren Schläge holt sich Jahve nicht aus Gesamtisrael und den Nachbarvölkern, sondern

aus Völkern ferner Lande v. 26: *Und er wirft ein Panier auf den fernen Völkern und zischt ihm vom Ende der Erde, und siehe eilends schnell kommt es herbei.* Was der Proph. hier weissagt begann schon unter Ahaz sich zu erfüllen. Die Weissagung aber, die mit diesem V. anhebt, trägt alle nur möglichen Spuren des Gegenteils eines *vaticinium post eventum*. Es ist eigentlich nur das Dt. 28, 49 ff. (vgl. 32, 21 ff.) Gedrohte, was hier plastischer gestaltet, aber doch nur erst wie aus Nebel auftauchend dem Proph. sich zu schauen giebt. Gott bietet die fernen Völker auf, מֵרָחוֹק ist hier und 49, 1 virtuelles Adj., wie Jer. 23, 23 virtuelles Subst. Es vereinigt die Bedd. von ferne z. B. 25, 1. 43, 6 und fernhin z. B. 22, 3. 23, 6 vgl. 17, 13., wie bei Homer ἔκαθεν fernher den Sinn von fernhin (*opp.* ἔγγυθεν naheher oder auch nahehin) haben kann, indem das Längenmaß vom *terminus ad quem* aus rückwärts statt vom *terminus a quo* aus vorwärts bestimmt wird. An u. St. und anderwärts ist מרחוק mit Rücktritt des Woher und Wohin zum Ausdruck der Ferne erstarrt (s. zu 37, 26). Die sichtbare Wirkung Gottes versinnlicht sich dem Proph. in zwei Bildern. Jahve pflanzt ein Panier auf, welches den Völkern wie ein optischer Telegraph noch in weitere Ferne als das Schlachthorn שׁוֹפָר sagt, daß sie sich zum Kriege zusammenscharen sollen; נֵס eine hohe Stange mit flatternder Fahne 33, 23., auf kahlem Berggipfel errichtet 13, 2., נָשָׂא in diesem jesaianischen Lieblingsbilde mit הָרִים wechselnd. Die Völker, durch die sich dies zunächst erfüllte, waren die Völker des assyrischen Weltreichs. Diese Völker gelten als ferne, am Ende der Erde wohnende 39, 3 nicht bloß inwiefern der Euphrat nach NO hin die Grenze des geographisch Bekannten und Unbekannten für den Israeliten war Ps. 72, 8. Sach. 9, 10., sondern auch insofern als der Proph. einen weithin nach Hinterasien sich erstreckenden Völkerkomplex im Sinne hat. Das zweite Bild ist von einem Bienenwärter hergenommen, der die Bienen mit Zischen oder Pfeifen aus ihren Stöcken, auf der Flur sich niederzulassen, lockt; Virgil. *Georg.* 4, 54 sagt dem Bienenwärter, der die Bienen zum Niederlassen bringen will: „erreg' ein Geklingel und schlag um die Gegend her der Kybele Cymbeln".[1] So lockt Jahve die Völkerscharen wie Bienenschwärme 7, 18., die nun eilends schnell heranwimmeln. Der Plur. geht in den Sing. über, denn die Herankommenden erscheinen zunächst wie eine ununterscheidbare verknäuelte Masse; möglich auch, daß das herrschende Volk unter den vielen fixiert wird — Anschauung und Ausdruck sind nebelhaft und eben das ist charakteristisch. Mit הִנֵּה weist er auf die in seinen Sehkreis Tretenden hin, מְהֵרָה קַל kommts herbei d. i. in kürzester Zeit mit schnellen Füßen, und je näher sie ihm in der Anschauung kommen, desto deutlicher kann er sie beschreiben v. 27: *Es ist kein Ermatteter und kein Strauchelnder darunter, man gönnt sich nicht Schlummer und nicht Schlaf, und keinem löst sich der Gurt seiner Hüften und keinem zerreißt der Riemen seiner Schuhe.* Trotz des langen weiten Marsches kein עָיֵף Maroder, der sich vereinzeln und zurückbleiben müßte Dt. 25, 18. Jes. 14, 31. Kein

1) Jetzt gilt dieses Geklingel mit Sensen oder Becken für unnütz, s. Gedde's Apiarium Anglicum (1721) XV § 13.

כּוֹשֵׁל, denn unaufhaltsam vorwärts dringend ziehen sie wie eine gebahnte Straße (Jer. 31, 9). Vor Kampfbegierde schlummern sie nicht (נוּם mimetisch vom hörbaren Atmen), geschweige daß sie schliefen (יָשֵׁן): sie schlummern nicht um auszuruhen und gönnen sich nicht die gewöhnliche Nachtruhe. Der Gürtel des Waffenhemdes oder Schuppenpanzers, in dem das Schwert steckt Neh. 4, 12, geht keinem auf, nicht einmal Eines Schuhriemen, womit die Sandalen angebunden und verknotet sind, zerreißt (נִתַּק *disrumpitur*). Die Aussage von der Ruhelosigkeit bildet eine *climax descendens*, diese von der Straffheit und Dauerhaftigkeit der Rüstung eine *climax ascendens;* die zwei Aussagen folgen sich nach dem Schema des Chiasmus. Der Proph. beschreibt nun ihre Waffen und Streitwagen v. 28: *Er deß Pfeile geschärft sind und alle seine Bogen gespannt; die Hufe seiner Rosse sind dem Kiesel gleich geachtet und seine Räder dem Wirbelwind.* Sie rücken in der Anschauung des Proph. immer näher. Denn die gespitzten Pfeile haben sie in ihren Köchern mitgebracht 22, 6. Daß aber schon alle ihre Bogen getreten sind (nämlich, da sie bis zu Mannslänge groß waren, mittelst Aufsetzung des linken Fußes auf die innere Biegung), zeigt daß sie sich in der Nähe ihres Zieles befinden; die rechte LA ist קַשְׁתֹּתָיו mit *Dag. dirimens* (Ges. § 20, 2[b]) wie nach Abulwalid, Kimchi u. a. Zeugen auch Ps. 37, 15. Da die Pferde im Altertum nicht beschlagen wurden, so sind feste Hufe ὅπλαι καρτεραί nach Xenophons Hippikos eine Haupteigenschaft eines guten Pferdes. Die der jetzt Juda nahekommenden Feinde haben Hufe die man dem Kiesel (צַר ἁπ. λεγ. = arab. *ẓirr*, syr. *ṭarånå* harter, scharfkantiger oder scharf zugespitzter Stein) gleich finden muß; Homer nennt solche Pferde χαλκόποδες erzfüßige. Und die je zwei Räder der Streitwagen, vor welche sie gespannt sind, drehen sich so reißend schnell und werfen alles vor sich her so ungestüm nieder, nicht als triebe sie der Sturmwind, sondern als wären sie der Sturmwind selber 66, 15. Jer. 4, 13. Nahum vergleicht sie mit Blitzen 2, 5. Bis hierher hat die Beschreibung des Proph. sich wie in Sturmschritten in Gliedern aus zwei bis vier Wörtern bewegt. Nun wird sie schwerfällig und lauernd und springt dann in einigen Sätzen wie ein Raubtier auf seine Beute v. 29: *Gebrüll erhebt er gleich der Löwin, er brüllt wie Leuen und murmelt dumpf — packt die Beute, trägt sie fort, und niemand rettet.* Die Imperff. (*Kerî* יִשְׁאַג) mit dem vorausgegangenen, einem Futurum gleichen שְׁאָגָה לוֹ (wonach also auch *Chethib* וְשָׁאַג als *perf. consec.* zulässig ist) halten jedes einzelne Moment der Schilderung für die Betrachtung fest. Der Löwe brüllt, wenn er nach Beute giert: so jetzt das Schlachtgeschrei des blutdürstigen Feindes, welches der Proph. mit dem Gebrüll der Löwin (לָבִיא, kopt. *laboi*, mit Femininform: לְבִיָּה[1]) und mit dem Gebrüll vollkräftiger junger Leuen (כְּפִירִים) vergleicht. An die Stelle des Brüllens tritt Knurren (נַהַם *fremitus* Spr. 19, 12), wenn der Löwe sich fertig macht und ansetzt über seine Beute herzufallen.[2] So vernimmt der

1) Im Arab. bed. *en-nehem* gradezu die Freßgier, s. Ali's Sprüche Nr. 16.

2) Die indogerm. Löwennamen scheinen mit לָבִיא, viell. auch לַיִשׁ zusammenzuhängen, s. Curtius, Griech. Etymologie No. 543.

Proph. im schlagfertigen Heere ein dumpfes unheilverkündendes Gedröhn. Aber sofort sieht er auch, wie der Feind seine Beute packt und wie er sie unrettbar fortschleppt וַיַּפְלֵט, eig. wie er sie entkommen macht d. i. in Sicherheit bringt Mich. 6, 14. Diese Beute ist Juda. Auch dies steigert den unheimlich helldunklen Charakter der Weiss., daß der Proph. Juda nicht nennt. Dieses Obj. bleibt, als ob es der Proph. nicht über seine Lippen zu bringen vermöchte, auch in v. 30 unausgesprochen: *Und dumpf dröhnt es über ihm an jenem Tage wie Meeresdröhnen, und er blickt zur Erde und siehe Finsternis — Drangsal und Licht — Nacht wirds am Himmelsgewölk darüber.* Löwengebrüll und Meeresgedröhn stehen ihrem Eindrucke nach einander so nahe, daß *Sierra* (das arab. سَرَاة Bergzug) *Leone* davon den Namen hat, daß die zuerst da Anlandenden das Getös der an den steilen Ufern brandenden Wogen für Löwengebrüll hielten. Subj. von וְיִנְהֹם ist die Masse der Feinde und bei עָלָיו und נִבַּט (dem nur hier statt des üblichen *Hi.* חִבִּיט gebrauchten *Pi.*) hat der Proph. das Volk Juda's im Sinne, über welches der Feind mit Meeresgetös und also wie ein Meer überwogend herfällt. Wenn da das Volk Juda's zur Erde, also auf sein Wohnland hinblickt, so stellt sich ihm Finsternis dar, von welcher jeder freundliche und lachende Anblick, den es früher darbot, verschlungen ist. Wie aber weiter? Man hat צַר וְאוֹר Mond (= סַהַר) und Sonne erklärt (jüdd. Ausll.), Stein und Strahl = Hagel und Wetterleuchten (Dr.), aber solche und ähnliche Erklärungen entfernen sich zu weit vom Sprachgebrauche. Auch die von Hitz. Ges. (*thes.*) Ew. Kn. Umbr. Schegg Mei. Luzz. Nägelsb. (von diesem mit Verweisung auf Iob 18, 6) Bredenk. versuchte Trennung der Wörter צַר und אוֹר, so daß das eine einen Satz schließt („Finsternis der Drangsal"), das andere eröffnet (Cheyne: *yea, the light is dask through the clouds thereof*), ist wider den von der Punktation wiedergegebenen Eindruck der Zusammengehörigkeit, den die zwei Monosyllaba machen. Indess gewinnt man so einen zusammenhangsgemäßen Ged.: *et ecce tenebrae tribulationis, et lux obtenebrata est in caligine ejus* (Hier.). Aber wenn man צַר וְאוֹר beisammen läßt, ergiebt sich ein noch bedeutsamerer Sinn. צַר וְאוֹר sind Drangsal und Aufleuchten, eines dem anderen folgend und in das andere übergehend, ähnlich wie Morgen und Nacht 21, 12. Dieses Wortpaar bildet einen Interjectionalsatz, welcher besagt, daß, wenn die geweissagte Finsternis sich über das Land Juda gelagert hat, dies noch nicht das Letzte sein, sondern daß noch ein Wechsel von Angst und Hoffnungsschimmer darauf folgen wird, bis es ganz und gar finster geworden sein wird an עֲרִפֶּיהָ dem Wolkenhimmel über dem Land Juda (עֲרִיפִים ἅπ. λεγ., v. עָרַף vgl. זָרַף tropfen, träufeln, wov. auch עֲרָפֶל, womit Hier. es verwechselt, und das *suff.* auf לָאָרֶץ zurückbezüglich, indem ארץ bald die Erde als Ganzes, bald das Land gleichsam als Teilerde bez.). Der Proph. weissagt hiermit daß, ehe es mit Juda zum Aeußersten kommt, Ansätze dazu geschehen werden, innerhalb welcher immer wieder ein göttliches Verschonen eintritt. Die Gnade versuchts und versuchts immer wieder, bis endlich das Maß der Sünden voll und die Frist der Buße abgelaufen ist. Nach diesem Gesetz

verläuft die Geschichte des jüd. Volkes bis zur römischen Zerstörung Jerusalems. Die assyrische Drangsal und das Wunderlicht göttlicher Hilfe, welches in der Vernichtung der Heeresmacht Sanheribs aufging, bilden den Vordergrund dieses traurigen, immer und immer wieder hoffnungerweckenden, zuletzt aber lichtlosen Geschichtsverlaufes.

So schließt die dritte Weissagungsrede. Sie beginnt mit einer Parabel, welche Israels Geschichte *in nuce* enthält, und schließt mit einem Embleme, welches den stufengängigen, aber sichern Vollzug des strafrichterlichen Schlußteils der Parabel versinnbildet. In sich geschlossen ist also diese dritte Rede nicht minder als die zweite. Die verwandtschaftlichen Beziehungen erklären sich aus dem gleichen zeitgeschichtlichen Grund und Boden der mächtigen und reichen, aber auch stolzen und üppigen uzia-jothamischen Friedenszeit. Die furchtbare Schlächterei des syrisch-ephraimitischen Krieges, der am Ende der Regierung Jothams sich entspann, und die wechselvollen, in den Untergang auch des Reiches Juda auslaufenden Verwickelungen mit dem Weltreich, welche König Ahaz anknüpfte — die Periode der Weltreiche, zu welcher der syrisch-ephraimitische Krieg das Vorspiel bildet, liegt für den Proph. noch im Schoße der Zukunft. Die Beschreibung der fernher über Juda sich wälzenden Völkermasse ist so namenlos allgemein und helldunkel gehalten, daß wir sagen müssen: alles was in den nun bald beginnenden großen und langen Strafgerichtszeiten (der assyrischen, der chaldäischen, der persischen, der griechischen, der römischen) von seiten der Weltmacht über das Volk Gottes ergehen wird, windet sich hier aus dem Nebel der Zukunft los und tritt vor den Seherblick des Proph. Schon unter Ahaz ändert sich hierin der Charakter der Weissagung. Die verhängnisvolle Beziehung Israels zum Weltreich gewinnt da als Beziehung zu Assur ihre erste concrete Gestalt, das Weltreich ist fortan auch im Munde des Proph. nicht mehr eine unbekannte Größe, und obschon der Begriff des Weltreichs in Assur nicht aufgeht, so heißt es doch Assur und Assur repräsentiert es. Auch daraus folgt notwendig, daß c. 2—4. 5 der vorahazischen, also der uzia-jothamischen Zeit angehören. Aber es erheben sich dabei doch einige rätselhafte Fragen. Wie kann Jesaia, wenn c. 2—4. 5 unter Uzia-Jotham gesprochen sind, mit einer Verheißung beginnen 2, 1—4., welche sich wörtlich so bei Micha 4, 1 ff. wiederfindet und dort das Gegenstück der Drohung 3, 12 ist, welche Micha laut Jer. 26, 18 unter Hizkia ausgesprochen hat? Sodann, wenn wir bedenken, welchen Fortschritt die Drohweissagung von den noch ganz allgemein gehaltenen Anfängen in c. 1 bis zu dem Schlusse von c. 5 gemacht hat: wie verhält sich denn diese Rede c. 1 zu c. 2—4. 5., da doch v. 7—9 nicht ideal, sondern zeitgeschichtlich gemeint sind, also zum wenigsten den syrisch-ephraimitischen Krieg voraussetzen? Und endlich: wenn, wie es scheint, c. 6 die Berufung Jesaia's ins Prophetenamt erzählt, wie erklären wir uns die sonderbare Erscheinung, daß der Berufungsgeschichte, welche an der Spitze des Buches stehen sollte, drei Weissagungsreden vorausgehen? Drechsler und Caspari haben dies daraus erklärt, daß c. 6 die Berufung des bereits im Amte befindlichen Propheten zu einer besonderen Sendung erzähle. Demnach hätten wir c. 6 zu überschreiben: Die Weihe des Proph.

zum Prediger des Verstockungsgerichts, und c. 6 stände an seinem rechten geschichtlichen Orte, es enthielte das Ergebnis der vorausgegangenen prophetischen Predigt. Aber so wahr es ist, daß die ganze zwischen Anfang und Ende zwischeninne liegende Mitte der Geschichte Israels durch den Inhalt von c. 6 halbiert wird und daß Jesaia's prophetische Bedeutsamkeit gerade darin besteht, auf die Grenze dieser beiden Geschichtshälften gestellt zu sein, so erheben sich doch gegen die obige Ansicht von c. 6 wichtige Zweifel. Es ist ja möglich, daß der Berufsstellung Jesaia's gleich bei seiner ersten Berufung diese Bedeutsamkeit verliehen worden ist. Und was Umbreit sagt, daß c. 6 auf jeden Unbefangenen den Eindruck der Inauguralvision des Proph. mache, läßt sich in der That nicht leugnen. Nur die Stellung, welche c. 6 im Buche hat, übt so lange sie sich nicht in anderer Weise begreifen läßt eine Gegenwirkung gegen diesen Eindruck. Der Eindruck bleibt aber (ähnlich wie bei 1, 7—9) und kommt immer wieder. Wir wollen deshalb an c. 6 gehen ohne ihn geflissentlich zu verwischen. Vielleicht findet sich für die rätselhafte Stellung von c. 6 im Verhältnis zu dem Vorausgegangenen eine andere, befriedigende Lösung.

Bericht des Propheten über seine göttliche Sendung c. VI.

Die Zeit des folgends erzählten Erlebnisses: *Im Todesjahr des Königs Uzzijjahu* ist dem Proph. wichtig. Ihre Angabe, so nackt wie hier vorausgestellt, tritt noch schärfer hervor, als wenn sie mit וַיְהִי begönne, vgl. Ex. 16, 6. Spr. 24, 27. Es war das Todesjahr Uzia's (so heißt er auch 2 K. 15, 13. 2 Chr. c. 26, wogegen er 2 K. 14, 21. 1 Chr. 3, 12 und keilschriftlich *Azaria* genannt wird), also das Jahr in welchem Uzia noch herrschte, aber sein Tod bevorstand, nicht das erste Jothams, sondern das letzte Uzia's; denn es ist überwiegend wahrscheinlich, daß in Berechnung der Regierungsjahre der Könige das Jahr der Thronbesteigung eines Königs seinem Vorgänger als dessen letztes angerechnet wurde (Mc. v. Niebuhr, Wellh., Dillm.). Demzufolge ist, auch wenn in c. 6 die erste Berufung (Hesychius: ἡ χειροτονία τοῦ προφήτου) Jesaia's erzählt wird, in der Ueberschrift 1, 1 die Wirksamkeit des Proph. mit Recht von Uzia an datiert, denn war gleich seine Wirksamkeit unter Uzia nur sehr kurz, so kommt sie doch als bedeutungsvoller epochemachender Anfang mit in Rechnung. Zwar hat Jesaia laut 2 Chr. 26, 22 ein die gesamte Regierungszeit Uzia's umfassendes Geschichtswerk geschrieben, aber daß er schon lange vor Uzia's Tode aufgetreten sei, folgt daraus nicht. Ist er im Todesjahre Uzia's berufen, so war jenes Geschichtswerk ein historischer Rückblick auf die uzianische Zeit. Uzia regierte nach der biblischen Angabe 52 J. lang. Diese lange Zeit war für das Reich Juda, was die minder lange salomonische für Gesamtisrael gewesen war — eine Zeit machtvollen und glücklichen Friedens, in welcher das Volk mit Liebesbeweisen seines Gottes ganz überschüttet ward. Aber dieser Reichtum göttlicher Güte vermochte über dasselbe so wenig als die früheren Trübsale. Da trat in dem Verhältnisse Jahve's zu Israel die verhängnisvolle Wendung ein, zu deren Werkzeuge zunächst und vor andern Propheten Jesaia erkoren ward. Das Jahr in welchem dies geschah war

das Todesjahr Uzia's. In diesem J. ward Israel als Volk der Verstockung und Israel als Masse, als Reich und Land der Vernichtung und Verwüstung durch das Weltreich preisgegeben. Wie bedeutsam, daß das Todesjahr des Uzia, wie Hieronymus in *ep.* 18 *ad Damasum* bemerkt, das Geburtsjahr des Romulus ist; kurz nach Uzia's Tode, 754/3 v. Chr., wurde Rom gegründet! In diesem Jahre — erzählt der Proph. — *da sah ich den Allherrn sitzen auf hohem und erhabenem Thron und seine Säume füllen den Tempel.* Jesaia sieht, und zwar nicht schlafend und träumend, sondern dem Wachenden giebt Gott einen Blick in die unsichtbare Welt, indem er ihm, während die äußere Sinnenthätigkeit cessiert, den innern Sinn für das Uebersinnliche öffnet und wegen des geistleiblichen Wesens und der diesseitigen Schranke des Menschen dieses Uebersinnliche versinnlicht. Das ist die Offenbarungsweise der ekstatischen Vision (ἐν ἐκστάσει oder ἐν πνεύματι). So ist hier Jesaia in den Himmel entrückt; denn obgleich sonst proph. Ekstasen den irdischen Tempel zum Orte und Gegenstande des Schauens haben Am. 9, 1. Ez. 8, 3. 10, 4 f. Act. 22, 17., so ist doch hier der hocherhabene Thron (auf welchen, nicht auf den Thronenden 57, 15 רָם וְנִשָּׂא zu bez.) das himmlische Gegenbild des irdischen Bundesladenthrons und also הֵיכָל (eig. geräumige Halle, Name des Tempels als Palastes Gottes des Königs), wie Ps. 11, 4. 18, 7. 29, 9 u. häufig, nicht der jerusalemische (Reuß u. a.), sondern der himmlische Tempel. Da sieht er den Allwaltenden oder, wie wir dieses von אָדַן = דּוּן (vgl. ‚der Waltende' von Gott bei älteren deutschen und angelsächsischen Dichtern) gebildete Nomen lieber übers., den Allherrn sitzen (יֹשֵׁב ist Prädicatsacc, denn man sagt hebr. wie lat. *vidi te ambulantem*), und zwar in Menschengestalt Ez. 1, 26., wie das Schleppgewand zeigt, dessen herabwallende Enden oder Schleppen (שׁוּלִים wie Ex. 28, 33 f., v. שׁוּל = سال *med. O* und ذال *med. J* schlapp herabhangen, s. zu 5, 14) die Halle erfüllen. LXX. Trg. Hier. haben das Bild vom Schleppgewande als allzu anthropomorphisch verwischt. Johannes aber in seinem Evangelium ist so kühn zu sagen, daß es Jesus war, dessen Herrlichkeit Jesaia schaute 12, 41 — denn die Fleischwerdung des Logos ist die Wahrheit aller biblischen Anthropomorphismen. Der himmlische Tempel ist der überirdische Ort, welchen Jahve, indem er sich dort Engeln und Seligen zu schauen giebt, zum Himmel und zum Tempel macht. Indem er seine Herrlichkeit zu schauen giebt, muß er sie zugleich verhüllen, weil die Kreatur sie nicht ertragen kann. Was sie aber verhüllt, ist nicht minder prächtig als was von ihr offenbar ist. Das ists was sich für Jesaia in dem langen Schleppgewand verbildlicht. Er sieht den HErrn, und was er weiter sieht, das ist das alleserfüllende Prachtgewand des Unbeschreiblichen. Der Boden ist, soweit der Blick des Sehers vorerst reicht, überall mit diesem Prachtgewande bedeckt. Es ist also da kein Platz zu stehen. Danach bestimmt sich die Anschauung der Seraphim v. 2: *Seraphim standen oberhalb seiner, je sechs Flügel hatte der einzelne, mit zweien bedeckte er sein Angesicht, und mit zweien bedeckte er seine Füße, und mit zweien flog er.* Man darf מִמַּעַל לוֹ nicht nahe bei ihm erkl.; denn obwohl die Ausdrucksweise, daß der Stehende sich עַל ob dem Sitzenden Ex. 18, 13 oder auch מֵעַל oberhalb desselben Jer. 36, 21

befinde (vgl. 2 Chr. 26, 19 מֵעַל לְמִזְבַּח הַקְּטֹרֶת oberhalb des Räucheraltars), auch von Geistern Iob 1, 6. 1 K. 22, 19. Sach. 6, 5 und Menschen Sach. 4, 14 in Bezug auf Gott den Thronenden gebraucht wird, wo an ein wirkliches Ueberragen nicht zu denken ist: so kann doch ממעל לו, dieser stärkste Ausdruck für *supra,* nicht anders als eigentlich gemeint sein, weshalb Trg. Raschi ‚droben, ihm zu Dienst' erkl.; die Accentfolge könnte dafür zu sprechen scheinen (Luzz.), sie ist wie Gen. 1, $5^{a}\alpha$. Wie Jesaia dieses Stehen oberhalb des Thronenden meint ist aus dem Flügelgebrauch der Seraphim zu schließen; die Imperfecta besagen nicht was sie zu thun pflegen (Böttch. u. a.), sondern was der Seher sie thun sah: mit zweien ihrer sechs Flügel (כְּנָפַיִם Du. statt des Plurals wie auch sonst bei Wörtern für paarweise Vorhandenes DMZ. XXXII, 33) sah er sie fliegen, sie standen also fliegend d. i. sie schwebten (vgl. עמד Num. 14, 14), wie von der Erde und den Sternen gesagt wird: sie stehen, obwohl in freiem Raume Iob 26, 7 und wie Apulejus von dem seine Beute fixierenden Adler sagt: *volatu paene eodem loco pendula circumtuetur.* Die Seraphim (unbestimmt wie viele[1]) werden zwar nicht das Haupt des Thronenden überragt haben, aber לו geht doch auf Ihn, nicht auf den Thron (Hier. *super illud* scil. *solium*) — sie schwebten aber oberhalb seines die Halle füllenden Gewandes, getragen von den zwei ausgebreiteten Flügeln, während sie mit zwei andern in Ehrfurcht vor der göttlichen Herrlichkeit (Trg. *ne videant*) ihr Antlitz und mit zweien im Gefühl des tiefen Abstandes der Kreatur vom Allerheiligsten (Trg. *ne videantur*) ihre Füße bedeckten, wie die Cherube Ez. 1, 11 ihre Körper. Es ist dies die einzige Stelle der h. Schrift, wo der Seraphim gedacht wird. Die von Dionysius Areopagita ausgehende kirchliche Vorstellung stellt sie unter den neun Engelchören oben an; die erste Ordnung bilden *Seraphim, Cherubim, Throni,* wofür sich sagen läßt, daß die Cherube bei Ezechiel den göttlichen Thronwagen tragen, die Seraphim hier aber den göttlichen Thronsitz umschweben. Jedenfalls sind Seraphim und Cherubim verschiedenartige himmlische Wesen; die Versuche, ihre Einerleiheit zu beweisen, haben an Apoc. 4, 8 eine nur scheinbare Stütze. Auch bez. שְׂרָפִים gewiß nicht bloß Geister schlechthin, sondern wenn nicht die erhabensten von allen, doch sonderliche vor andern; denn die Schrift lehrt wirklich eine rangstufige *hierarchia coelestis.* Da die Cherube Ezechiels zu $^{3}/_{4}$ tiergestaltig sind und der Apokalyptiker dreien der wie hier die Seraphe sechsflügeligen vier ζῶα Tiergestalten giebt 4, 7 f.: so scheinen die Seraphe, abgesehen von dem Menschengestaltigen an ihnen, als geflügelte Drachen vorgestellt werden zu müssen; denn die von Mose erhöhete Schlange heißt שָׂרָף Num. 21, 8 und der fliegende Drache 14, 29 מְעוֹפֵף שָׂרָף, v. שׂרף brennen und zwar brennende Wunden verursachen, wogegen *serpens* sich zu ἕρπειν *repere* stellt.[2] Jedenfalls liegt in dem Seraphsnamen der Begriff des

1) Nestle macht mich aufmerksam, daß Origenes nur zwei Seraphim annimmt und das Suff. von פניו und רגליו auf Gott bez.; LXX begünstigten dies, denn sie haben schlechtweg τὸ πρόσωπον und τοὺς πόδας (ohne αὐτῶν wie in dem schlechten Texte der Stier-Theile'schen Polyglotte).

2) Cheyne sieht wie Riehm in dem Cherub der ursprünglichen außerisraelitischen Vorstellung die personificierte Wetterwolke und in dem Seraph den personificierten schlangenähnlichen Blitz.

Brennens, und jedenfalls ist die sinnliche Aeußerlichkeit, in welcher sie dem Seher erscheinen, emblematische Verleiblichung ihres vorausgesetzten Wesens. Indem sie oben zu beiden Seiten des Thronenden schweben und also zwei einander gegenüberschwebende halbkreisförmige Chöre bilden, beten sie wie im Wechselgesange den Thronenden an v. 3: *Und es rief einer dem andern zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist Jahve der Heerscharen, erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit.* Es ist nicht gemeint, daß sie concertierend gleichzeitig ihre Stimme erhoben (Luzz.), wie auch Ps. 42, 8 אֶל nicht in diesem Sinne = כְּנֶגֶד ist, sondern es war ununterbrochen fortgehender Wechselgesang: die einen hoben an, die anderen respondierten, sei es daß sie das ganze Trisagion wiederholten oder das קדוש קדוש קדוש mit מלא כל־הארץ כבודו fortsetzten. Diesen antiphonischen oder hypophonischen Gesang der Seraphim vernimmt Jesaia nicht bloß um zu wissen, daß endlose Anbetung Gottes ihr seliges Geschäft ist, sondern es ist mit dieser Doxologie wie mit den Doxologieen der Apokalypse: sie hat wie die ganze Scene heilsgeschichtliche Bedeutung. Gott ist in sich der Heilige קָדוֹשׁ d. i. Abgeschiedene, näml. von der Welt des Endlichen und zumal der Sünde, und über sie Erhabene. Seine Herrlichkeit כָּבוֹד ist, wie Oetinger und Bengel es formuliert haben, seine aufgedeckte Heiligkeit, wie seine Heiligkeit seine innere Herrlichkeit ist. Daß Gottes Heiligkeit zu einer alloffenbaren oder, was dasselbe, daß seine Herrlichkeit zur Fülle der ganzen Erde werde, das ist das schon Num. 14, 21 in Aussicht gestellte Ende des Werkes Gottes 11, 9. Hab. 2, 14. Dieses Ende des Werkes Gottes steht vor Gott in ewiger Gegenwart, und auch die Seraphim haben es als Gegenstand ihres Lobpreises vor sich in seiner schließlichen Vollendung. Aber Jesaia ist ein Mensch aus der Mitte der diesem Ende zustrebenden Geschichte, ihm giebt der jetzt gerade so und nicht anders gestaltete Ruf der Seraphim zu wissen, wohin es auf Erden noch kommen soll, und die himmlischen Gestalten, die sich ihm jetzt versichtbaren, lassen ihn inne werden, was es um die göttliche Herrlichkeit sei, welcher die Erde voll werden soll. Das ganze Buch Jesaia's trägt die Spuren des Eindrucks dieser Ekstase. Der Lieblingsname Gottes im Munde des Proph. קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ist der Nachhall dieses seraphischen *Sanctus,* und auch dadurch, daß dieser Gottesname schon in den Reden c. 1. 2—4. 5 vom Proph. geprägt und so bevorzugt ist, bestätigt es sich, daß Jesaia hier seine erste Berufung erzählt. Alle jes. Weissagungen tragen diesen Gottesnamen als Stempel: er kommt **13** mal und eingeschl. 5, 16. 10, 17 **15** mal in c. 1—39, **12** mal und eingeschl. 43, 15. 49, 7 (vgl. auch 57, 15) **14** mal in c. 40—66, also **29** mal im B. Jesaia vor, wozu Luzzatto bemerkt: „Der Proph. wie in Voraussicht, daß man ihm den zweiten Teil seines Buches absprechen würde, hat den Gottesnamen קדוש ישראל wie sein Petschaft beiden Teilen aufgedrückt (חתם חותמו בכולן)." Sonst kommt er, abgesehen von Hab. 1, 12., nur 3 mal in den Psalmen (71, 22. 78, 41. 89, 19) und 2 mal bei Jeremia in zwei Stellen (50, 29. 51, 5) vor, welche die Interpolationshypothese für Eintragungen ihres Jesaia II hält. Er gehört zu Jesaia's eigentümlicher prophetischer Signatur (סגנון). Hier befinden wir uns an dem Quellort dieser Erscheinung. Ob

wohl das Dreimalheilig auf Gott den Dreieinigen geht?[1] Kn. begnügt sich zu bemerken, es diene zur Verstärkung. Allerdings pflegt man dreimal zu sagen was man erschöpfend und befriedigend sagen will; denn die Drei ist die Zahl der erschlossenen Einheit. Aber warum ist sie das? Die Pythagoräer sagten: die Zahl ist das Prinzip aller Dinge, die Schrift aber, nach welcher Gott in zweimal drei Tagen durch zehn Machtworte die Welt schafft und in sieben Tagen vollendet, lehrt daß Gott das Prinzip aller Zahlen. Daß die Drei die Zahl der entfalteten und in sich geschlossenen Einheit ist, das hat seinen letzten Grund darin, daß sie die Zahl des dreifaltigen Wesens Gottes ist, und das Trisagion der Seraphim (wie Apok. 4, 8 der Cherubim) gilt also, dies zugegeben, im Bewußtsein jener Geister Gott dem Dreieinigen und heißt in der Kirchensprache nicht ohne Recht *hymnus trinitatis*. Indem Jesaia das vernimmt, steht er, der Verzückte, in fernster Ferne vom Thronenden unter der Thür des himmlischen Palastes oder Tempels, und was er da weiter zu fühlen und zu sehen bekam, berichtet er v. 4: *Und es erbebten die Grundfesten der Schwellen von der Stimme der Rufenden, und das Haus ward voll Rauches.* Unter אַמּוֹת הַסִּפִּים verstehen LXX Hier. Syr. u. a. die Pfosten der Oberschwellen, das Grundgebälk des die Thür oberwärts schließenden מַשְׁקוֹף (mischnisch שְׁקוֹף, arab. عُتْبَة). Das wird richtig sein, denn daß סִפִּים nicht bloß die Fußschwellen, sondern auch das den Thürrahmen oben abschließende Horizontalgebälk bed., beweist Am. 9, 1., wo der Befehl ergeht, auf die Säulenknäufe des Tempels von Bethel loszuschlagen, daß die סִפִּים erzittern, und sie (die von den Säulen getragenen Oberschwellen) auf das Haupt der Versammelten herniederzuschmettern. Hiernach empfiehlt es sich, mit Böttch. (Lehrb. 1, 428) unter סִפִּים Unter- und Oberschwelle zus. (im Untersch. von den senkrechten Thürpfosten) zu verstehen. Mit אמות aber sind nicht „die gleich dem Armgelenk rechtwinkeligen Einfassungen oder Rahmen“ (Nägelsb.) gemeint, wofür ein Beleg nicht zu erbringen, sondern die Unterlagen des Obergebälks, indem אַמָּה sich zu אֵם wie *matrix* zu *mater* verhält und von der aufnehmenden Basis gesagt wird z. B. talm. אַמַּת דְּרֵחֲיָא die Büchse der Handmühle *Berachoth* 18[b] und אַמַּת מְגֵרָה das dem Rücken der Säge entlang laufende Holz, welches sie gespannt erhält *Kelim* XXI, 3 (vgl. ‚Schraubenmutter‘, welche mit ihren vertieften Windungen die cylindrische Schraube aufnimmt und festhält).[2] So oft der Chor der Seraphim (הַקּוֹרֵא vgl. die collektiven Sing. הָאוֹרֵב der Hinterhalt Jos. 8, 19., הֶחָלוּץ die Kriegsmannschaft Jos. 6, 7 u. ö., הַמְאַסֵּף die Nachhut Jos. 6, 9 u. ö.) anhob, erbebten die Unter- und Oberschwellen des Portals, in dem Jesaia stand: das Gebäude wurde wie mitergriffen von anbetender

1) Galatinus behauptet, in Lecce, einer Stadt der gleichnamigen neapol. Provinz, ein Targum gesehen zu haben, in welchem das Dreimalheilig übersetzt war: קדישא אבא קדישא ברא קדישא רוח קודשא, ohne Zweifel eine Interpolation von christlicher Hand.

2) Friedr. Delitzsch, Proleg. 107—110 führt die Wortsippe אֵם, אַמָּה, אַמָּה auf den Grundbegriff der Weite (Geräumigkeit) zurück, wonach אַמָּה an u. St. den Behälter bedeuten würde, welcher das Gebälk oder den Pfosten in sich aufnimmt.

Ehrfurcht. Zugleich erfüllte es sich mit Rauch. Man hat dabei an 1 K. 8, 10 erinnert, aber dort bezeugt Gott durch den Rauchdampf, hinter den er sich birgt, seine Anwesenheit, hier aber bedarf es einer solchen Selbstbezeugung nicht; auch wohnt Gott hier nicht in Wolke und Geheimnis, und der Rauch wird nicht als Wirkung der Gegenwart Gottes, sondern der Lobgesänge der Seraphim dargestellt. Das Räucherwerk des Räucheropferaltars gerät davon in Brand. Von hier aus beginnt einiges Licht auf den N. שְׂרָפִים zu fallen, welcher, auf ein V. שָׂרַף in der Bed. des arab. *šarafa (šaruf̣a)* hervorragen, hochgestellt, hochgeehrt s. zurückgeführt (Ges. Hgst. Hofm. Kurtz Cheyne Schultz Bredenk.), einen wenig besagenden Sinn giebt. Mit Kn. aber שָׂרֵתִים Gottesdiener (Trg. שַׁמָּשִׁין) zu lesen, wäre eine gewagte Beschenkung des Lexikons mit einem neuen Wort. Das V. שׂרף bed. *urere* und *comburere,* und wenn man den Namen von da aus deutet, so sind die שׂרפים Feuergeister von brennendem Wesen und in Brand setzender oder wegbrennender Wirkung. Und jedenfalls besteht ein Zus. zwischen dem Namen dieser Himmelswesen und dem Schlangennamen שׂרפים Num. 21, 6., zumal da Jes. selber שׂרף 14, 29 als Schlangennamen gebraucht. Warum sollten die Seraphim nicht himmlische Gegenbilder dessen sein, was die Schlange war, welche, abgesehen von Sünde und Fluch, der guten Schöpfung Gottes angehörte und auch Num. 21, 6—9 vgl. Joh. 3, 14 als ἀγαθοδαίμων erscheint? Gleich geflügelten Drachen umschweben die Seraphe kronleuchterartig den Thron Gottes. Aber es ist nur ihr sinnlichen Augen unsichtbares Wesen, das sich dem Seher so versichtbart. Vorerst versunken und trunken von dem majestätischen Anblick, wird er nun sich seiner selbst bewußt v. 5: *Da sprach ich: Wehe mir, denn ich bin verloren, denn ein Mann unreiner Lippen bin ich, und unter einem Volke unreiner Lippen bin ich wohnend, denn den König, Jahve der Heerscharen, haben gesehen meine Augen.* Daß der Mensch Gott nicht sehen kann ohne zu sterben ist alttest. Grundsatz Ex. 19, 21. 20. 19. 33, 20. Dt. 18, 16. Richt. 13, 22. Er muß sterben, nicht wie Ritschl und Schultz in ihrer Opfertheorie voraussetzen, als in tiefem Abstand von Gott befindliche Kreatur, sondern als Unreiner und Sünder; denn die göttliche Heiligkeit ist für den Sünder ein fressend Feuer 33, 14, auch schon der unendliche Abstand des Schöpfers und der Kreatur übt zwar eine niederwältigende Wirkung, welcher selbst die Seraphim nicht Stand halten können ohne ihr Antlitz zu verhüllen, aber keine tötende. Hier bei Jesaia trifft beides zusammen: er ist Mensch und zwar sündiger Mensch. Darum hält er, der Gott zu sehen bekommt, sich für vernichtet (נִדְמֵיתִי wie ὄλωλα *perii,* Prät. der für das Bewußtsein vollendeten Thatsache), um so mehr als er für seine Person unrein von Lippen und zugleich Mitglied eines Volkes unreiner Lippen ist. Die Unheiligkeit seiner Person wird kraft der Solidarität des Naturzusammenhanges noch verdoppelt durch die Unheiligkeit des Volkes, dem er angehört. Diese Unheiligkeit benennt er Unreinheit der Lippen, weil er sich unter Chöre von Wesen versetzt sieht, die mit reinen Lippen den HErrn preisen, und Jahve nennt er den König, denn er hat Jahve zwar nicht von Angesicht gesehen, aber den Thron, den alleserfüllenden Talar, die

den Thronenden umschwebenden und ihm huldigenden Seraphim — er hat also den himmlischen König in offenbarer Majestät gesehen und bezeichnet das Geschaute nach dem empfangenen Eindruck. Hier aber angesichts Jahve's der Heere, des allerhabenen Königs, dem alles huldigt, hier dazustehen und im Bewußtsein der tiefen Unreinheit stumm bleiben zu müssen, das erregt ihm vernichtenden Angstschmerz der Selbstverurteilung. So lautet die Beichte, die der zerknirschte Seher ablegt. Auf diese Beichte folgt Vergebung der Sünden, die durch ein himmlisches Sakrament ihm verbürgt und durch eine seraphische Absolution ihm zugeeignet wird v. 6—7: *Und es flog zu mir einer von den Seraphim, mit einer Glühkohle in seiner Hand, mit der Zange hatte er sie genommen oben vom Altar weg. Und berührte damit meinen Mund und sprach: Siehe berührt hat dies deine Lippen, und weg ist deine Missethat und so deine Sünde gesühnt.* Einer der den HErrn umschwebenden Seraphe fliegt nach dem Räucheraltar, dem himmlischen Urbild des zum Allerheiligsten gerechneten goldenen Räucheraltars der irdischen Hütte, in der Hand eine רִצְפָּה, die er mit der Zange genommen (לָקַח = לְקָחָה) vom Altar. רִצְפָּה ist entweder ein Glühstein (A. S. Th. ψῆφος, Hier. *calculus*) aus dem Gefüge des Altars, oder eine Glühkohle (LXX ἄνθραξ). Die Masora unterscheidet schulmäßig[1] רִצְפָּה Mosaik, Pflaster (s. Norzi zu Ez. 40, 17)[2] und רִצְפָּה Glühkohle; eine solche wird also wohl auch hier gemeint sein, da der Seraph doch nicht einen Stein aus dem Gefüge des Altars gerissen haben wird und es fern liegt, den himmlischen Altar nach der Vorschrift Ex. 20, 25 vgl. Jos. 8, 31., welche sich übrigens auf den Brandopferaltar (nicht auf den Räucheraltar) bez., aus Steinen aufgeführt zu denken. Mit einer Zange hat er sie dem Altar entnommen, weil auch des Seraphs Hand das Gotte geweihte Geräte und Gotte gehörige Opfer nicht unmittelbar betastet, und nun fliegt er mit dieser Glühkohle auf Jesaia zu, läßt sie rühren an seinen Mund (וַיַּגַּע *Hi.* in causativer Bed. wie 5, 8. Ex. 12, 22), dessen Unreinheit vor andern Gliedern des Leibes er beklagt hatte (vgl. Jer. 1, 9., wo des Propheten Mund von Jahve's Hand berührt und dadurch göttlich beredt gemacht wird), und versichert ihn der mit der Applikation dieses sakramentlichen Zeichens zusammenfallenden

---

1) Vgl. Nöldeke, Syrische Gramm. S. 18. Ein analoges Beispiel ist die Unterscheidung von إِصْبَا und أَصْبَا, deren jenes den natürlichen, dieses den geistlichen Vater bedeute (s. Payne Smith unter أصب).

2) In der Bed. Glühkohle oder Glühstein stellt sich רִצְפָּה zu רְצָפִים (עגת) 1 Kg. 19, 6 als *n. unitatis*. Auch arabisch heißt رَضْف (nicht رَضَفَة) der glühend gemachte Stein, welcher zum Braten dient, indem er und darauf das Fleisch, mit Blättern umwickelt, verscharrt wird. Man hat zwei Verbalstämme רצף zu unterscheiden. Der eine, wovon רִצְפָּה *pavimentum*, bed. fest auf- und aneinanderlegen, assyr. *raṣâpu* (wovon z. B. *arṣip* ich richtete auf, vom Uebereinanderlegen der Bausteine), arab. رصف, verw. mischn. רצף aneinanderreihen, verbinden. Der andere bed. glühen, arab. رضف verw. רשף. Bei Mühlau-Volck ist richtig geschieden. Stein *calculus* ψῆφος als Bestandteil des Estrichs ist eine von Aquila u. a. irrig angenommene Bedeutung.

Vergebung seiner Sünden (vgl. Sach. 3, 4). Das ו verknüpft was נָגַע und סָר besagen als Simultanes, das זֶה weist neutrisch auf die Glühkohle, und תְּכֻפַּר ist, weil der Subjectsbegriff hervorgehoben werden soll, von seinem ו losgetrennter Modus der Folge; denn daß die Entfernung der Sündenschuld als etwas Momentanes, die Sühne als nach und nach Geschehendes gedacht sei, ist sachlich unmöglich: eben damit daß die Sündenschuld weggeschafft ist, ist auch die Sühne vollzogen. כִּפֶּר mit dem Acc. oder עַל der Sünde bed. diese zudecken, löschen, tilgen (vgl. für die Grundbed. 28, 18), so daß sie für die Strafgerechtigkeit Gottes nicht vorhanden ist. Die sündige Unreinheit wird dem Proph. vom Munde weggebrannt. Der Seraph thut also hier mittelst Feuer vom Altar und also mittelst göttlichen Feuers, was sein Name besagt: er verbrennt, aber nicht in verderbender Weise, sondern in heilsamer: er brennt hinweg, wie auch von dem erhöheten שָׂרָף Num. 21, 6—9 eine das tödliche Gift unwirksam machende heilkräftige Wirkung ausgeht. Da der Rauch der das Haus erfüllt vom Altar kommt und infolge der Anbetung des HErrn von seiten der Seraphim entsteht, so gehören das Räucheropfer auf dem Altar und diese Anbetung nahe zusammen. Ein Feuerblick Gottes und zwar, da die Seraphim sündlos sind, ein reiner Liebesfeuerblick hat das Opfer entzündet. Kommt nun darin, daß ein Seraph mittelst dieses Liebesfeuers den Seher entsündigt, beispielsweise die heilsgeschichtliche Berufsstellung der Seraphim zum Vorschein, so sind die Seraphim Träger und Mittler des göttlichen Liebesfeuers, wie bei Ezechiel die Cherubim Träger und Mittler des göttlichen Zornfeuers; denn wie hier ein Seraph Liebesfeuer vom Altar nimmt, so langt dort Ez. 10, 6 f. ein Cherub Zornfeuer vom Thronwagen hervor, und die Cherubim erscheinen also ebenso als Träger und Mittler des die Sünder vertilgenden Zornes oder doch der ihrer Feuerseite nach der Welt zugekehrten Doxa, wie die Seraphim als Träger und Mittler der die Sünde tilgenden Liebe oder der ihrer Lichtseite nach der Welt zugekehrten Doxa.[1] Nachdem Jesaia entsündigt ist, wird es offenbar, welches der eigentliche Zweck der himmlischen Scene ist v. 8: *Da hörte ich die Stimme des Allherrn sprechend: Wen soll ich senden und wer wird uns gehen? Da sprach ich: Siehe mich da, sende mich!* Der Plur. לָנוּ ist nach Kn. Majestätsplur., in welchem Gott im Koran häufig von sich selber redet — aber die h. Schrift hat dafür kein sicheres Beispiel; eher Plur. der inneren Reflexion oder der Selbstberatung (Hitz.), aber die biblische Vorstellung von dem Verh. der Himmelswesen zu dem himmlischen Gotte entscheidet dafür, daß die Seraphim mitgemeint sind, welche wie 1 K. 22, 19—22. Dan. 4, 14 u. ö. mit dem HErrn zusammen eine Ratsversammlung סוֹד קְדוֹשִׁים Ps. 89, 8 bilden (s. zu Gen. 1, 26). Die Botschaft, für welche der rechte Mann gesucht wird, ist nicht allein eine göttliche, sondern überhaupt eine himmlische; denn daß die Erde voll werde der Herrlichkeit Gottes, ist nicht allein eine Angelegenheit Gottes, sondern auch ein

1) Seraphische Liebe ist in der Sprache der Kirche Nonplusultra heiliger kreatürlicher Liebe; die syr. Väter fassen die Feuerkohle als Bild des menschgewordenen Gottessohnes, welcher in der Poesie oft geradezu die Feuerkohle *ḳᵉmurtâ dᵉnurâ* genannt wird, DMZ 1860 S. 679. 681.

Anliegen der ihm dienenden Geister. Jesaia aber, dessen Sehnsucht dem HErrn zu dienen nun nicht mehr vom Gefühle seiner Sündhaftigkeit niedergehalten wird, hat kaum die Stimme des HErrn vernommen, so ruft er in heiligem Selbstgefühl aus: הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי. Es folgt nun der Wortlaut der Sendung und der Inhalt der Botschaft v. 9—10: *Er sprach: Geh und sage diesem Volke: Höret immerzu und verstehet nicht, und seht nur immer und erkennet nicht. Mache schmeerig das Herz dieses Volkes und seine Ohren schwerhörig und seine Augen klebricht, daß es nicht sehe mit seinen Augen und mit seinen Ohren höre und sein Herz verstehe, und es umkehre und man ihm Heilung schaffe.* הָעָם הַזֶּה weist auf das Volk unreiner Lippen zurück, unter welchem zu wohnen Jesaia geklagt hat und welches der HErr nicht עַמִּי nennen mag (vgl. Richt. 2, 20. Hagg. 1, 2). Zu diesem Volke zu gehen und ihm zu predigen, also zum Propheten dieses Volkes wird er berufen. Aber wie traurig lautet der göttliche Auftrag, er ist das furchtbare Gegenteil der vom Proph. an sich selbst erfahrenen seraphischen Sendung. Der Seraph hat durch die Glühkohle Jesaia entsündigt, damit dieser nun als Prophet durch sein Wort sein Volk nicht entsündige, sondern verstocke. Sie sollen hören und sehen und zwar, wie die nachgestellten *inf. intensivi* sagen, fort und fort, indem sie *actu directo* die proph. Predigt immer vor sich haben, aber nicht zum Heile. Die beiden Prohibitive אַל־תָּבִינוּ und אַל־תֵּדָעוּ drücken dasjenige aus, was nach Gottes strafrichterlichem Willen der Erfolg der proph. Predigt sein soll. Und die Imperative v. 10 beauftragen den Proph. nicht bloß dem Volke zu sagen was Gott beschlossen, denn der Satz *saepe prophetae facere dicuntur quae fore pronunciant,* wofür Jer. 1, 10 vgl. 31, 28. Hos. 6, 5. Ez. 43, 3 angeführt wird, hat seine Wahrheit nicht in einer rhetorischen Figur, sondern im Wesen des göttlichen Worts. Der Proph. ist Organ des göttlichen Worts, und das göttliche Wort ist die Fassung des göttlichen Willens, und der göttliche Wille ist innergöttliche, nur noch nicht geschichtlich gewordene göttliche That; darum kann es heißen, daß der Proph. vollstrecke was er als zukünftig verkündigt: Gott ist die *causa efficiens principalis,* das Wort die *causa media,* der Proph. die *causa ministerialis.* Es sind drei bildliche Ausdrücke der Verstockung: חַשְּׁמִין fett *pinguem* d. i. fühllos für die Wirkungen der Gnade machen Ps. 119, 70; הַכְבֵּד schwer und insbes. schwerhörig machen 59, 1; חַשֵּׁעַ oder חֲשַׁע (wov. *imper.* חָשַׁע oder, zumal *in p.,* חֲשַׁע) dick bestreichen, überkleistern, dasj. jemandem anthun, was kranken Augen geschieht, indem ihr klebriges Sekret über Nacht zur schließenden Kruste wird, v. שָׁעַע syn. טוּחַ oder טָחַח 44, 18., arab. كحل *illinere collyrium* im Sinne von *occaecare,* verw. שׁוּעַ, womit im Targum טחח übersetzt wird. Auf die drei Aufforderungen gehen die drei Futursätze mit פֶּן in umgekehrter Ordnung zurück: das geistliche Gesicht, das geistliche Gehör, das geistliche Gefühl soll ihnen benommen sein, indem ihre Augen blind, ihre Ohren taub und ihre Herzen mit dem Schmeer der Unempfindlichkeit überzogen werden. Normiert durch diese Imperf. sagen die beiden Prät. שָׁב וְרָפָא לוֹ wozu es, wenn diese Verstockung nicht geschähe, kommen

könnte, aber nicht kommen soll; לְרָפְאֹ bed. sonst immer z. B. Hos. 7, 1 trans. jemanden oder eine Krankheit heilen, nie zuständlich: heil werden, hier gewinnt es passiven Sinn durch sogen. impersonelle Construction: „und man es heile = und es geheilt werde", wonach Mr. 4, 12 umschrieben wird, wogegen die drei andern neutest. Citate (Mt. Joh. Act.) καὶ ἰάσωμαι αὐτούς der LXX wiedergeben. Der Auftrag, den der Proph. erhält, lautet wie ganz unvereinbar damit, daß Gott als der Gute nur das Gute will. Aber gut ist ja nicht allein der Liebeswille Gottes, sondern auch sein Zornwille, in welchen sich sein Liebeswille, wenn er hartnäckig zurückgestoßen wird, verwandelt. Es giebt eine Selbstverhärtung des Menschen im Bösen, die ihn schlechthin unverbesserlich macht und welche nicht minder richterliches Verhängnis Gottes als selbstverwirkte Schuld des Menschen ist: beides liegt ineinander, indem die Sünde ihre Strafe, welche in Gottes von ihr erregtem Zorn besteht, wesentlich schon in sich selbst trägt. Diesem Zorne hat Israel durch hartnäckiges Sündigen sich selbst überliefert. Darum schließt der HErr jetzt seinem Volke die Thür der Buße zu. Daß er ihm aber dennoch durch den Proph. Buße predigen läßt, geschieht deshalb, weil das Gericht der Verstockung über die Volksmasse nicht ohne die Möglichkeit der Rettung einzelner verhängt wird. Mit Seufzen, aber mit Gehorsam hat Jesaia vernommen, worin die Sendung bestehen soll, zu der er sich so freudig erboten 11ª: *Da sprach ich: Wie lange, Allherr!* Er fragt: wie lange dieser Dienst der Verstockung und dieser Zustand der Verstockung währen solle — eine Frage, welche ihm das Mitleid mit dem Volke erpreßt, dem er selber angehört (vgl. Ex. 32, 9—14) und zu der ihn die Gewißheit berechtigt, daß Gott, der verheißungstreue, Israel als Volk nicht auf immer verwerfen könne. Die göttliche Antwort lautet 11ᵇ—13: *Bis dahin daß zuvor verödet sind Städte bewohnerlos und Häuser menschenlos und der Erdboden verödet sein wird eine Wüstnis, und fern wegthun wird Jahve die Menschen und viel werden sein der verlassenen Orte innerhalb des Landes. Und ist noch drin ein Zehnteil, so fällt auch dieses wieder der Vertilgung anheim, gleich der Terebinthe und gleich der Eiche, von denen wenn sie gefällt sind nur noch ein Wurzelschoß bleibt — ein heiliger Same ist solcher Wurzelschoß.* Die Antwort beginnt absichtlich nicht mit עַד־כִּי, sondern mit עַד אֲשֶׁר אִם (außer hier noch Gen. 28, 15. Num. 32, 17), was ohne Verwischung des conditionalen אִם bed.: das Ende des Verstockungsgerichtes kommt nur unter der Bedingung, daß zuvor Städte, Häuser und Erdboden des Landes Israel und seiner Umgebung verödet sind (Praet. und Imperf. also im Sinne des *fut. ex.* wie 4, 4 vgl. Num. 23, 24), und zwar wie die drei folgesätzlichen Nebenbestimmungen (bewohnerlos, menschenlos, Wüstenei) besagen, gänzlich und gründlich. רְחַק ist eine noch ganz vage Bez. des Exils (vgl. Jo. 4, 6. Jer. 27, 10), wofür schon 5, 13 die eigentliche Bez. mit גָּלָה. Statt irgendwelcher nationaler Bezeichnung heißt es allgem. אֶת־הָאָדָם, indem zugleich mit der Entvölkerung ihre Folge, die Menschenleere, ausgedrückt wird. Wie וְרִחַק ist auch וְרַבָּה *perf. consec.* mit betonter Ultima (Olsh. S. 482); חָעֲזוּבָה ‚das Verlassene' ist Zusammenfassung

früher belebter und nun ausgestorbener und zu Ruinen gewordener Orte 17, 2. 9. Auf dieses Strafgericht wird ein zweites folgen, welches auch das noch übrige Zehnteil des Volkes der Sichtung unterziehen wird; שָׁב וְחָיְתָה wieder werden Ges. § 142, 3., הָיְתָה לְבָעֵר nicht wie 5, 5 sondern wie 4, 4 nach Num. 24, 22, das Fem. geht auf das Zehnteil. Bis לְבָעֵר ist die Verkündigung drohend, aber von da bis בָּם dämmert schon eine tröstliche Aussicht, welche in den drei letzten Worten wie ein ferner Lichtstreif den Gesichtskreis dieser finstern Verkündigung begrenzt. Es soll wie mit der Terebinthe und der Eiche gehen. Diese Bäume, an welche sich eine Menge von Erinnerungen aus der Vorzeit Israels knüpfen (s. zu Gen. 12, 6), haben (wie z. B. auch Buche, Nußbaum, Erle) die Eigenschaft, selbst wenn ihr Stamm gefällt ist sich vom Wurzelstumpf aus wieder zu verjüngen. Da die Formen יַבֵּשֶׁת (Trocknis), דַּלֶּקֶת (Fieber), עַוֶּרֶת (Blindheit), שַׁחֶפֶת (Schwindsucht) Beschaffenheiten und bes. fehlerhafte bez., so ist שַׁלֶּכֶת nicht das Hinwerfen oder Fällen als Handlung, sondern die Beschaffenheit eines Baumes der umgeworfen oder umgehauen ist, der Zustand des Gefälltseins, nicht (was hier zu wenig) der Entblätterung (Trg.) oder des Abfalls der Frucht vom Stiele (Syr.); viell. deutet auch der Tempelthor-Name שַׁעַר שַׁלֶּכֶת auf früher dort gestandene und gefällte Bäume. בָּם ׳ ׳ אֲשֶׁר gehört zus.: *in quibus;* ב hat seine nächste Bed. des Haftens an etwas. An der gefällten, ihres Stammes und ihrer Krone beraubten Terebinthe oder Eiche ist noch eine מַצֶּבֶת (Nebenform zu מַצֵּבָה) d. h. ein im Boden festsitzender Wurzelstock *truncus* (ein *cippus,* was das Wort sonst bed., aber ein natürlicher, triebkräftiger) — ein Bild des das Gericht überwährenden Restes, welcher zum זֶרַע קֹדֶשׁ wird, aus dem ein neues Israel aufsproßt, nachdem das alte hinweggetilgt ist. In wenigen schwergewichtigen Worten ist so der Weg entworfen, den Gott fortan mit seinem Volke gehen wird. Es ist ein Abriß der Gesch. Israels bis in die Endzeit. Er wiederholt sich Sach. 13, 8 f., wo statt des Zehnteils ein Dritteil steht, beides also symbolische Bezeichnung eines Bruchteils, nicht dessen arithmetische Messung. Israel als Volk ist unvergänglich kraft göttlicher Verheißung, aber die Masse des Volkes ist hinfort dem Untergang bestimmt kraft göttlichen Richterspruchs, und nur ein Rest der sich bekehrt wird schließlich Israels Volkstümlichkeit fortpflanzen und die herrliche Zukunft ererben.

Ist nun der Eindruck kein falscher, den wir von v. 5—8 empfangen haben, daß der Inhalt von c. 6 die Inauguralvision des Propheten sei, nicht seine Berufung *ad unum specialem actum officii* (Sebastian Schmidt), so wird sich dieser Eindruck dadurch bewähren, daß die Reden c. 1—5 nicht bloß ein Bild des dem Verhängnis c. 6 entgegenreifenden Volkszustandes geben (Strachey), sondern daß sie bereits die dem Propheten hier offenbarungsweise dargereichten Elemente enthalten, und daß der Proph. schon im Vollzuge seines verhängnisvollen Auftrags begriffen ist. Der Eindruck besteht auch wirklich diese Probe. Denn gleich die erste Rede nimmt, nachdem sie dem Volke als solchem den Gnadenweg der Rechtfertigung und Heiligung gezeigt hat, im Bewußtsein der Vergeblichkeit die 6, 11—13 vorgezeichnete Wendung. Daß nur

nach dem Sturze der falschen Herrlichkeit Israels die verheißene wahre sich verwirklichen und daß nach Vertilgung der Volksmasse nur ein kleiner Rest diese Verwirklichung erleben wird, ist das Thema der zweiten Rede. Die Parabel, mit welcher die dritte beginnt, ruht auf der Voraussetzung, daß das Sündenmaß des Volkes voll ist, und die Gerichtsdrohung, welche von dieser Parabel eingeleitet wird, stimmt sachlich und teilweise wörtlich mit der vom Proph. auf sein שְׁאָר־יָשׁוּב empfangenen göttlichen Antwort. Von allen Seiten also bestätigt sich uns, daß Jesaia in c. 6 seine Prophetenweihe berichtet. Die Reden c. 2—4. 5., welche der uzia-jothamischen Zeit angehören, fallen also nicht früher als in Uzia's Todesjahr, von wo aus die ganze 16jährige Regierungszeit Jothams für sie offen ist. Da nun Micha unter Jotham aufgetreten, sein Buch aber durch Zusammenarbeitung seiner unter Jotham, Ahaz und Hizkia gethanen Verkündigung zu einem chronologisch unteilbaren Summar entstanden ist, welches er, wie wir Jer. 26, 18 verstehen dürfen, unter Hizkia vorlas oder herausgab: so kann Jesaia das jedenfalls irgendwoher entlehnte Verheißungswort 2, 1—4 recht wohl aus Micha's Munde (obschon nicht aus Micha's Buche) genommen haben. Auch die Stellung von c. 6 bleibt nicht unbegreiflich. Schon Häv. hat bemerkt, daß der Proph. in c. 6 die Art und Weise seiner bisherigen Verkündigung rechtfertige aus göttlichem Auftrag. Aber damit ist nur erklärt, in welcher Absicht c. 6 nicht an der Spitze der Sammlung steht, nicht weshalb gerade an diese und keiner anderen Stelle. Weissagung und Erfüllung sind zusammengerückt; denn einerseits tritt mit c. 7 das über das jüdische Volk verhängte Verstockungsgericht in der Person des Königs Ahaz handgreiflich zu Tage, andererseits befinden wir uns mitten im syrisch-ephraimitischen Kriege, welcher den Uebergang zu den 6, 11—13 geweissagten Vertilgungsgerichten bildet. Nur die Stellung von c. 1 bleibt noch dunkel. Sind 1, 7—9 zeitgeschichtlich gemeint, so ist c. 1 verfaßt, als die Gefahr des syrisch-ephraimitischen Krieges von Jerusalem abgewendet war, das Land Juda aber noch aus den offnen Wunden blutete, welche ihm dieser auf Vernichtung abgesehene Krieg geschlagen hatte. Also ist c. 1 jünger als c. 2—5 und auch jünger als die zusammengehörigen c. 7—12. Nur die verhältnismäßig unbestimmtere allgemeinere Haltung von c. 1 scheint dagegen zu sprechen. Dieses Bedenken erledigt sich aber, wenn wir annehmen, daß c. 1 zwar nicht die erste gesprochene, aber die erste niedergeschriebene Rede des Proph. ist, und daß sie zunächst bestimmt war, das Proömium zu den Reden und Geschichten c. 2—12 zu bilden, deren Inhalt von ihr beherrscht wird.[1] Denn c. 2—5. 7—12 sind zwei Weissagungscyklen; c. 1 ist das Portal welches in sie einführt, c. 6 das Band welches sie verbindet. Der Weissagungscyklus c. 2—5 läßt sich mit Caspari das Buch der Verstockung nennen und c. 7—12 nach Chr. Aug. Crusius' Vorgange das Buch Immanuels, denn in allen Stadien, welche die Verkündigung von c. 7—12

1) Anders v. Hofmann, Hermeneutik (herausgeg. von Volck) S. 133, wonach c. 1 die Vorrede zu c. 2—35 ist, und Nägelsb. welcher c. 1. 2—5. 6 für den dreifachen Introitus des ganzen zweiteiligen Buches c. 7—39. 40—66 und c. 1 für das zuletzt geschriebene Stück der Sammlung hält.

durchläuft, ist der zukünftige Immanuel das Panier des Trostes, welches sie in den nun kraft des Verhängnisses c. 6 hereinbrechenden Strafgerichten aufwirft.

Zweiter Teil: Trost Immanuels in den assyrischen Bedrängnissen c. VII—XII.

Das Gotteszeichen des Wundersohns der Jungfrau c. VII.

Da die folgenden Weiss. nicht ohne die zeitgeschichtlichen Ereignisse verstanden werden können, in welche sie eingriffen, so beginnt der Proph. historisch v. 1: *Es geschah in den Tagen Ahaz' des Sohnes Jothams des Sohnes ʿUzzijjahu's, des Königs von Juda, daß heraufzog Reṣîn, der König Arāms, und Pekah der Sohn Remaljahu's, der König Israels, gen Jerusalem zum Krieg wider es und nicht vermochte es zu bekriegen.* Dieselben Worte, nur wenig anders, lesen wir noch einmal in der Regierungsgeschichte des Ahaz 2 K. 16, 5. Daß der Verf. des Königsbuchs sie aus dem B. Jesaia hat, verrät sich dadurch, daß er sie interpretiert. Statt *und nicht vermochte es zu bekriegen* sagt er nämlich: *und sie belagerten Ahaz und vermochten nicht zu bekriegen.* Der Sing. יָכֹל bei Jes. ist in den leichteren Plur. verwandelt, und daß die beiden Verbündeten Jerusalem nicht zu berennen oder zu stürmen vermochten (was hier עָלֶיהָ bed. muß), wird näher dahin bestimmt, daß sie Ahaz vergeblich belagerten (צוּר עַל der gewöhnliche Ausdruck für *obsidione claudere*, vgl. Deut. 20, 19). Dieses *et obsederunt Ahasum* kann nicht bloß *obsidere conati sunt* bed., obgleich uns nichts einzelnes über diese Belagerung bekannt ist und 2 K. 16, 5 bei dem sekundären Verh. dieser Stelle zu Jes. 7, 1 nicht als Geschichtsquelle gelten kann. Aber glücklicherweise haben wir zwei Berichte über den syrisch-ephraimitischen Krieg 2 K. c. 16 und 2 Chr. c. 28. Das Königsbuch berichtet, daß der Einfall der beiden Verbündeten in Juda bereits zu Ende der Reg. Jothams begann 2 K. 15, 37 und, abgesehen von der aus Jes. 7, 1 entnommenen Angabe, daß Rezîn die damals dem Reiche Juda gehörige Hafenstadt Elath für Edom (lies 2 K. 16, 6 לארם statt לארם) zurückeroberte; die Chronik, daß Rezîn eine Menge jüdischer Gefangener nach Damask brachte und daß Pekach den Ahaz in einer vernichtend blutigen Schlacht besiegte. So unantastbar die Glaubwürdigkeit dieser Ereignisse ist, so schwierig ist es doch, sie in zweifellos sichern sachlichen und chronologischen Zus. zu bringen, was Caspari in seiner Monographie über den syrisch-ephraimitischen Krieg (1849) versucht hat. Dürfte man annehmen, daß 1^b יָכֹל (nicht יָכְלוּ) die authentische LA ist und daß die hier berichtete Vereitelung der Einnahme Jerusalems nicht in der Dazwischenkunft Assurs, sondern in der Festigkeit der Stadt ihren Grund hatte — so daß also 1^b keine Anticipation

der schließlichen Vereitelung des ganzen Unternehmens wäre, obschon solche summarische Vorwegnahmen Sitte der biblischen Geschichtsschreibung und zumal auch Jesaia's sind — so ließe sich der Hergang so vorstellen, daß, während Rezîn auf Elath losging, Pekach es mit Jerusalem aufnehmen wollte, aber nicht zum Ziele gelangte; daß dagegen Rezîn in seiner leichteren Aufgabe glücklicher war und nach der Eroberung Elaths mit seinen Verbündeten zusammenstieß, was dann in v. 2 gemeint wäre: *Und es ward dem Hause Davids gemeldet: Niedergelassen hat sich Arām auf Ephraim — da erbebte sein Herz und das Herz seines Volkes wie erbeben des Waldes Bäume vor dem Winde.* Das נוּחַ עַל bez. hier das Herniederkommen des einen Heeres über das andere zu seiner Verstärkung, wogegen v. 19. 2 S. 17, 12 vgl. Richt. 7, 12 ein feindliches Ueberfallen und 2 K. 2, 15 geistliches καταβαίνειν. אֶפְרַיִם (*fem.* wie die Namen der Länder und der mit ihren Ländern zusammengedachten Völker, s. 3, 8) ist als Name des israelitischen Vorstamms Name des ganzen Reiches und hier der ganzen Heeresmacht Israels. Verfolgen wir die obige Combination, so schickten sich die Verbündeten nun zu einem zweiten gemeinschaftlichen Zuge gegen Jerusalem an. In der Zwischenzeit war Jerusalem in dem 1, 7—9 gezeichneten Zustande: wie eine cernierte Stadt inmitten eines von raubenden und sengenden Feinden überschwemmten Landes. Elath war gefallen, wie Rezîns zeitige Rückkehr von da zeigte, und daß angesichts des nahen Zusammenstoßes mit dem vereinigten Bundesheere Hof und Volk Jerusalems wie Espenlaub zitterten war, menschlich angesehen, ganz natürlich. וַיָּנַע ist verkürztes *impf. Kal,* auf *a,* nicht kurz-*o* auslautend wegen des Gutturals wie וַיָּנַח Ex. 20, 11 u. dgl., und נוֹעַ, sonst die Form des *inf. abs.* 24, 20., ist hier und nur hier *inf. constr.* statt נוּעַ, vgl. נוֹחַ Num. 11, 25. שׁוֹב Jos. 2, 16. מוֹט Ps 38, 17 u. ö. In dieser Schreckenszeit erhielt Jesaia die folgende göttliche Weisung v. 3: *Da sprach Jahve zu Jesaia: Gehe doch hinaus Aḥaz entgegen, du und Seārjašûb dein Sohn, an das Ende der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Straße des Walkerfeldes hin.* Den Handwerksnamen כֹּבְסִים (v. כָּבַס verw. כבס *subigere,* welches sich zu רָחַץ wie das gleichfalls bes. von Kleiderwäsche übliche πλύνειν zu λούειν verhält) führten die Walker[1] d. i. Reiniger und Verdichter wollener Zeuge. Das שְׂדֵה כוֹבֵס, wohl als ihr Wasch- und Bleichplatz so benannt, lag, wie Robinson Schultz v. Raumer Thenius Unruh Schick u. die meisten Ausll. annehmen, auf der Westseite der Stadt. Auch Zimmermann, Karten u. Pläne zur Topographie des alten Jerusalem 1876 hat die beiden großen Teiche im Westen der Stadt, den unteren Teich und nordwestlich davon den Mamilla-Teich, von dem aus ostwärts in gleicher Linie der Hizkia-Teich liegt, durch welchen hindurch ein Aquädukt das Wasser des oberen Teiches der Oberstadt zuführte. Dagegen verlegen Williams Kraft Mei. Hitz. den oberen Teich mit dem

1) Im talmudischen und targumischen Aramäisch heißt der Walker קַצָּר, wie arab. ebenso *ḳaṣṣâr* und *miḳṣar* der (cylinderförmige, runde) Walker-Knüppel, nach Hegesipp bei Eus. *h. e.* II, 23 das Werkzeug, womit dem Leben Jacobus des Gerechten ein Ende gemacht ward; ein כוּבס im Streitgespräch mit einem Christen erscheint *Sanhedrin* 38b.

Walkerfelde in den Nordosten der Stadt beim Denkmal des Walkers (Jos. *bell.* V, 4, 2). Aber Rabsake, am oberen Teich lagernd 36, 2., kommt von Lachis, also von Südwest. Auch Furrer im Bibel-Lex. II, 464 erkennt den Mamilla-Teich für den „oberen Teich am Walkerfelde". Eine lebendige Quelle dort auf der Westseite zu entdecken ist freilich bis jetzt nicht gelungen[1], die beiden Teiche wurden wahrsch. auch ehedem nur vom Regen gespeist, für dessen Stauung das Terrain sehr günstig ist.[2] War der obere Teich der Mamilla-Teich, so ist die Straße מְסִלַּת, die an diesem Walkerfelde vorbeiging, die vom westlichen Thore nach Joppe führende. Hier im Westen der Stadt außerhalb der Ringmauer befand sich jetzt König Ahaz, jedenfalls um Vorkehrungen für den Fall einer Belagerung Jerusalems zu treffen, welches aus dem oberen Teiche großenteils seinen Wasservorrat erhielt, und hier soll nach Jahve's Weisung Jesaia mit seinem Sohne an ihn herantreten. Diese beiden sind wie Segen und Fluch in Person, dem Könige zur Wahl sich erbietend. Denn der N. שְׁאָר יָשׁוּב d. i. Rest bekehrt sich (10, 21 f.) ist wie die Abreviatur der dem Proph. 6, 11—13 gewordenen göttlichen Antwort, und ist zwar drohend und verheißend zugleich, so aber daß er den Fluch zur Vorderseite und die Gnade zur Rückseite hat. Der proph. Name des Sohne's Jesaia's soll den König drohend zu Jahve drängen, und die proph. Verkündigung Jesaia's selber, dessen Name auf Heil יֵשַׁע lautet, soll ihn verheißend zu Jahve locken. Kein Mittel bleibt unversucht v. 4: *Und sprich zu ihm: Sei auf der Hut und halte dich stille, fürchte dich nicht und dein Herz werde nicht weich von diesen zwei rauchenden Brandscheitstummeln — bei der Zornglut Reṣîns und Arāms und des Sohnes Remaljahu's.* Der Imper. „hüte dich" lautet beständig הִשָּׁמֶר (s. bes. Ex. 23, 21. Iob 36, 21), so werden הִשָּׁמֶר וְהַשְׁקֵט also *infin. absoluti* im Sinne dringlicher Imperative sein (Hitz.): Sich hüten und Ruhe halten! = Sei auf der Hut und handle nicht übereilt, halte vielmehr Ruhe. Jenes warnt vor eigenwilligem Handeln, dieses ermahnt zu unverzagtem Gleichmut. Richtig Calv.: *ut et exterius contineat sese et intus pacato sit animo.* Die Erklärung des הִשָּׁמֶר *conside super faeces tuas* (Luzz. *vivi riposato*) nach Jer. 48, 11. Zef. 1, 12 (jüd. Ausl.) giebt einen für die Ermahnung unziemlichen Sinn. Der Schreckensgegenstand, vor dem und bei dem des Königs Herz nicht verzagen soll, wird erst mit מִן, dann mit בְּ (wie Jer. 51, 46) eingeführt. Die beiden Verbündeten werden gleich als das benannt was sie vor Gott sind, welcher Wesen und Zukunft durchschaut. Da sind sie zwei Schwänze d. i. nur noch übrige Enden von Schürhölzern (אוּד eig. Wender, näml. Feuerwender, ein arab. Tropus für Kriegsheld Ges. *thes.* p. 157[b] vgl. Schwarzlose, Waffen der alten Araber S. 32), halb abgebrannt und ganz ausgebrannt, so daß sie nicht mehr brennen, sondern nur noch dampfen. Freilich sind sie das zur Zeit noch nicht in äußerer

1) Schick glaubte im J. 1865 sie ungef. 10 Minuten weit vom Jaffathore aufgefunden zu haben, s. Ausland 1865 Nr. 38.

2) Durchaus fern zu halten ist hier der Gihon, ein lebendiger (obwohl intermittierender) Quell, wahrsch. eins mit der Marienquelle am östlichen Fuße des Ophel und also auf der Ostseite der Stadt (s. zu 8, 6).

Wirklichkeit, wo, wie בָּחֳרִי nicht verhehlt, ihr Zorn noch nicht lange erst entflammt ist, aber vor Gott sind sie es, der den Propheten zum Mitwisser seines Ratschlusses macht. Neben רְצִין (keilinschriftlich *Raṣûnu*[1]) wird, um diesen nicht des Königsnamens zu würdigen, אֲרָם besonders genannt, und Pekach heißt בֶּן־רְמַלְיָהוּ, um an die Niedrigkeit seiner Abkunft und die Verheißungslosigkeit seines Hauses zu erinnern. Das nun folg. יַעַן כִּי gehört nicht, wie es in betracht der Sethume dahinter scheinen könnte, zu v. 4 (fürchte dich nicht darob daß, vgl. Ez. 12, 12), sondern es motiviert wie 3, 16 das folgende Strafgerichtswort v, 5—7: *Dieweil beschlossen hat Arām über dich Böses, Ephraim und der Sohn Remaljahu's, sagend: Wir wollen ziehen wider Juda und ihm Grauen einjagen und es für uns erobern, und zum König machen inmitten dessen den Sohn Ṭâb'êls — so spricht also der Allherr, Jahve: es wird nicht zustande kommen und nicht geschehen.* Die Verheißung an Ahaz begründet sich aus der frevlen Endabsicht, mit welcher der Krieg begonnen worden ist. Wie weit die Verbündeten auf dem Wege zu diesem letzten Ziele, dem Sturze des davidischen Königtums, bereits vorgeschritten, sagt sie nicht. Wir wissen aber aus 2 K. 15, 37., daß die Invasion schon vor Ahaz' Regierungsantritt begonnen hatte, und ersehen aus v. 16 der jes. Weiss., daß das נְקִיצֶנָּה (v. קוּץ *taedere, pavere,* wofür der Syrer נְקִצֶּנָּה v. קָצַץ *abscindere* übers.) ihnen bereits gelungen war; das הִבְקִיעַ d. i. Spalten, Forcieren der Pässe und Festungen (2 K. 25, 4. Ez. 30, 16. 2 Chr. 21, 17. 32, 1) kann also auch nicht mehr der Zukunft angehören. Denn von siegreichem Widerstande Juda's in diesem Kriege weiß die Geschichte gar nichts. Nur Jerusalem ist noch nicht gefallen, und an dieses ist, wie מֶלֶךְ בְּתוֹכָהּ zeigt, bei יְהוּדָה vorzugsweise gedacht, wie z. B. bei אַשּׁוּר 23, 13 an Ninive. Hier wollen sie einen Günstling, Namens טָבְאֵל (Ezr. 4, 7., *in p.* absichtlich טָבְאַל, ein Lautwechsel welchen das tonlange *ē* von אֵל sonst nicht zuläßt DMZ XXXIII, 330, der aber hier den Namen Gottes aus dem Namen des ‚Taugenichts' beseitigt) zum Könige einsetzen[2]; aber es bleibt beim Wollen, das Gewollte kommt nicht zustande (vgl. Spr. 15, 22) und nicht zur Verwirklichung (vgl. Sach. 14, 8). Es wird den Verbündeten nicht gelingen, den Lauf der Geschichte, wie der Herr ihn geordnet, zu ändern v. 8—9: *Denn Haupt Arāms ist Damask und Haupt Damasks Reṣîn, und in noch fünfundsechzig Jahren wird Ephraim als Volk zerbrochen. Und Haupt Ephraims ist Samarien und Haupt Samariens der Sohn Remaljahu's; glaubet ihr nicht, fürwahr ihr werdet nicht bleiben.* Es liegt nahe, 8ᵇ als ein jüngeres Einschiebsel anzusehen (Eichh. Ges. Hitz. Maur. Kn. Mei. Dietrich Cheyne Reuß); die Weissagung wird hier zur Wahrsagung, man sollte meinen, daß ein unbestimmter Ausdruck naher Zukunft wirksamer gewesen wäre als diese Anberaumung eines ziemlich fernen Termins. Und es ist wirklich wahrscheinlich, daß statt des וּבְעוֹד שִׁשִּׁים וְחָמֵשׁ שָׁנָה nur der Aus-

---

1) s. Schrader, KAT² S. 260 ff.

2) Der Name ist keilinschriftlich noch nicht nachgewiesen, s. Schrader, KAT² S. 384 vgl. dessen Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 396 f.

druck einer nur noch kurzen Frist (vgl. 16, 14. 20, 3. 21, 16) im urspr. Texte stand, und daß eine jüngere Hand den ungenauen Ausdruck im Hinblick auf die Erfüllungsgeschichte glossierte. Nimmt man 8^b heraus, so ist der Gesamtgedanke nur der, daß die beiden feindlichen Reiche in ihren bisherigen Verhältnissen ohne Annexion Juda's verbleiben werden. Behält man 8^b (unter Voraussetzung eines „binnen kurzem" statt des „binnen 65 J.") bei, so sagen 8^a und 9^a gleichfalls, daß es beim Alten bleiben, 8^b aber, daß während Syrien nichts gewinnt Ephraim, welches mit ihm einen widernatürlichen und widergöttlichen Bund geflochten, seine nationale Selbständigkeit verlieren wird, und 9^b, daß Juda, obwohl Samariens Attentat auf seine Selbständigkeit mißlingt, doch wenn es das Vertrauen auf Jahve aufgiebt und Fleisch zu seinem Arm macht keines Bleibens haben d. i. seine nationale Selbständigkeit verlieren werde: 8^b ist eine Ephraims Untergang verkündende Weissagung, 9^b eine Juda, sofern es die Verheißung ungläubig zurückstößt, mit dem Untergang bedrohende Mahnung. Die stilistische Farbe von 8^b ist ganz jesaianisch, vgl. zu בְּעוֹד 21, 16. 16, 14 und zu מֵעָם hinweg vom Volksein = so daß es nicht mehr ein Volk 17, 1. 25, 2 (Jer. 48, 2. 42). Und daß die 65 J. falsch seien und mit 7, 16 in Widerspruch stehen, läßt sich nicht behaupten. Freilich kommen sie nicht heraus, wenn man die Weiss. auf dasjenige bezieht was infolge des syr.-ephr. Krieges durch Tiglathpileser, und auf dasjenige was im 6. J. Hizkia's durch Salmanassar an Ephraim geschah, worauf, zunächst auf ersteres, sich 7, 16 bezieht. Aber es giebt noch ein anderes Ereignis, durch welches der Bestand Ephraims nicht bloß als Reich, sondern auch als Volk gebrochen ward, näml. die Wegführung des letzten Restes der ephraimitischen Bevölkerung und die Verpflanzung ostasiatischer Kolonisten auf ephraimitischen Boden. Während das Land Juda nach der chald. Deportation verödet blieb und ein neues Geschlecht daselbst heranwachsen, das im Exil befindliche wieder zurückkehren konnte, wurde das Land Ephraims von heidnischen Ansiedlern besetzt, die wenigen Zurückgebliebenen schmolzen mit diesen zu dem Mischvolke der Samaritaner zusammen, und die im Exil verloren sich unter die Heiden. So fassen schon Malvenda Calmet Ussher den *terminus ad quem;* Bosanquet rechnet die 65 J. vom J. 736 als mutmaßlichem Zeitpunkt der Begegnung Jesaia's mit Ahaz bis 671, darauf fußend, daß auch nach dem Falle Samariens in den Inschriften immer noch von einem Reiche Samarien die Rede ist, aber zum letzten Male in einer von 681—673 reichenden. Diese Verwertung der assyr. Denkmäler ist aber unterdeß durch richtigere Lesung hinfällig geworden. Jedoch bleibt es dabei, daß Esarhaddons (2 K. 17, 24. Ezr. 4, 2 und seines Nachfolgers Asnappar = Asurbanipal Ezr. 4, 10) Bevölkerung des ephraimitischen Landes mit ostasiatischen Kolonisten die Erfüllung des יֵחַת מֵעָם ist, und ist es Esarhaddon gewesen, unter welchem Manasse um die Mitte seiner Regierung nach Babel geschleppt wurde (2 Chr. 33, 11), so ergeben sich vom 2. Regierungsjahre des Ahaz bis zur schließlichen Endschaft des Volksbestandes Ephraims gerade 65 J. (14 des Ahaz + 29 Hizkia's + 22 Manasse's = 65). Da erfüllte sich das hier unbedingt vorhergesagte יֵחַת מֵעָם (wohl nicht 3 *impf. Kal,* sondern *Ni.* נְחַת

Mal. 2, 5), wie sich das bedingungsweise gedrohte לֹא תֶאֱמִינוּ an Juda durch das babyl. Exil erfüllte. Denn נָאַמָן bed. festen Halt haben und הֶאֱמִין Festhalten beweisen. Wenn Juda nicht an seinem Gotte festhält, so wird es seinen festen Halt verlieren, indem es seines Wohnlandes, des Bodens unter seinen Füßen, verlustig geht. Das gleiche Wortspiel findet sich 2 Chr. 20, 20. Unwahrscheinlich ist die Vermutung[1], daß es urspr. אם לא תאמינו בי gelautet habe, בי aber anstößig erschienen und in כִּי umgeändert worden sei. Warum anstößig, da die Worte den Schluß feierlich eingeführter unmittelbarer Rede Jahve's bilden? — Vgl. zu diesem aus der confirmativen in affirmative Bed. übergegangenen und hier den Nachsatz des hypothetischen Satzes eröffnenden כִּי 1 S. 14, 39. Ps. 128, 4 und (in der Formel כִּי עַתָּה) Gen. 31, 42. 43, 10. Num. 22, 29. 33. 1 S. 14, 30: ihr Bleiben ist durch Glauben bedingt, wie dieses כי versichert.[2]

So spricht Jesaia, so Jahve durch ihn zum Könige Juda's. Daß und was er darauf geantwortet, lesen wir nicht. Er schweigt, denn in seinem Herzen birgt er ein Geheimnis, das ihn besser tröstet als das Wort des Propheten. Der unsichtbare Beistand Jahve's und die ferne Aussicht auf den Fall Ephraims genügen ihm nicht. Er ist mit sich bereits fertig. Sein Vertrauen steht auf Assur, mit dessen Hilfe er dem Reiche Israel überlegener sein wird, als dieses dem Reiche Juda mit Hilfe des damascenischen Syriens. Die fromme theokratische Politik des Proph. kommt zu spät. Darum läßt er den Schwärmer reden und denkt sich dabei das Beste. Aber noch giebt Gottes Gnade den unglückseligen Davidssohn nicht verloren v. 10—11: *Und Jahve fuhr fort zu Ahaz zu reden folgendermaßen: Fordere dir ein Zeichen von Jahve deinem Gott, tief hinabgehend zum Hades oder hoch hinauf zur Höhe droben.* Jahve fuhr fort — welches tiefe und feste Bewußtsein der Identität des Wortes Jahve's und des Wortes des Propheten spricht sich darin (hier und 8, 5) aus! Nach einer durch die alttest. Weissagungsbücher hindurchgehenden erstaunlichen *communicatio idiomatum* redet bald wie z. B. Sach. 2, 13 und 15 der Proph., als wäre er Jahve, bald wie hier Jahve, als wäre er der Prophet. Ahaz soll ein Zeichen fordern von Jahve seinem Gott. Noch

---

1) Geiger in DMZ 1861 S. 117 und schon in der Zeitschrift הַחַלוּץ 1860 S. 89.

2) Mitteilungswert ist was hierzu Augustin *de doctrina Christiana* II, 11 bemerkt: *Nisi credideritis, non intelligetis* [so LXX und Itala]. *Alius* [Hieron.] *interpretatus est: Nisi credideritis, non permanebitis. Quis horum vera secutus sit, nisi exemplaria linguae praecedentis legantur, incertum est. Sed tamen ex utroque magnum aliquid insinuatur scienter legentibus. Difficile est enim ita diversos inter se interpretes fieri, ut non se aliqua vicinitate contingant. Ergo quoniam intellectus in specie sempiterna est, fides vero in rerum temporalium quibusdam cunabulis quasi lacte alit parvulos, nunc autem per fidem ambulamus, non per speciem, nisi autem per fidem ambulaverimus, ad speciem pervenire non poterimus, quae non transit, sed permanet per intellectum purgatum nobis cohaerentibus veritati: propterea ille ait: Nisi credideritis, non permanebitis. Ille vero: Nisi credideritis, non intelligetis. Et ex ambiguo linguae praecedentis plerumque interpres fallitur, cui non bene nota sententia est, et eam significationem transfert, quae a sensu scriptoris penitus aliena est.*

verschmäht es Jahve nicht, sich den Gott dieses sich selbst verstockenden Davidssohnes zu nennen. Vielleicht daß die heilige Liebe, die in diesem אֱלֹהֶיךָ pulsiert, sein Herz rührt; vielleicht daß er sich auf die Bundesverheißungen und Bundespflichten besinnt, die dieses אלהיך ihm ins Gedächtnis ruft. Von diesem seinem Gott soll er ein אוֹת verlangen. אוֹת (v. אָוָה bezeichnen) ist eine Sache, Begebenheit oder Handlung, welche dazu dienen soll, die göttliche Gewißheit einer anderen zu verbürgen; dies geschieht teils durch gegenwärtig vollzogene sinnfällige Wunder (Ex. 4, 8 f.) oder fixierte Symbole des Künftigen (8, 18. 20, 3), teils durch geweissagte Begebenheiten, die, mögen sie an sich wunderbar oder natürlich sein, menschlicherweise nicht vorauszusehen sind und deshalb, wenn sie eintreffen, entweder rückwärts die göttliche Ursächlichkeit (Ex. 3, 12) oder vorwärts die göttliche Gewißheit (37, 30. Jer. 44, 29 f.) anderer gewährleisten. Das hier zu Verbürgende ist das was der Proph. soeben mit großer Bestimmtheit geweissagt hat: die Erhaltung Juda's mit seinem Königtume und die Erfolglosigkeit des frevlen Unternehmens der beiden verbündeten Reiche. Soll dies dem Ahaz in einer seinen Unglauben brechenden Weise verbürgt werden, so kann es nur durch ein den Naturlauf durchbrechendes אוֹת geschehen. Wie Hizkia, als ihm Jesaia Genesung und eine noch 15jährige Lebensdauer verkündigt, ein אוֹת verlangt und der Proph. ihm ein solches giebt c. 38, so kommt Jesaia hier dem Ahaz mit dem Erbieten eines solchen entgegen und zwar indem er ihm Himmel, Erde und Hades als Bereich des Wunders zur Wahl stellt. הַעְמֵק (הַעֲמֵק) und הַגְבֵּהַּ sind entw. *inf. abs.* oder *imper.*, und שְׁאָלָה ist dem Anschein nach *imper.*: שְׁאַל mit dem *He* der Aufforderung, welches hier statt שַׁאֲלָה wie auch sonst bei Distinctivaccenten Dan. 9, 19 und sogar außer aller Pausa 32, 11 (s. dort) שְׁאֵלָה lautet; keinesfalls braucht man שְׁאָלָה mit Ton auf *ult.* im Sinne von שְׁאֵלָה zu lesen (Hupf.). Also: *in profundum descende* (oder *descendendo*) *precare*. Aber שְׁאָלָה kann auch pausale Nebenform für שְׁאֵלָה sein, welche an sich statthaft ist (vgl. יָחְפָּץ stets *in p.* für יַחְפֹּץ u. a. Beispiele Gen. 43, 14. 49, 3. 27)[1] und hier zu Gunsten der Consonanz mit לְמַעְלָה beliebt zu sein scheint (Ew. § 93, 3). Wir geben gegen das Trg. mit A. S. Th. Hier. (βάθυνον εἰς ᾅδην) dieser letzteren Möglichkeit den Vorzug: sie entspricht dem Gegensatze (vgl. Iob 11, 8) und läge, wenn man die Worte unpunktiert vor sich hätte, am nächsten. Sonach lautet die Aufforderung: steig tief hinab (in deinem Begehren) zum Hades oder steig hoch hinauf zur Höhe empor, wahrscheinlicher aber, da die straffere Satzfügung gefälliger ist und הגבה als Imper. vom Inf. wohl durch die Form הַגְבֵּהַּ vgl. הַרְקַח Ez. 24, 10 unterschieden sein würde, mit gerundiver Auffassung des העמק und הגבה (Ew. § 280ᵃ): tief hinabgehend zum Hades oder (אוֹ v. אָוָה wie *vel* v. *velle*) hoch hinaufgehend zur Höhe empor. Dieses Erbieten des Proph. zu jederlei ober- oder unterweltlichem Wunder muß jeden An-

1) Uebergang des *o* in *ā* (*â*) erzeugt auch die Infinitivform לְהִשָּׁחֲךָ 1 S. 15, 1. לְהַרְגֵּךְ (nach Norzi) 1 S. 24, 11. עֲמָדֶךָ Ob. v. 11. Ueber entsprechende Imperativformen s. zu 38, 14.

hänger der modernen Weltanschauung verblüffen. Der Proph., sagt Hitzig, treibt hier ein gefährlich Spiel, und wäre Ahaz darauf eingegangen, so würde Jahve ihn wohl im Stiche gelassen haben. Und Meier bemerkt: An sich schon kann es einem Jesaia nicht in den Sinn kommen, ein Wunder thun zu wollen. Und de Lagarde: Wenn er es gethan hätte, wäre er ein Schwärmer gewesen, den das Ausbleiben einer solchen אות lügengestraft, oder eine künstliche Anlieferung derselben zum Betrüger gemacht haben würde. Diese alle können die Wundermacht des Proph. nicht anerkennen, weil sie überhaupt kein Wunder glauben, Ahaz dagegen kennt die Wundermacht des Proph. wohl, mag aber durch kein Wunder gezwungen werden, seinen eigenen Plänen zu entsagen und an Jahve zu glauben v. 12: *Ahaz aber antwortete: ich mag nicht fordern und mag nicht versuchen Jahve.* Wie fromm das klingt, und doch culminiert seine Selbstverstockung in diesen frommklingenden Worten! Heuchlerisch, um sich in seiner assyrischen Politik nicht stören zu lassen, birgt er sich unter der Maske von Dt. 6, 16 und ist so unsinnig, das Eingehen auf das, wozu Jahve selbst sich erbietet, eine Gottversuchung zu nennen. Er zieht das Verhängnis c. 6 recht geflissentlich auf sich nieder, nicht bloß auf sich aber, sondern auf ganz Juda. Denn unter Ahaz' Nachfolger wird auf demselben Walkerfelde 36, 2 die Heeresmacht Assurs stehen und die Uebergabe Jerusalems fordern. In dieser Stunde, wo Jesaia vor Ahaz steht, entscheidet sich das Geschick des jüdischen Volks auf mehr als zwei Jahrtausende. Der Proph. könnte nun schweigen, aber kraft des Befehls c. 6 muß er reden, wenn gleich sein Wort ein Geruch des Todes zum Tode v. 13: *Er sprach: Höret doch, Haus Davids! Ists euch zu wenig, müde zu machen Menschen, daß ihr müde machet auch meinen Gott?* Er sprach. Wer sprach? Der Sprechende ist nach v. 10 Jahve, und doch giebt sich was folgt als Wort des Propheten. Auch hier ist wieder von der Voraussetzung ausgegangen, daß des Proph. Wort Gottes Wort, und daß der Proph. selbst da wo er sich und Gott unterscheidet Gottes Organ ist. Die Anrede ist an בֵּית דָּוִד gerichtet d. i. an Ahaz mit Einschluß aller Mitglieder des Hofes. אֲנָשִׁים ist Plur. der Kategorie, mit welchem der Proph. sich selbst meint. Daß die vom Hause Davids seinem treueifrigen menschlichen Mühen so gar keine Folgen geben, wollte der Proph. wohl noch tragen, aber daran haben sie nicht genug (vgl. zum Ausdruck *minus quam vos* = *quam ut vobis sufficiat* Num. 16, 9. Iob 15, 11), sie ermüden auch die Langmut seines Gottes, indem sie ihn alle Mittel ihrer Zurechtbringung erfolglos erschöpfen lassen.[1] Glauben wollen sie nicht, ohne zu sehen, und wenn ihnen Zeichen zu sehen gegeben werden sollen, damit sie glauben, so wollen sie auch nicht sehen. So wird ihnen denn Jahve ein Zeichen geben wider ihren Willen nach eigner Wahl v. 14—15: *Darum wird der Allherr, Er euch ein Zeichen geben: Siehe die Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn und nennt seinen Namen Immanuel. Butter und Honig wird er essen, wann er weiß das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu*

1) Viell. ist תלאו und אלהי eine beabsichtigte Enantiophonie, s. die Beispielsammlung in der Zeitschrift החלוץ Jahrg. 2 (1853) S. 94—99.

wählen. In der Form erinnert die Weissagung an Gen. 16, 11: „siehe du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären und seinen Namen Ismael nennen"; hier jedoch wird die künftig Gebärende nicht angeredet, obwohl Matthäus der Weiss. diese Fassung giebt;[1] denn קָרְאת ist nicht 2 *p.*, sondern 3 *p.* = קָרְאָה, Grundform *kara'at*, was sogar für קָרֹת ‚es ereignet sich' Dt. 31, 29 vorkommt, vgl. Gen. 33, 11. Lev. 25, 21. Ps. 118, 23.[2] Die Frage, ob zu übersetzen sei: Siehe d. J. ist schwanger oder: wird schwanger werden sollte man gar nicht aufwerfen; immer ist הנה mit folg. Part. (hier Participialadj., vgl. 2 S. 11, 5) vergegenwärtigend, die Gegenwart ist aber entweder eine wirkliche, wie Gen. 16, 11 und wohl auch Richt. 13, 5., oder eine ideale, wie hier anzunehmen ist, denn abgesehen von 48, 7 führt הִנֵּה bei Jes. immer Zukünftiges ein. Schon dieser Gebrauch des הנה bei Jes. ist gegen Ges. Kn. Friedmann (*De Jesaiae vaticiniis Achaso rege editis* 1875) S. Davidson u. a., welche הָעַלְמָה von der bereits schwangern jungen Frau des Proph. verstehen und wie Raven (s. zu 8, 3) und Reuß Immanuel und Maherschalal identificieren.[3] Aber es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß die Frau des Proph. gemeint sei. Denn wenn er diese meinte, so sieht man nicht ab, warum er nicht lieber הַנְּבִיאָה gesagt hätte. Auch Sinn und Gebrauch von עלמה sind gegen den Bezug des אות auf des Proph. eigene Häuslichkeit. Denn wie בְּתוּלָה (v. בָּתַל verw. בָּדַל absondern *sejungere*) das im Elternhause zurückgezogen lebende, der Ehe noch ferne jungfräuliche Mädchen bed. (assyr. daneben auch *batûlu* Jüngling), so עַלְמָה (v. עָלַם stark, saft- und kraftvoll, geschlechtsreif s., √ על غ schwellen) das der Ehe nahe, gereifte[4]; beide Namen kann die Verlobte oder eben Angetraute führen Jo. 1, 8. Spr. 30, 19 (s. dazu Hitz.); auch ist zuzugeben, daß sich mit עלמה nicht notwendig die Vorstellung unbefleckter Jungfräulichkeit (wie Gen. 24, 43 vgl. 16) verbindet, da es in Stellen wie Hohesl. 6, 8 sich dem Sinne nach kaum von dem arab. *surrîja*

---

1) Schon Hieronymus in seiner *ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi* bespricht diese Differenz in musterhafter Weise.

2) Die Punktation unterscheidet קָרְאת von קָרְאָת (wie Gen. 16, 11 punktiert sein sollte) du nennst (s. Abenezra's *Zachoth* 7[a] und Jekuthiël ha-Nakdan zu Gen. 16, 11); mit Unrecht hält Olsh. § 35[b] letztere Schreibung für eine Inkorrektheit.

3) Anders der Ausleger, auf den sich Hieronymus bezieht: *Quidam de nostris Judaizans Esaiam duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel. Et Emmanuel de prophetissa uxore ejus esse generatum in typum Domini salvatoris* cet.

4) Die von Vercellone in einem umfänglichen Vortrag (*Dissertazioni accademiche*, Rom 1864) verteidigte Behauptung des Hieronymus: *Hebraicum* עלמה *nunquam nisi de virgine scribitur, significat enim puellam virginem absconditam* ist unhaltbar. Das Stammwort ist nicht עלם verbergen, wonach Aq. Gen. 24, 43 ἀπόκρυφος übers. Besser Luther 1523: „Wohlan so wollen wir den Juden zu Dienst das Wort *Alma* nicht Jungfrau verdeutschen, sondern eine Magd, gleichwie im Deutschen Magd heißt ein solch Weibsbild das noch jung ist und mit Ehren den Kranz trägt, daß man spricht: Es ist noch eine Magd und keine Frau. So ist nun das gewißlich der Text Jesaiä aufs allereigentlichst verdeutscht: Siehe eine Magd geht schwanger." In der That ist die Uebers. ἡ νεᾶνις (A. S. Th.) genauer als ἡ παρθένος (LXX Syr.). In mittelalterlichen Predigten heißt Christus „der Sohn der Maid".

unterscheidet, und zuzugeben, daß sich von einem der ein noch jugendfrisches Weib hat sagen läßt, er habe eine עלמה zur Frau — aber daß in religiös ernstem und wohlerwogenem Stile ein schon in längerem Ehestande befindliches Weib, wie des Proph. Gattin, ohne weiteres הָעַלְמָה heißen könne, ist undenkbar.[1] Dagegen gestattet der Ausdruck die Annahme, daß der Proph. mit הָעַלְמָה eine der עֲלָמוֹת des königlichen Harems meine (Luzz.), und wenn wir bedenken, daß die Geburt des Kindes in der Anschauung des Proph. der nächsten Zukunft angehört, so könnte sich sein Blick auf jene *Abijja (Abî) bath-Zecharja* 2 K. 18, 2. 2 Chr. 29, 1 gerichtet haben, welche die Mutter des Königs Hizkia wurde, auf den, im Gegensatz zu der Lasterhaftigkeit des Vaters, die Tugenden der Mutter übergegangen zu sein scheinen. Aber die Bez. auf Hizkia und seine Mutter ist dadurch ausgeschlossen, daß er dem jungen König Ahaz schon vor seinem Regierungsantritt geboren war und also weder hier noch 9, 5 gemeint sein kann.[2] Jedenfalls aber, selbst wenn der Proph. an eine der עלמות des dermaligen Königshauses gedacht hätte, ist das geweissagte Kind der Messias, jener wundersame Erbe des davidischen Throns, dessen Geburt c. 9 frohlockend begrüßt wird. Es ist der Messias, welchen der Proph. hier als geboren werden sollenden, dann c. 9 als geborenen und c. 11 als regierenden schaut — eine dreistufige unzerreißbare Trias, ein Dreigestirn von Trostbildern, die drei Stadien beleuchtend, in welche sich dem Proph. die Zukunftsgeschichte seines Volkes auseinanderlegt. Oder ist etwa הָעַלְמָה gar nicht eine bestimmte oder nicht eine einzelne Person? Duhm behauptet, Weib und Sohn seien lediglich vorgestellte Größen und Reuß, daß mit der Jungfrau *la femme comme telle* gemeint sei; auch Kuenen meint, daß irgendwelches Weib der Gegenwart gemeint sei, und schon Henry Hammond (1653) legt sich dies so zurecht: die Weissagung hat in Jesu dem Christ eine über ihren nächsten Sinn hinausgehende Erfüllung gefunden, ihrem nächsten Sinne nach sind Schwangerschaft, Geburt, Altersreife nur der Zeitmessung dienende parabolische Thatsachen. Aber alles das hat die Anrede 8, 8 gegen sich, welche eine bestimmte hochbedeutsame Persönlichkeit fordert. Und auch daß das Haus Davids die עלמה und ihr Sohn ein zukünftiges neues Israel sei (Hofm. Ebr. Köhler Weir), ist unannehmbar, denn zwar ist im Gegens. zur Witwenschaft der Gemeinde Israel von einem Jugendalter עֲלוּמִים derselben die Rede 54, 4 vgl. Jer. 2, 2., aber die Gemeinde Israel wird nie schlechtweg הָעַלְמָה oder חֲבִתוּלָה genannt,

---

1) Die junge Neuvermählte kann בְּתוּלָה, bei Homer νύμφη (= *nubilis* und *nupta*), engl. *bride*, heißen, aber eine Ehefrau heißt auch bei Homer wenn sie jung ist nicht κούρη (νεῆνις), sondern καυριδίη ἄλοχος.

2) Nach 2 K. 16, 2 war Ahaz bei seinem Regierungsantritt 20 J. alt und Hizkia nach 2 K. 18, 2 bei seinem Regierungsantritt 25 J. alt. Da nach 1 K. 16, 2 Ahaz 16 J. regierte, so starb er in seinem 36. Lebensjahre und müßte also schon 11 J. alt Vater Hizkia's geworden sein. Nach LXX Pesch. 2 Chr. 28, 1 war er bei seinem Regierungsantritt 25 J. alt, starb also 41 J. alt, so daß Hizkia ihm in seinem 16 J. geboren worden wäre. Das wäre möglich. Man mag aber Hizkia's Regierungsantritt ansehen wie man wolle (s. die Tabellen S. 24 f.), immer ergiebt sich, daß Hizkia als sein Vater zur Regierung kam bereits geboren war (vgl. Driver, *Isaiah* p. 40).

und der Text lautet durchaus individuell, nicht auf eine zwiefache *persona moralis*. Der Proph. würde בַּת־צִיּוֹן gesagt haben; עַלְמָה in dieser Art von Personifikation ist unerhört, und das Haus Davids, wie es jetzt dem Proph. gegenüber dasteht, einer solchen Benennung auch gar nicht wert. So bleibt also nichts übrig, als anzunehmen daß der Proph. mit הָעַלְמָה eine einzelne und zwar dem Hause Davids angehörige Jungfrau meint, was der messianische Charakter der Weiss. fordert. Die gemeinte ist eben-dieselbe, welche Micha 5, 2 יוֹלֵדָה nennt. Es ist die Jungfrau, welche Gottes Geist dem Proph. vergegenwärtigt und die ihm, obgleich er sie nicht nennen kann, doch als zu Außerordentlichem erkorene vor der Seele steht (vgl. den Artikel in הַנַּעַר Num. 11, 27 u. dgl.). Wie erhaben ihm diese Mutter erscheint, sieht man daraus daß sie es ist, welche dem Sohne den Namen giebt, den N. עִמָּנוּאֵל (hier als Ein Wort zu schreiben[1]). Dieser Name lautet rein verheißend. Sehen wir aber auf das לָכֵן und dessen vorausgegangenen Anlaß, so kann das אוֹת keine bloße und keine reine Verheißung sein; wir erwarten 1) daß es eine außerordentliche Thatsache sei, die der Proph. ankündigt und 2) eine Thatsache mit drohender Vorderseite. Eine Demütigung des Hauses Davids liegt nun zwar schon darin, daß der Gott, von dem es nichts wissen mag, dennoch seine Zukunft gestaltet, wie das nachdrückliche הוּא besagt: Er (αὐτός) auf eignen Antrieb und aus eigener Wahl. Aber auch diese Gestaltung der Zukunft muß so drohend sein für das ungläubige Haus Davids, als sie verheißend für die Gläubigen Israels ist. Und das Drohende des אוֹת kann nicht ausschließlich in v. 15 zu suchen sein, da sowohl durch לָכֵן als durch חִנָּה der Schwerpunkt des אוֹת in v. 14 verlegt wird; auch zeigt die äußerlich verbindungslose Beifügung von v. 15., daß was v. 14 sagt die Hauptsache ist, nicht umgekehrt. In v. 14 aber kann ein drohendes Element des אוֹת nur darin liegen, daß es nicht Ahaz und nicht ein Sohn des Ahaz oder überhaupt des dermaligen sich selbst verstockenden Hauses Davids ist, durch welchen Gott sein Volk errettet, sondern daß eine namenlose Jungfrau von niedriger Rangstufe, welche Gott erkoren hat und im Spiegel seines Ratschlusses seinem Proph. zeigt, den göttlichen Retter seines Volkes in den bevorstehenden Drangsalen gebären wird, womit sich andeutet daß der welcher Juda's Fortbestand verbürgt nicht kommt, ohne daß das gegenwärtige schlechte Haus Davids, welches Juda an den Rand des Untergangs bringt, bis auf den Stumpf (11, 1) beseitigt ist. Es fragt sich nun aber weiter, worin das Außerordentliche der angekündigten Thatsache besteht. Es besteht darin daß laut 9, 5 Immanuel selbst ein פֶּלֶא ist — er ist Gott in leibhaftiger Selbstdarstellung. Ist aber der Messias עִמָּנוּאֵל in dem Sinne, daß er, wie der Proph. 9, 5 vgl. 10, 21 ausdrücklich sagt, selbst אֵל ist, so muß auch seine Geburt eine wunderbare sein; der Proph. sagt zwar nicht, daß die עַלְמָה, die noch kein Mann erkannt hat, ihn ohne daß dies geschieht gebären werde, so daß er nicht sowohl aus dem Hause Davids heraus, als in dasselbe, eine Gabe des Himmels, hineingeboren wird; aber ein das ἐρευνᾶν 1 P. 1, 10—12

1) s. darüber den Traktat *Sofrim* IV *Halacha* 8 und dazu S. 67 f. der Ausgabe von Joel Müller (1878).

mächtig anregendes und auf erfüllungsgeschichtliche Lösung wartendes Rätsel war und blieb im A. T. dieses חִידָה. So ist das אוֹת einerseits ein das Haus Davids drohend anglotzendes, andererseits ein für den Proph. und alle Gläubigen trostreiches Mysterium, so rätselhaft lautend, damit die sich selbst Verstockenden es nicht verstehen und damit die Gläubigen um so mehr es zu verstehen gelüste. Es ist die Folge der Selbstverstockung des Ahaz, daß das אוֹת sich seinem Verständnis entzieht, wie die Verkündigung des Himmelreichs nach Mt. 13, 10—17 sich den Jüngern zu gut, der verstockten Masse aber zur Strafe in den Schleier der Parabel hüllte. In v. 15 wird dann das drohende Element von v. 14 alleinherrschend. Dem wäre nicht so, wenn Dickmilch und Honig hier als die gewöhnliche Speise des zartesten Kindesalters gemeint wären (Ges. Hgst. u. a.). Aber die v. 16—17 folgende Begründung belehrt uns eines andern. Dickmilch und Honig, die Nahrung der Wüste, werden die einzigen Lebensmittel sein, welche das Land bieten wird in der Zeit, in welche die reifende Jugend Immanuels hineinfällt; חֶמְאָה (v. خَمْأ dick, dicht s.) ist Butter mit Einschluß des Rahms (beides arab. سَمْن), wie גְּבִינָה den Käse mit Einschluß des Quarks bed. Das Obj. von יֵדַע ist v. 15 und 16 durch *inf. absoluti* ausgedrückt, vgl. die gewöhnlichere Ausdrucksweise 8, 4. Das ל in לְדַעְתּוֹ ist das der Zeit (Spurrell zu Gen. 3, 8), es ist in etwas vagerer Weise als עַד wie in לַבֹּקֶר Am. 4, 7; לַבֹּקֶר Dt. 16, 4 (wo alle drei Parallelen Ex. 12, 10. 23, 18. Num. 9, 12 עַד haben); לְפֶרֶשׁ Lev. 24, 12 Bez. des *terminus ad quem*, wie es auch in örtlichem Sinne Ps. 59, 14 mit עַל und עַד wechselt. Die Unfähigkeit, zwischen schlecht und gut zu unterscheiden, ist dem Kindesalter Dt. 1, 39 u. ö. und dem zu kindischem Wesen zurückfallenden Greisenalter 2 S. 19, 36 eigen; der Anfang der Unterscheidungsfähigkeit ist s. v. a. Eintritt in die sogen. *anni discretionis*, in das reifere Alter bewußter freier Selbstbestimmung, der Begriff der Redensart ist nicht rein ethisch, so daß schon deshalb das לְ sich nicht als das des Zweckes fassen läßt. Zur Zeit wo Immanuel diesem Alter entgegenreift wird aller Segen des Landes darauf zusammengeschmolzen sein, daß es, aus einem Lande voll üppiger Getreidefluren und Weingärten zu einer großen bewaldeten Weidetrift geworden, nur Milch und Honig, nichts weiter als das, darbieten wird. Dadurch daß אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ in der Thora auszeichnende Benennung Canaans ist, darf man sich hier nicht stören lassen. Verödung des Landes ist der Grund der Beschränkung Immanuels auf jene allereinfachsten, einförmigen und, verglichen mit dem Fett des Weizens und der Herzstärkung des Weines, dürftigen und faden Nahrungsmittel. So wird diese Beschränkung v. 16—17 begründet. Zwei nacheinander geschehende, ursächlich verknüpfte Ereignisse sind es, welche jene allgemeine Verödung herbeiführen: *Denn bevor der Knabe verstehen wird das Schlechte zu verschmähen und das Gute zu wählen, wird verödet sein das Land, vor dessen beiden Königen dir grauet. Bringen wird Jahve über dich und über dein Volk und über dein Vaterhaus Tage, wie sie nicht gekommen sind seit dem Tage da Ephraim sich losriß von Juda — den König Assurs.* Erst

wird das Land der beiden Könige, Syrien und Israel, verwüstet durch die von Ahaz herbeigerufenen Assyrier: Tiglathpileser eroberte Damask und einen Teil des Reiches Israel und führte einen großen Teil der Bewohnerschaft beider Gebiete in die Gefangenschaft 2 K. 15, 29. 16, 9. Dann wird auch Juda von den Assyriern verwüstet zur Strafe dafür, daß es die Hilfe Jahve's verschmäht und ihr menschliche Hilfe vorgezogen hat. Unglückstage werden über Königshaus und Volk Juda's ergehen wie sie (אֲשֶׁר *quales* wie Ex. 10, 6) über beide nicht ergangen sind seit dem Unglückstage (לְמִיּוֹם mit vorausgeschicktem לְ, dem vagen Ausdruck zeitlicher Richtung wie Richt. 19, 30. 2 S. 7, 6., wofür sonst auch לְמִן־הַיּוֹם mit folg. Infin. Ex. 9, 18. 2 S. 19, 25) des Abfalls der zehn Stämme. Die Anrufung Assurs legte den Grund zum Untergange des Reiches Juda nicht minder als des Reiches Israel. Ahaz wurde dadurch des assyrischen Königs zinspflichtiger Vasall, und obwohl Hizkia durch die Wunderhilfe Jahve's von Assur wieder frei wurde, so war doch was dann Nebukadnezar that nur die Vollführung des vereitelten Unternehmens Sanheribs. Mit durchbohrender Gewalt steht אֵת מֶלֶךְ אַשּׁוּר am Ende der beiden Vv. Das אֵת steht häufig, wo zu einem unbestimmten Objekt das näher bestimmte hinzugefügt wird Gen. 6, 19. 26, 34. Cheyne meint, daß dieses Schlußwort את מלך אשור die Kraft des Ausspruchs schwäche und sich durch Ueberdeutlichkeit als Interpolation verrate. Er beseitigt es wie Kn. u. a. als Glossem. Aber mag במלך אשור 20^a Glossem sein, hier erscheint es mir wie die Pfeilspitze der v. 16. 17. Gerade der König, zu dem Ahaz in seinem Grauen sich geflüchtet, wird Juda an den Rand des Untergangs bringen. Auch die ganz verbindungslose Folge von v. 17 auf v. 16 ist effektvoll. Die Hoffnung, welche v. 16 dem Ahaz macht, verwandelt sich plötzlich in bittere Täuschung. Angesichts solcher Katastrophen weissagt Jesaia die Geburt Immanuels. Daß er zur Zeit, wenn er wohl versteht was gut und schlecht sei, nur Dickmilch und Honig essen wird, hat seinen Grund in der seiner reiferen Jugend, wo er andere Speisen wählen würde, wenn er sie vorfände, vorausgehenden Verödung des alten Gesamtgebietes des davidischen Reiches. Danach fällt die Geburt Immanuels in der Anschauung des Proph. in die Zeit zwischen jetzt und den assyrischen Drangsalen, und seine erste Kindheit läuft den assyrischen Drangsalen parallel; jedenfalls dauern zur Zeit seiner reiferen Jugend noch ihre Folgen. Das ist aus der Weissagung nicht wegzubringen; auch Bredenkamp, welcher לדעתו als Zweckbestimmung faßt („damit er wisse, was Ahaz nicht gewußt hat: das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen") vermag es nicht, dadurch, wie er beabsichtigt, die Geburt Immanuels aus der Verflechtung mit dem syrisch-ephraimitischen Krieg zu befreien. Wie trotz dieser Verflechtung dennoch die Wahrheit der Prophetie besteht, werden wir später sehen. Was jetzt v. 18—25 folgt, ist nur die weitere Ausführung von v. 17. Die verheißende Seite des את bleibt im Hintergrunde. Ahaz gegenüber muß die Verheißung verstummen. Um so beredter wird von v. 18 an die Gerichtsdrohung: *Und es geschieht an jenem Tage: herbeizischen wird Jahve die Fliege die am Ende der Nilarme Aegyptens und die Biene die im Lande Assurs, und sie kommen*

und lagern sich allesamt in den Thälern der Abhänge und in den Spalten der Felsen und in allen Dorngehegen und in allen Angern. Daß Jahve ferne Völker herbeizischen wird, sagte der Proph. schon 5, 26; jetzt kann er sie mit Namen nennen. Bienen und Fliegenschwärme sind auch ein homerisches Bild von Völkerschwärmen Il. 2, 87: ἠΰτε ἔθνεα εἰλὶ μελισσάων ἀδινάων und ebend. 469: ἠΰτε μυιάων ἀδινάων ἔθνεα πολλά. Hier sind die Bilder zugleich emblematisch. Das ägyptische Volk, das ungemein zahlreiche, wird mit der schwärmenden Fliege (זְבוּב נְטַשׁ v. נטשׁ sich viel und unstet hin und herbewegen) und das assyrische Volk, das kriegerische und eroberungssüchtige, mit der stechenden schwer abzuwehrenden (Dt. 1, 44. Ps. 118, 12) Biene (דְּבוֹרָה v. דבר נגע hinter einander her s., einander folgen, treiben, schwärmen) verglichen; die Embleme entsprechen auch der Natur beider Länder, die Fliege dem schlammigen und deshalb insektenreichen Aegypten (s. 18, 1)[1] und die Biene dem gebirgigeren waldigeren Assyrien, unter dessen Haupterwerbszweige noch jetzt die Bienenzucht gehört. יְאֹר *pl.* יְאֹרִים ist Name des Nils und seiner Arme; das Wort ist ägyptisch *(jaro,* mit Art. *phiaro,* Plur. *jarôu),* aber auch semitisch (Friedr. Delitzsch, *Hebr. Language* p. 25). Das Ende der Nilarme Aegyptens ist, von paläst. Standpunkt aus, der äußerste Winkel des Landes. Die Heeresmacht Aegyptens zieht aus dessen ganzem Umfange aus, trifft im h. Lande mit der assyrischen zusammen, und beide lassen da sich nieder (וְנָחוּ nach masoretischem Zeugnis *Milra* wie ונצו 19, 1. ונסו Lev. 26, 36 u. dgl. mehr) und bedecken es dergestalt, daß נַחֲלֵי הַבְּתוּלֹת Thalgründe steil abstürzender Höhen (vgl. zu 5, 6) und נְקִיקֵי חַסְלְעִים Spalten der Felsen, alle נְעָצוּצִים Stechdornhecken und נַהֲלֹלִים Weidgänge (v. נָחַל nach dem Assyr. sinnverwandt mit חָנִיחַ, חֲנִיחִין lagern machen, zur Ruhe bringen) von ihren Schwärmen überdeckt sind. Daß gerade solche Orte genannt sind, welche den Fliegen und Bienen gemächliches Obdach und reiche Nahrung gewähren, ist naturtreue Ausmalung des Bildes. Sehen wir auf die Erfüllungsgeschichte, so entspricht sie auch hier nicht dem Wortlaute der Weiss.; denn zu einem Zusammenstoß der assyrischen und ägyptischen Großmacht ist es unter Hizkia nicht gekommen, erst unter Josia zu einem Zusammenstoß der chaldäischen und ägyptischen in der für Juda's Geschick entscheidenden verhängnisvollen Schlacht, welche Pharao Necho bei Karkemisch dem Nebukadnezar lieferte. Daß der Geist der Weiss. auf dieses verhängnisvolle Ereignis deutet, zeigt v. 20, wo von Aeg. nun keine Rede weiter ist, weil es der ostasiatischen Weltmacht erlegen: *An jenem Tage wird scheren der Allherr durch ein Schermesser, das dingbare am Ufergelände des Stroms, durch den König Assurs, das Haupt und das Haar der Beine, und auch*

---

1) Ueber den Reichtum Aegyptens an Mücken, Schnaken, Bremsen und bes. auch Fliegen *(muscariae),* darunter eine Art kleiner Fliegen (ناموس benannt vom Summen DMZ XII, 701. 702 Anm. 3), welche eine große Plage der Menschen im ganzen Nilgebiete sind, s. Hartmann, Naturgeschichtlich-medicinische Skizze der Nilländer (1865) S. 204 f. Ein hieroglyphisches Zeichen für Unterägypten ist die Wespe, s. Ebers, Aegypten und die Bb. Mose's 1, 73 f.

den Bart wird es wegnehmen. Kn. nimmt den Haarwuchs als Bild des Pflanzenwuchses des Landes, aber die Flora als Behaarung des Bodens ist eine nur durch נָזִיר als Namen des ungepflegten sich selbst überlassenen Weinstocks (Lev. 25, 5) annäherungsweise belegbare biblische Vorstellung.[1] Das Volk Juda's ist ähnlich wie 1, 6 als ein ausgezogener nackter Mensch gedacht, dem nicht allein das Kopf- und Schamhaar (הָרַגְלַיִם euphem. von dem Orte wo die beiden Beine sich trennen), sondern, was das Allerschimpflichste, auch das Barthaar, also alles Haar, welches Zeichen der Manneskraft, Mannbarkeit und Manneswürde, weggeschoren wird. Dazu bedient sich der Allwaltende eines Schermessers, welches näher als *conductitia in litoribus* (s. zu בְּעֵבֶר 1 S. 14, 4) *Euphratis* (נָהָר hier statt הַנָּהָר) und noch näher als der König Assurs bez. wird, obwohl dieses במלך אשור ein verdeutlichender Zusatz sein mag, der nicht dem urspr. Texte angehört.[2] הַשְּׂכִירָה könnte als Genit. neutrisch *conductitii* oder abstrakt *conductionis* bed., wie es von der Accentuation gefaßt zu werden scheint; wir fassen es aber lieber adjektivisch: mit einem Schermesser, nämlich dem in den Gegenden zu beiden Seiten des Euphrats zur Miete stehenden, dem Könige Assurs. חַצֵּר ist Num. 6, 5 *masc.*, aber kann ebensowohl wie תַּזּוּר Hos. 7, 4 und wie immer die mit demselben Nominalpräfix *ta* gebildeten תֵּבֵל und תְּהוֹם *fem.* sein, und daß es hier so gedacht ist, zeigt תִּסְפֶּה. Das V. סָפָה hat hier seine eig. Bed. abschaben *radere* (vgl. סָפַג *abstergere*, woher σπόγγος. σφόγγος Schwamm), die sich auch zu der Bed. des Zusammenscharrens, Einsammelns besondert. In השכירה liegt für Ahaz der bitterste Sarkasmus. Das feile Messer, welches er zur Rettung Juda's gedungen, das dingt der Herr, um Juda gänzlich und schimpflichst zu rasieren. So rasiert, ist Juda ein entvölkertes und wüstes Land, in welchem man sich nicht mehr von Getreide- und Weinbau, von Gewerbe und Handel, sondern ausschließlich von Viehzucht nährt v. 21—22: *Und es wird geschehen an jenem Tage, daß ein Mann sich ein Kühchen und ein Paar Schafe hält. Und es geschieht: ob der Menge des Milchgewinns wird er Rahm essen, denn Butter und Honig wird essen jeder Uebriggebliebene innerhalb des Landes.* Der frühere Wohlstand ist auf das geringste Hauswesen heruntergekommen. Es hält einer sorgfältig am Leben (חַיָּה wie sonst auch חַיָּה) ein milchendes Kühchen (nur eine Fährse, denn das ausgewachsene stärkste

1) Im Arabischen (Persischen, Türkischen) kommt Vergleichung des Haupthaars mit langen Blättern (DMZ VII, 373), mit Weinlaub (de Sacy, *Chrestom.* III, 54) oder Palmgezweig (Amrulkais, *Muall.* v. 33) öfter vor. Im Klassischen sind Bilder wie κόμη, φόβη, *coma (caesaries)* von Wald und Baum allgewöhnlich. Auch in der Mischna *Peah* II, 3 heißt das aneinanderschlagende Gezweig zweier Bäume geradezu שְׂעַר כותש.

2) Auch העבר bed. die Ufergegend (als Ort des עָבַר Uebersetzens) und κατ' ἐξ. die des Euphrat, das ganze vom Ostufer des Euphrat nach dem Tigris hin und vom Westufer nach der arab. Wüste *(berrîjet el-ʿarab)* hin sich erstreckende Gelände, wov. nach dem türk. Kâmûs und *Lex. geographicum* 2, 232 f. ʿ*Ibri* oder ʿ*Ibrâni* Name des aus dem vom Euphrat nach dem Tigris hin gehenden Uferlande gekommenen jüd. Volkes.

schönste Vieh ist dem Feinde anheimgefallen) und zwei Stück Kleinvieh; שְׁתֵּי, nicht שְׁנֵי, weil zwei weibliche milchgebende Schafe oder Ziegen gemeint sind. Das ist auch vollauf genug: der Menschen im Lande sind nur noch wenige, und da alles Land Weidetrift ist, so geben die wenigen Tiere Milch in Fülle, denn „die Kuh — sagt ein landwirtschaftliches Sprichwort — melkt man durchs Maul". Brot und Wein sind unerschwinglich. Wer dem assyrischen Schermesser entgangen ist, der ißt Dickmilch und Honig, dieses und nur dieses beides, ohne Wechsel, bis zum Ekel. Denn die Berge, sonst voll von Reben und Feldern, sind von Dorngestrüpp überwuchert. Dreimal wiederholt der Proph. dies in v. 23—25: *Und es wird geschehn an jenem Tage: werden wird jeder Ort woselbst tausend Weinstöcke um tausend Silberlinge stehen werden — zu Dornen und Disteln wird er werden. Mit Pfeilen und mit Bogen wird man hingehn, denn Dornen und Disteln wird werden das ganze Land. Und alle die Berge, die mit der Hacke behackt zu werden pflegen, dort wirst du nicht hingehn aus Furcht vor Dornen und Disteln, und es wird ein Tummelplatz von Rindern und ein Tretplatz von Schafen.* Die אֶלֶף כֶּסֶף d. i. 1000 Sekel Silber erinnern an Hohesl. 8, 11, aber dort ist das der Geldwert des jährlichen Ertrags, hier sind die 1000 Sekel der Geldwert von 1000 Weinstöcken, die Bez. einer bes. wertvollen Weinbergsabteilung. Noch jetzt berechnet man im Libanon und in Syrien den Wert eines Weinbergs nach dem Werte der einzelnen Weinstöcke, gewöhnlich den Weinstock zu 1 Piaster = ungef 20 Pf., wie in Deutschland einen Johannisberger Weinstock zu 1 Dukaten. Jedes Stück Land, wo so kostbare Reben stehen, wird dem Dorngenist zur Beute werden. Man kommt dort hin (תָּבוֹא שָׁמָּה mit Tonrückgang bei folg. Milel[1]) mit Pfeil und Bogen, weil das ganze Land Dornen und Disteln (s. zu 5, 6[a]) geworden sein wird und also wilde Tiere darin hausen. Und du — so redet der Proph. den Landmann an — kommst nicht zu alle den Bergen, welche dermalen sorgfältigst bearbeitet werden[2], du kommst nicht hin, um sie wieder urbar zu machen, aus Furcht (יִרְאַת accusativisch = מִיִּרְאַת) vor Dornen und Disteln d. i. weil das dichte Gestrüpp von Ueberwindung einer solchen Brache dich zurückschreckt. Anders Hier. Vitr. Ew. u. a.: *timor veprium non veniet illuc*, aber לֹא־תָבוֹא שָׁמָּה lautet persönlich; wenn יראת Subj. wäre würde תָּבוֹאָם gesagt sein. So läßt man denn den Ochsen dort freien Lauf und läßt was da wächst von Schafen und Ziegen zertreten. Die Beschreibung ist absichtlich recht tautologisch und pleonastisch, schwerfällig und schleppend. Sie soll den Eindruck einer öden Heide, eines langweiligen Einerlei machen. Daher die vielen חָיָה und יִחְיֶה. In v. 23—25 läßt sich überall das zukunftgeschichtlich Gemeinte auch futurisch übers., das Impf. יִהְיֶה־שָּׁם 23[a] besagt den Bestand bei Hereinbruch der Verwüstung („wo wenn diese hereinbricht so und so viel Weinstöcke stehen werden"); nur יצדרון 25[a] hat nicht

1) In Codd. wird zu יבוא ausdrücklich bemerkt: ב׳ בטעם לעיל יהושע בן נון d. h. zweimal als *Milel* vorkommend, hier und Dt. 1, 38.

2) Vgl. die Reminiscenz in der Mischna *Peah* II § 2.

Futur- sondern Praesensbed.: nicht *sarrientur,* noch weniger *sarriebantur,* sondern *sarriuntur* als Ausdruck des Pflegens in der Gegenwart. Das unbestimmte Subj. von וְהָיָה 25^{b} ist alles ringsum.

So weit geht die Rede Jesaia's an den König Ahaz. Er sagt nicht ausdrücklich, wann Immanuel geboren werden wird, nur was, ehe er in das reifere Knabenalter eintritt, geschehn sein wird, nämlich erstens die Verödung Israels und Syriens und dann die Verödung Juda's selber durch die Assyrier. Wenn er aber den Immanuel Dickmilch und Honig essen läßt, wie alle die assyrischen Drangsale im h. Lande Ueberlebenden, so schaut und denkt er offenbar die Kindheit Immanuels mit der Zeit der assyrischen Drangsale zusammen. In solcher perspektivischer Zusammenschau weit auseinander liegender Begebnisse besteht der (nach Chr. A. Crusius' Benennung) komplexe Charakter der Prophetie.[1] Der Grund dieses ihres komplexen Charakters ist die dem proph. Fernblick anhaftende menschliche Schranke, welche der Geist Gottes bestehn läßt und sich dienstbar macht. Haftet man am Buchstaben der Weissagung, so kann man wegen ihres komplexen Charakters ihre Wahrheit bemäkeln; sieht man aber auf die Substanz ihres Inhalts, so findet sichs, daß ihre Wahrheit dadurch nicht aufgehoben wird. Denn was der Proph. zusammenschaut, gehört auch, obwohl nicht zeitlich, doch wesentlich zusammen. Wenn Jesaia hier in c. 7—12 Assur als das Weltreich schlechthin ansieht (vgl. 2 K. 23, 29. Ezr. 6, 22), so ist das insofern wahr, als die vier Weltreiche vom babylonischen bis zum römischen wirklich nur die Entfaltung des in Assur gesetzten Anfangs sind. Und wenn er hier in c. 7 den Sohn der Jungfrau in den assyrischen Drangsalen heranwachsend denkt, so ist auch das insofern wahr, als Jesus wirklich in einer Zeit geboren ist, in welcher das h. Land, seiner früheren Segensfülle beraubt, unter der Botmäßigkeit des Weltreichs sich befand, in einem Zustande, der auf Ahaz' Unglauben als letzte Ursache zurückging. Zudem führt derjenige, der in der Fülle der Zeit Fleisch geworden ist, in Wahrheit ein ideales Leben in der alttest. Geschichte. Daß Haus und Volk Davids in den assyrischen Drangsalen nicht untergingen, ist wirklich, wie c. 8 voraussetzt, seiner obwohl noch nicht leibhaftigen, doch wirksamen Gegenwart zuzuschreiben. So löst sich der Widerspruch der Weiss. mit der Erfüllungsgeschichte. Wir brauchen nicht die Auskunft Bengels, Scheggs, Schmieders u. a., daß das אות in einem nächstkünftigen Ereignis bestehe, welches typisch auf die Geburt des rechten Immanuel deute; nicht die Auskunft Hofmanns, welcher die Worte des Proph. als emblematische Weissagung der Entstehung eines neuen Israels faßt, welches in einer kümmerlichen, vom Unverstande des jetzigen Israels verschuldeten Zeit zu geistlichem Verstande kommen werde; eher ließe sich mit Vitringa Haneberg Reusch Vilmar u. a. annehmen, daß der Proph. die Lebensstadien des fernzukünftigen Messias zu Zeitmaßen nächstkünftiger Ereignisse mache — er thut dies wirklich, aber ohne indem er weissagt die

1) Ed. König, Offenbarungsbegriff des A. T. II (1882) S. 388 f. meint den Sachverhalt richtiger so formulieren zu sollen: „Gott läßt das durch die Prophetie Geweissagte sich in der Wirklichkeit in verschiedene Stadien zerlegen".

Geburt Immanuels für ein fernzukünftiges Ereignis zu halten, er kombiniert den Erschauten mit den bevorstehenden Drangsalen; Fernsicht und Kurzsicht sind in seiner Weissagung ineinander, sie ist göttlich in menschlicher Schranke.

Zwei Wahrzeichen des Nächstkünftigen c, VIII, 1—4.

Mitten in den noch dauernden syrisch-ephraimitischen Kriegsläuften ergeht an Jesaia Gottes Weisung zu einem eigentümlichen prophetischen Akte v. 1—2: *Da sprach Jahve zu mir: Nimm dir eine große Tafel und schreibe darauf mit gemeinleserlichen Zügen: In Bälde Tropäen, Beut' eilt. Und ich will mir hinzuziehn verlässige Zeugen: Urijja den Priester und Zecharjahu den Sohn Jeberechjahu's.* Die Tafel (vgl. 3, 23., wo dasselbe Wort einen Metallspiegel bedeutet), viell. eine geglättete Holztafel, soll groß sein, um monumentalen Eindruck zu machen und die Schrift darauf חֶרֶט אֱנוֹשׁ Leutegriffel d. i. Schrift nach gemeinüblicher landläufiger Schreibweise, aus kunstlosen leichtleserlichen Zügen bestehend (vgl. Apok. 13, 18. 21, 17). Das zu Schreibende wird mit לְ der Widmung wie Ez. 37, 16 oder allgemeiner: des Betreffs wie z. B. Jer. 23, 9 eingeführt. Da es aber kein Personname ist, den das ל einführt, sondern eine Sache, so wird לְמַהֵר mit Luzz. nach Gen. 15, 12. Jos. 2, 5. Hab. 1, 17 (s. dort) für *fut. instans* zu halten sein: *acceleratura sunt spolia,* der Beschleunigung gewärtig sind Spolien. Die meisten Ausleger verwirren den Sachverhalt dadurch, daß sie diese Worte gleich als Personnamen fassen (Ew. § 288^c), was sie zunächst noch nicht sind, sondern erst später werden. Zunächst sind sie eine orakulöse Ankündigung von Nächstkünftigem: Tropäen, Beute sind nächstbevorstehend — aber wer der Besiegte? Jahve und sein Proph., obgleich nicht eingeweiht in Ahaz' Politik, wissen es. Absichtlich aber hüllt sich ihr Wissen in Rätselschleier. Denn die Inschrift soll dem Volke nichts vorhersagen. Sie soll nur ein Mittel sein, um öffentlich zu beurkunden, daß der Gang der Begebenheiten ein von Jahve vorhergewußter und vorgezeichneter ist. Wenn demnächst dasjenige eintrifft, was die Tafelinschrift besagt, so soll man wissen, daß es die Erfüllung dieser und also ein von Gott vorherbestimmtes Ereignis ist. Darum nimmt sich Jahve Zeugen. Man braucht weder וְאָעִידָה (Kn. u. a.) zu lesen: und ich ließ zeugen, noch וְהָעִידָה (LXX. Trg. Syr. Hitz.): und laß zeugen. Es verhält sich so wie mit dem אָרִיק statt הָרֵק Ez. 5, 3. Jahve sagt was er thun will, und der Proph. weiß ohne daß es ihm gesagt zu werden braucht, daß es werkzeuglich durch ihn geschehen soll. Uria ist ohne Zweifel derselbe, welcher sich später des Ahaz heidnischen Gelüsten zu Diensten stellte 2 K. 16, 10 ff. Zecharja b. Jeberechjahu (Berechja), gleichen Namens mit dem nachexilischen Propheten, ist viell. der 2 Chr. 29, 13 genannte Asaphit. Die zwei sind verlässige Zeugen als hochansehnliche Personen, deren Zeugnis beim Volke gilt. Wenn demnächst die Zeitgeschichte selbst das Rätsel jener Inschrift löst, sollen die zwei dem Volke sagen, wie lange vorher der Proph. als solcher das hingeschrieben. Mittler-

weile geschah etwas, wodurch an die Stelle der toten Tafel eine beredtere lebendige trat v. 3—4: *Und ich nahte der Prophetin, und sie empfing und gebar einen Sohn, da sprach Jahve zu mir: Nenne seinen Namen Baldigst-Tropäen-Beut' eilt, denn ehe der Knabe verstehen wird zu rufen Vater mein und Mutter mein, wird man hertragen das Vermögen von Damask und die Tropäen Samariens vor dem Könige Assurs.* Wie ganz anders lautet v. 3 als 7, 14! Die נביאה ist nicht die עלמה dort, denn ist der Sohn der Jungfrau der Messias, so wird er in das Haus Davids und nicht in das Propheten-Haus hineingeboren. Uebrigens hat der Prophet von seiner jungen Frau schon einen Sohn, sie war nicht mehr עלמה.[1] Zu seinem Sohne Schearjaschub, in dessen Namen das dem Proph. bei seiner Berufung c. 6 geoffenbarte Gesetz der Geschichte Israels formuliert ist, kommt jetzt ein anderer Sohn, dem die Tafelinschrift (mit Weglassung des לְ) zum Namen gegeben wird, und der also die bevorstehende Züchtigung Syriens und des Zehnstämmereichs versinnbildet. Ehe dieser Knabe den Vater- und Mutternamen lallen lernt, wird man hertragen (יִשָּׂא nicht 3. *imperf. Ni.*, welche יִנָּשֵׂא lautet, sondern *Kal* mit dem latenten unbestimmten Subj. הַנּוֹשֵׂא Ges. § 137, 3) die Schätze Damasks und die Tropäen (d. i. dem flüchtigen oder ermordeten Feinde abgenommenen Spolien) Samariens vor dem Könige Assurs, dieser wird also das Gebiet der beiden Hauptstädte als Sieger verlassen. Tiglathpileser eroberte zwar nur Damask und nicht Samarien, aber er entriß dem Könige Samariens Pekach das Land jenseit des Jordans und auch einen Teil des diesseitigen Landes; die Tropäen, die er von da nach Assyrien heimbrachte, waren nicht minder שְׁלַל שֹׁמְרוֹן, als wenn er (wie später Salmanassar-Sargon) Samarien erobert hätte. Die Geburt Maherschalals erfolgte, da keine Nötigung vorliegt, וַאֶקְרַב im Sinne eines Plusquamperf. zu fassen, ungef. $^3/_4$ J. später als die Ausstellung der Tafel, und die von der Geburt des Knaben bis zur Züchtigung der verbündeten Reiche bestimmte Frist beträgt ungef. 1 Jahr. Da nun der syrisch-ephraimitische Krieg nicht später als im 1. J. des Ahaz anhob und die Züchtigung durch Tiglathpileser noch bei Lebzeiten der Verbündeten erfolgte, Pekach aber bald darauf ermordet ward (2 K. 15, 30), so verflossen vom Beginn des Krieges bis zur Züchtigung der Verbündeten höchstens 3 J., und die Ausstellung der Tafel kann sonach nicht viel später fallen, als der Auftritt mit Ahaz. Eine reine Trostweissagung war die zum Namen des Kindes gemachte Tafelinschrift nicht, da der Proph. kurz vorher geweissagt hatte, daß dasselbe Assur wie die beiden Bundesländer, so auch Juda veröden werde. Sie war nur ein Thatbeweis der die Geschichte der Zukunft gestaltenden allwissenden Allmacht Jahve's. Der Proph. hat ja den traurigen Beruf zu verstocken. Darum ist sein Reden und Thun gegenüber dem Könige und Volke so rätselhaft. Jahve weiß die Folgen voraus, welche die Anrufung der Hilfe Assurs für Syrien und

1) J. J. Raven (Cambridge) in seinem *Essai on Isaiah* VII—IX, 7 bemerkt zu 8, 3: *Now, to accomplish the sign that was given to Ahaz, the prophet takes to wife the young woman spoken of* — diese und andere gewaltsame Hilfsannahmen, wie daß Ahaz den Maherschalal adoptiert haben möge, richten sich selbst.

Israel haben wird. Dieses Wissen deponiert er mit Zuziehung von Zeugen. Erfüllt sichs, so ists zugleich geschehen um die Freude des Königs und Volkes an der selbstgeschaffenen Rettung.

Aber Jesaia befindet sich nicht bloß innerhalb des weiteren Kreises eines gerichtsreifen unverbesserlichen Volkes. Er steht nicht allein, sondern umgeben von einer kleinen Schar gläubiger Jünger, die des Trostes bedürfen und des Trostes wert sind. Diesen gehört die verheißende Rückseite der Weiss. vom Immanuel. Maherschalal kann sie nicht trösten. Denn sie wissen, daß, wenn Assur mit Damask und Samarien fertig ist, die Drangsal für Juda nicht vorbei ist, sondern erst recht angeht. In der dann anhebenden furchtbaren Gerichtszeit der Weltmacht der Hort der Gläubigen zu sein ist die Bestimmung der Weissagung vom Immanuel, und ihren Trostinhalt für die Gläubigen hervorzukehren und zu entfalten ist die Abzweckung der nun folgenden Reden.

Die esoterischen Reden VIII, 5—XII.

A. Immanuels-Trost in den kommenden Finsternissen VIII, 5—IX, 6.

Die überschriftliche Einführung: *Und Jahve fuhr fort weiter zu mir zu reden folgendermaßen* erstreckt sich auf alle bis c. 12 folgenden Redestücke. Sie laufen alle auf Tröstung hinaus. Tröstung aber setzt Trostbedürftigkeit voraus. Deshalb muß der Proph. auch hier gerichtdrohend beginnen v. 6—7: *Darum daß dieses Volk verachtet die Wasser Siloaḥs die stillegehenden und mit Ergötzen sich hält zu Reṣîn und dem Sohne Remaljahu's — deshalb siehe! bringt der Allherr über sie herauf die Wasser des Stromes, die mächtigen und die großen, den König Assurs und alle seine Heeresmacht, und er steigt empor über all seine Fließbetten und geht über all seine Gestade.* Der Siloah hat den Namen שִׁלֹחַ oder nach wohlbezeugter LA שִׁלֹּחַ — die aufgelöste Form, wie צִינֹק, קִיטֹר, wechselt mit der geschärften, wie מִלּוֹא, צִנּוֹר, כִּיּוֹר, und die volle Schreibung mit der defektiven, wie שִׁחֹר, שִׁיחוֹר — *ab emittendo* entw. in infinitivischem Sinne als Hervorschießung oder in konkret (n. d. F. גִּבּוֹר) gefärbtem participialem Sinne als *emissus* (ἀπεσταλμένος Joh. 9, 7), Hervorgesprudelter; vgl. talm. בית השלחין künstlich zu berieselndes Land (*opp.* בית הבעל vom Regen befruchtetes).[1] „Wasser Siloah" sind die der jetzt sogen. Marienquelle entströmenden, welche von da mittelst eines in den Felsen eingesprengten Kanals der westlichen Stadt zugeführt wurden und außerdem zur Bewässerung der Gartenanlagen am Ausgang des Tyropöon und des Kidron-

1) Seit Athias ist die Schreibung הַשִּׁלֹחַ (ohne Dagesch) eingedrungen. Aber alle Ausgaben von Soncin und Complut. bis Ven. 1521 (wie auch Nissel, Lombroso, Hutter) haben הַשִּׁלֹּחַ; auch Cod. Babyl. schreibt so mit Dagesch (obschon eine spätere Hand dieses wegradiert hat), und das Targum hat dafür שִׁלּוֹחָא. Zwar führt Kimchi unter der Form פִּיעוֹל irrig auch שִׁילוֹחַ an, aber kein einziger Text bietet diese doppelte *plena scriptio* mit ל *raphatum.*

thales dienten (s. Mühlau, Art. Siloah bei Riehm). Der Kanal war wenig geneigt, der Fall also mäßig und die Quelle übrigens intermittierend — diese stille gehenden Wasser[1] sind ein Bild des unscheinbaren und nicht immer, zumal für sinnliches Auge, zu Tage tretenden Waltens des Gottes, welchen Israel und das Königshaus, an das er seine Verheißung geknüpft hat, sein eigen nennen kann. Das schöne Bild lag um so näher, da die Siloah-Leitung den Ophel von NO nach SW durchschneidet und das Siloah-Wasser also gewissermaßen dem Zion entströmt; Zion und Tempelberg aber sind eins, weshalb Hier. den *fons Siloe* mit gleichem Rechte bald *ad radices montis Sion* bald *in radicibus montis Moria* fließen läßt. Der Vorwurf der Verschmähung der Siloahwasser trifft sowohl Juda als Ephraim, nicht allein dieses (Nägelsb.): jenes weil es auf Assur vertraut und die minder handgreifliche, aber sichrere Hilfe verschmäht, welche das Haus Davids, wenn es gläubig wäre, vom Gotte der Verheißung zu gewärtigen hätte; dieses weil es das Haus Davids zu stürzen sich mit Aram verbündet hat, und doch ist das Haus Davids, obwohl herabgekommen und entstellt, der gottgewählte Quellort des in geheimem stillem Gange sich verwirklichenden Heiles. Der zweite Vorwurf trifft Ephraim insbes. אֶת ist Präp.: und (weil) Ergötzen (stattfindet) mit (s. über die Verbindungsform vor folg. Präp. Ges. § 116, 1) d. i. in und an der Gemeinschaft mit Rezîn und Pekach, שׂוּשׂ אֶת wie רָצָה עִם. Der Nominalsatz ist dem Verbalsatze וְשָׂשׂ der gegensätzlichen Konsonanz des משׂושׂ mit מאס halber vorgezogen. Kn. u. a. beziehen den Vorwurf auf mißvergnügte, dem Unternehmen der beiden Verbündeten insgeheim günstige Judäer. Aber wenngleich es solche unter der Mißregierung des Ahaz (worauf Luzz. das חֲלָאוֹת אֲנָשִׁים bez.) gegeben haben mag, so spricht doch 7, 2 vom Volke Juda ohne Ausnahme, und חֲמָם חַזָּה, welches bei Jes. meistens (z. B. 29, 13) auf Juda, zuweilen aber auch auf das Gesamtvolk mit bes. Bezug auf Ephraim geht (9, 15 vgl. 9, 7 f.), wird demnach in Anschluß an 8, 4 Ephraim mit begreifen, was sich auch durch v. 8 bestätigt und wofür sich 9, 7 ff. anführen läßt, wo sich auch Sünde und Strafe auf Ephraim und Juda verteilen. Eine Aushilfe, welche die nächstliegende Beziehung des חזה חמם auf Juda zuläßt, wäre willkommen. Eine solche bietet Köhler, Gesch. II, 1 S. 2, indem er 6^a auf Juda bez. und 6^b erklärt: „und weil bei Rezîn und dem Sohne Remalja's lauter Jubel herrscht über das bisherige Gelingen ihrer Pläne", aber את nach ומשוש macht doch den Eindruck, das Obj. des Ergötzens zu bezeichnen. Viell. ist mit Mei. Bredenk. מָסוֹס zu lesen, wonach auch Reuß: *et perd courage au sujet de Reṣîn* übers.; מָסוֹס Hinschmelzen (10, 18) vor Furcht steht viell. prägnant für fürchten

---

1) Es lehrte Rabban Simon b. Gamaliel — lesen wir *Erachin* 10^b —: Der Siloah strömte Wasser aus nur in der Stärke eines *as* (ארסי) d. h. so daß die Mündung des Quells nur den Umfang eines *as* hatte. Da befahl der König, daß man ihn (den Siloah) erweitere, damit er mehr Wasser gebe, er gab aber im Gegenteil weniger, so daß man ihn wieder kleiner machte; da strömte er wie zuvor, um so zu bestätigen was Jer. 9, 23 gesagt ist: „es rühme sich nicht der Weise seiner Weisheit und rühme sich nicht der Starke seiner Stärke".

und ist vermöge einer kühnen Construction πρὸς τὸ σημαινόμενον (wie שׂרשׂ 65, 18) mit dem Acc. des Objekts verbunden; das Hinschmelzen würde dem Zittern wie Espenlaub 7, 2 entsprechen. Wie aber der überlieferte Text lautet muß man was v. 7. 8 droht auf Ephraim und Juda verteilen. Das Bild der Invasion Assurs ist wie Jer. 47, 2 von den periodischen Ueberschwemmungen des Euphrat hergenommen. Die Ueberflutung der assyrischen Heeresmacht (כָּבוֹד hier von wuchtiger massenhafter Menge) trifft zunächst Ephraim in dessen Gebiete diese alles überwogt; אֲפִיק ist das wasserhaltige Rinnsal und גְּדֵרָה der Uferdamm; גְּדוֹת ist verkürzt aus גְּדֵרוֹת. Die Strafdrohung wird mit וְלָכֵן eingeführt, ן ist wie arab. ش das der Folge Ew. § 348[b]. Die Worte אֶת־מֶלֶךְ אַשּׁוּר gelten uns als Selbstdeutung des Proph. wie 7, 17. Erst dann, aber dann gewiß und unaufhaltsam geht diese Ueberflutung auf Juda über v. 8: *Und dringt in Juda vor, überwoget und strömt weiter, bis zum Halse reicht er, und die Ausspannungen seiner Schwingen füllen so breit es ist dein Land, Immanuel!* Ephraim wird von dem Strome ganz unter Wasser gesetzt, es geht gänzlich unter. In Juda aber erreicht der vorwärts dringende (חָלַף) und sich fortwälzende Strom (עָבַר weiterhin oder darüberhin fahren Hab. 1, 11) zwar die gefährlichste Höhe, aber findet sich ein Retter, so ist doch noch die Möglichkeit der Rettung vorhanden. Ein solcher Retter ist Immanuel. Ihm klagts der Proph., daß das Land, welches sein Land ist, nicht bloß das Land seiner Geburt (Gen. 12, 1. Jon. 1, 8), sondern seiner Herrschaft (vgl. 9, 6), von der Weltmacht beinahe verschlungen wird: es sind geworden zur Erfüllung des Landes in seiner ganzen Breite (vgl. zu וְהָיָה Ges. § 147[a]) die Ausbreitungen (מְשׂוֹת *n. hofal.*, vgl. ähnliche Nominalformen v. 23. 14, 6. 29, 3 u. bes. Ps. 66, 11[1]) der Flügel des Stromes d. h. der von der Hauptströmung als dem Rumpfe zu beiden Seiten sich ergießenden und gleich breiten Fittigen das Land bedeckenden Wassermassen. Das Bild von Flügeln des Stromes ist dadurch herbeigeführt, daß der Strom die Heeresmacht Assurs abbildet: die Stromesflügel sind die אַנְפֵּי Heeresflügel Assurs. Aber auch an sich liegt es nahe, den dahineilenden Strom mit einem dahinschießenden Vogel zu vergleichen; Ἀετός ist ein alter Name des Nils.[2] *Immanuël* ist hier, mag es masoretisch als Ein Wort oder als zwei zu schreiben sein, jedenfalls wie 7, 14 Eigenname, *nomen proprium*, wie Hier. bem., *non interpretatum*. Bredenk. macht aus der Anrede Immanuels Anrede des Volkes Juda und faßt עִמָּנוּ אֵל als Losung: Mit uns ist Gott. Aber diese alttest. Anrufung des Namens des künftigen Christus (Act. 9, 14. 1 Cor. 1, 2) lassen wir uns nicht so leicht

---

1) נטה sich ausbreiten, vom Flusse, entspricht dem arab. *maddu, jamuddu*, welches auch von dem über seine Ufer und die Umgebung sich erstreckenden und sie überschwemmenden Wasser gesagt wird.

2) A. v. G. im Lit. CBl. 1869 Nr. 5 vermutet, daß auch Αἴγυπτος als urspr. Name des Stroms s. v. a. αἰγυπιός sei, weil der gewaltige vielarmige Strom auf die ersten Hellenen den Eindruck eines Raubvogels mit mächtigen Schwingen machte. Ποταμός ist kaum von πέτ-ομαι, sondern eher von πι—Π[E]Τ—ω herzuleiten und also gleichbed. mit יַרְדֵּן, s. A. Kolbe in der Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen XX, 927.

entreißen. Der hilfeflehende Aufblick bleibt nicht unerwidert. Die Klage des drohenden Untergangs verwandelt sich sofort in Jubel heiligen Trotzes v. 9—10: *Erbost euch, Völker, und zerscheitert und vernehmt's, alle Fernen der Erde! Rüstet euch und zerscheitert, rüstet euch und zerscheitert! Ratschlaget Ratschluß, und er wird zunichte, sprechet Spruch, und er wird nicht wirklich, denn mit uns ist Gott.* Die zweiten *imper.* v. 9 sind futurisch gemeinte, in v. 10 mit Imperf. wechselnde drohende Machtsprüche: erbost euch immerhin (רֹעוּ mit betonter *penult.* und also nicht *Pu.* von רָעַע *consociari*, wonach das Trg. übers., sondern *Kal* von רָעַע *malum esse*), rüstet immerzu, ihr geht doch in Trümmer (חֹתּוּ v. חָתַת verw. פָּתַת *confringi, consternari*). Der Proph. faßt alle wider Gottes Volk anstürmenden Völker zusammen, spricht ihnen die Sentenz der Vernichtung und fordert alle fernen Länder auf, sich dieses Endgeschick des Weltreichs gesagt sein zu lassen. Am Lande Immanuels muß das Weltreich scheitern, denn mit uns — lautet mit Hinweisung auf Ihn die Losung der Gläubigen — mit uns ist Gott. Es folgt nun ein Begründungssatz v. 11, der auf den ersten Blick auf ein anderes Thema abzuspringen scheint, aber er steht mit den Triumphworten v. 9 f. in engstem Zus. Immanuel ist der Hort der Gläubigen in der bevorstehenden assyrischen Gerichtszeit, Er und in ihm Gott, nicht irgend welche menschliche Stütze. So schließt sich v. 11—12 an: *Denn so hat gesprochen Jahve zu mir, mit Gotteshand mich bewältigend und mir einschärfend, nicht auf dem Wege dieses Volks zu gehen, indem er sagte: Nicht heißt Verschwörung alles was dieses Volk Verschwörung heißt, und sein Gefürchtetes fürchtet nicht und achtet nicht schrecklich.* חַיָּד die Hand ist die absolute Hand, welche, wenn sie auf einem Menschen zu liegen kommt, alles sein Wahrnehmen, Empfinden und Denken überwältigt, חֻזְקַת חַיָּד (näml. עָלַי Ez. 3, 14) also der Zustand, in welchem Gottes Hand besonders stark sich am Proph. erweist, der Zustand einer bes. eindringlichen und eindrücklichen Gotteswirkung. Luth. wie der Syr. falsch: *als fasset er mich bey der Hand;* חֻזְקַת geht auf das *Kal invalescere*, nicht auf das *Hi. apprehendere* zurück. Diese Umstandsangabe, nicht das Hauptverbum אָמַר setzt sich in וְיִסְּרֵנִי fort; denn dieses ist nicht 3 *p. prf. Pi.*, welche יִסְּרַנִי Ps. 118, 18 lauten müßte (הוֹרַתְּנִי Jos. 2, 18 ist Anrede eines Weibes mit *ê* statt *î*), auch braucht man nicht so zu korrigieren, vielmehr schließt sich diese 3 *p. imperf. Kal* (ohne Suffix יִסַּר Hos. 10, 10, wogegen *impf. Pi.* יְיַסֵּר) eng an בחזקת היד an nach Analogie des üblichen Uebergangs des participialen und infinitivischen Ausdrucks ins Finitum. In übergewaltiger Einwirkung und erzieherisch warnend vor dem Gehen auf dem Wege dieses Volkes sprach Jahve zum Proph. wie folgt. Die Warnung lautet, daß der Proph. und die auf seiner Seite stehen nicht קֶשֶׁר nennen sollen was die Volksmasse קֶשֶׁר nennt (vgl. den Schrei Athalja's קשר קשר 2 Chr. 23, 13); die Verbindung Rezîns und Pekachs scheint nicht gemeint sein zu können, denn sie war ja wirklich eine Verschwörung, eine Ligue wider Haus und Volk Davids. Noch weniger kann die Warnung sagen wollen, daß die Gläubigen, indem sie sehen wie der ungläubige Ahaz das Volk in Unglück

bringt, sich nicht in Verschwörung wider die Person des Königs einlassen sollen (Hofm. Dr.); sie werden ja nicht gewarnt קשר zu machen, sondern da wo das Volk קשר sagt in das Volksgeschrei einzustimmen. So hat also viell. Roorda Recht, wenn er erkl.: *sermo hic est de conjuratione, quae dicebatur prophetae et discipulorum ejus.* Es ging Jesaia, wie dem Amos Am. 7, 10 und Jeremia; die Proph., wenn sie gegen die Anrufung auswärtiger Hilfe eiferten, wurden als im Dienste des Feindes stehend und als zum Sturze des Reiches verschworen behandelt. Dieser Begriffsverwirrung sollen die Redlichen sich nicht teilhaft machen. Aber diese Erkl. Roorda's wird dadurch unmöglich, daß die Warnung als an den Proph. selbst gerichtet eingeführt wird, und wenn sie auch vorzugsweise den um ihn gescharten Jüngern gilt, doch ihn selbst nicht ausschließen darf. Keine Lösung des Rätsels gewährt die Verwandlung des קשר in קֹדֶשׁ (Secker, Grätz, Cheyne), denn daß Jesaia mit den Seinigen gewarnt werde, die Religion des Volkes zu der seinigen zu machen, ist doch ein diesem Zus. fremder Gedanke, der auch nicht so ausgedrückt ist, daß die Warnung sich nach v. 19 verstehen ließe. So werden wir also auf die seit Hier. übliche Erkl.: *noli duorum regum timere conjurationem* zurückgeworfen. Der Proph. und die Seinigen sollen das Unternehmen Rezins und Pekachs nicht Verschwörung heißen und überhaupt nicht mit kannengießerischer Feigheit (Nägelsb.) in die weltliche Beurteilungs- und Sprechweise des Volkes, welches die Dinge außer Gott ansieht, nicht in das Zetergeschrei (2 K. 11, 14) des Pöbels, welcher die höhere Hand in dem allen verkennt (Knabenb.), einstimmen — sie sollen מוֹרָאוֹ das was für das Volk Gegenstand der Furcht ist (mit subj. Suff., welches 1 P. 3, 14 objektiv gewendet ist) nicht fürchten und nicht für schrecklich halten, als schrecklich fühlen (הֶעֱרִיץ wie 29, 23. Dt. 1, 29 und in der jüd. Tefilla נַעֲרִיצְךָ ‚wir schauern vor dir'). Der Gegenstand seiner Furcht ist ein anderer 13—15: *Jahve der Heerscharen, Ihn heiliget und Er sei eure Furcht und Er euer Schrecknis, so wird er zum Heiligtum werden, aber zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Aergernisses den beiden Häusern Israels, zur Schlinge und zum Fallstrick den Bewohnern Jerusalems. Und es werden straucheln unter ihnen viele, und werden fallen und zerschellen und verstrickt und gefangen.* Mit וְהָיָה beginnt der logische Nachsatz zu v. 13. Wenn ihr Jahve den Heiligen thatsächlich als solchen bekennet (הִקְדִּישׁ wie 29, 23., wofür nur einmal *Pi.* Dt. 32, 51), und wenn Er es ist, den ihr fürchtet und der euch Schrecken einflößt (מַעֲרִיץ vom Obj. des Schreckens, wie מוֹרָא vom Obj. der Furcht, also: das Schreckende in causativem Sinne), so wird er zu einem מִקְדָּשׁ werden. מִקְדָּשׁ kann zwar auch den geheiligten oder zu heiligenden Gegenstand bed., wie es hier Kn. nach Num. 18, 29 faßt (vgl. den Plur. Lev. 21, 23. Ez. 28, 18 *res sanctae*), aber das giebt, wenn man beim Wortbegriff bleibt, einen nichtssagenden Nachsatz. Gewöhnlich bed. מקדש die geheiligte Stätte, das Heiligtum, womit sich leicht die Vorstellung des Asyls verbindet, weil der Tempel auch bei den Israeliten als Asyl galt und auch meistens respektiert ward 1 K. 1, 50. 2, 28. 1 M. 10, 43 vgl. Ex. 21, 14. So erklären hier die meisten Ausll., so faßten es auch die

Punktatoren, welche die zwei Hälften von v. 14 als antithetisch durch *Athnach* gespalten haben; so ist מקדש auch wirklich zu fassen und Heiligtum (Driver: *sanctuary*), nicht, was zu eng, Freistatt zu übers. Der Tempel ist nicht allein eine Stätte des Schutzes, sondern auch der Gnade, des Segens, des Friedens. Wer den Herrn der Herren heiligt, den umfängt Er wie Tempelwände, birgt ihn in sich, während draußen Tod und Drangsal hausen, und tröstet, speiset, beseligt ihn in seiner Gemeinschaft. So meine ich noch immer ויהיה למקדש nach Stellen wie 4, 5 f. Ps. 27, 5. 31, 21. Spr. 18, 10 erklären zu müssen, denn der Folgesatz läßt doch Aussage dessen erwarten, was Jahve für diej. werden wird, die ihn heiligen. Anders Reuß, welcher מקדש im Sinne eines unnahbaren ἄδυτον (חרם) versteht, v. Baudissin (Studien II, 89) und ähnlich Bredenk. v. Orelli: „Heiligtum, indem er sich als den Verderbenden erweist, an welchem man nicht ungestraft sich vergreift"; Cheyne: *and he shall show himself as holy.* Aber das giebt zu der folg. Synonymenreihe einen ungleichartigen Begriff und im Verh. zu v. 13 einen nicht zu erwartenden Gedanken. Man erwartet die Aussage, daß er denen die ihn heiligen auch seinerseits zum Heiligtum werden wird. Der Gegensatz folgt: den beiden Häusern Israels dagegen d. i. der Masse des Gesamtvolkes beider Reiche, welche Jahve weder heiliget noch fürchtet, wird er zum Fels und Strick.[1] Die Synonymen sind absichtlich gehäuft (vgl. 28, 13), um den Eindruck mannigfaltigen, aber immer unentrinnbaren Todesgeschickes zu machen. Die drei ersten Vv. v. 15 beziehen sich auf אֶבֶן (Stein) und צוּר (Fels), die beiden letzten auf פַּח (Schlinge) und מוֹקֵשׁ (Sprenkel[2]). Alle die welche Jahve nicht die Ehre geben, die zerschellen an seinem Walten wie an einem Steine und fangen sich darin wie in einer Falle. Hienach könnte בָּם auf אבן und צור zurückgehen (an ihnen, wie Ges. Hitz. Cheyne erkl.), aber warum dann nicht בו an Ihm? Wir fassen בם mit Ew. Nägelsb. partitiv wie בּוֹ 10, 22. Was nun folgt v. 16: *Binde zu das Zeugnis, versiegele die Lehre in meinen Jüngern,* ist entw. eine Bitte des Proph. an Gott (Dr. u. a.), keinesfalls an Immanuel (Vitr.), oder ein Befehl Gottes an den Proph. Da Rede Gottes an den Proph. vorausgegangen und da Gott nicht ausdrücklich angeredet wird, so ist es eine solche Weisung, wie dergleichen auch Dan. 8, 26. 12, 4. 9. Apok. 22, 20 und anderwärts an die Seher fernzukünftiger Dinge ergehen. Die Erklärung Rosenm. Kn. u. a.: mit Zuziehung Gottgelahrter *(adhibitis viris piis et sapientibus)* ist sprachlich unmöglich. Da die Verwahrung einen Ort erfordert, so ist bei der nächstliegenden örtlichen Bed. des בְּ zu verbleiben. Man schnürt zus.

---

1) Von Judenchristen *(Nazaraei qui ita Christum recipiunt ut observationes legis veteris non admittant)* wurden, wie Hier. zu u. St. berichtet, die „zwei Häuser" auf die Schulen Schammaï's und Hillels bezogen.

2) Richtig bem. Malbim: „פח fängt, aber schädigt nicht: מוקש fängt und schädigt [z. B. durch Abschlagen der Beine oder als Nasenquetsche Iob 40, 24]; jenes ist die einfache Schlinge [wie die beim Krammetsvogelfang übliche Dohne oder Schneuße], dieses der Sprenkel [eine bogenförmig zusammengebogene elastische, leicht auseinanderschnellende Rute] und die mittelst des Sprenkels Am. 3, 5 fangende Schlinge."

(צָרַר, Imper. צוֹר statt der orthographischeren Schreibung צֹר, nicht *inf. abs.* welcher צָרֹר lauten würde) was nicht auseinanderfallen und so verloren gehen soll, man versiegelt (חָתַם) was geheim bleiben und nur geöffnet werden soll von dem der befugt ist. So soll der Proph. sein auf die Zukunft bezügliches Zeugnis und seine auf diese Zukunft zurüstende Unterweisung, diese תְּעוּדָה und תּוֹרָה, welche der große Haufe in seiner Verstocktheit nicht versteht und in seiner Selbstverstockung verschmäht, wohlgesichert und wohlverwahrt wie durch Band und Siegel in den Herzen derer deponieren, welche das proph. Wort glaubensgehorsam aufnehmen (לִמּוּד gleicher Form wie עִזּוּז gelehrig und gelahrt, beiden Hälften der Weissagungssammlung gemeinsam 50, 4. 54, 13). Denn es wäre ja aus mit Israel, wenn nicht eine Gemeinde von Gläubigen fortbestände, und es wäre aus mit dieser Gemeinde, wenn das Wort Gottes, welches ihr Lebensgrund ist, ihr aus dem Herzen entfiele. Es kündigt sich hier schon die große Idee an, welche der zweite Teil des B. Jesaia im größten Stile ausführt. Der Befehl v. 16 steht verbindungslos ohne וְאַתָּה wie ein neuer Redeanfang, und in v. 17 fährt der Proph. ohne וַאֲנִי von sich selbst redend fort — וְחִכִּיתִי ist Perf. der Folge: *So harre ich denn auf Jahve, den sein Antlitz verbergenden vor'm Hause Jakobs, und hoffe auf ihn.* Zwischen v. 17 und 16 ist eine Lücke fühlbar, die Vermutung, es sei etwas ausgefallen (Cheyne), liegt nahe. חִכָּה gewinnt von der Grundbed. des Festmachens aus die Bed. des Festrichtens, des Spannens des Geistes auf etwas Zukünftiges, so wie auch קָוָה فَوِىَ urspr. gespannt, fest, stark s. und קִוָּה also gespannte Erwartung, zuversichtliche Hoffnung bed. Mit der *î*-Form וְחִכִּיתִי wechselt die ältere *ê*-Form וְקִוֵּיתִי (Ges. § 75 Anm. 9). Jetzt hat eine Gerichtszeit begonnen, die noch lange andauern wird, aber das Wort Gottes verbürgt inmitten derselben Israels Bestand und jenseit derselben Israels Wiederverherrlichung. So hofft der Proph. denn auf die Gnade, die jetzt hinter dem Zorne sich verborgen hat. Seine Heimat ist die Zukunft. Der dient er ja auch mit seinem ganzen Hause v. 18: *Siehe ich und die Kinder, die mir Jahve gegeben hat zu Zeichen und Vorbildern in Israel von Jahve der Heerscharen der da wohnt auf dem Berge Ṣion.* Dem Herrn stellt er mit seinen Kindern sich dar, ihm giebt er sich mit diesen anheim. Es sind seine leiblichen Kinder gemeint, die geistlichen (seine Jünger, wie Hier. Calv. Vitr. Brd. erklären) schon deshalb nicht, weil es dann (nach Analogie von בני הנביאים und בְּנִי ‚mein Sohn' der Spruchreden) הבנים heißen würde. Sie sind ja Jahve's Gabe und zwar zu höherem Zwecke als dem alltäglichen Familienglücks. Sie dienen heilsgeschichtlichem Zwecke als Zeichen und Vorbilder. אוֹת ist ein Vor- und Wahrzeichen σημεῖον in Wort und That, welches (sei es an sich etwas Wunderbares oder Natürliches) auf Zukünftiges hindeutet und es verbürgt; מוֹפֵת (n. d. F. מוֹסֵר = מֹאסֵר und מֹאזֵן v. אָפַת oder auch n. d. F. מוֹעֵד, מוֹקֵשׁ v. יָפַת = אָפַת أَفَتَ = חָפַךְ أَفَكَ) ist ein Wunderwerk τέρας, welches auf eine übernatürliche Ursache zurückweist, oder Vorbild τύπος *(prodigium = porridigium)*, welches über sich auf Zukünftiges und Verborgenes hinausweist, eig. Umgedrehtes d. i. dem Ge-

wöhnlichen Entgegengesetztes, Paradoxes, Auffälliges, Hervorstechendes, arab. أَفْتٌ *res mira*, δεινόν τι. Zeichen und Rätselbilder des Künftigen sind seine Kinder und zwar von Jahve der Heere dem auf Zion wohnenden: er hat seinem Ratschlusse gemäß (worauf das עִם in מֵעִם hindeutet) diese Zeichen und Typen gestellt, er der das Künftige das sie darstellen so gewiß verwirklichen kann als er Jahve der Heere ist, und so gewiß verwirklichen wird als er den Zionsberg zur Stätte seiner irdischen Gnadengegenwart erkoren. Schearjaschub und Maherschalal sind zwar nicht minder Bilder künftigen Zorns als künftiger Gnade, aber der Name ihres Vaters יְשַׁעְיָהוּ besagt, daß das Heil Jahve's das Endziel ist. Jesaia und seine Kinder sind Figuren und Embleme der durch Gericht hindurch sich Bahn brechenden Erlösung. Der Hebräerbrief 2, 13 legt die Worte Jesaia's in den Mund Jesu, weil der Geist Jesu in Jesaia war, der Geist Jesu welcher in dieser durch Bande des Schattens verbundenen heiligen Familie auf die durch Bande des Wesens verbundene neutest. Gemeinde deutete. Jesaia und seine Kinder und sein Weib und die um diese Familie gescharten gläubigen Jünger — diese zusammen sind auf dem Grund und Boden der gegenwärtigen *massa perdita* Israels der Stock der Gemeinde der messianischen Zukunft. An diese *ecclesiola in ecclesia* ergeht v. 19 die Weisung des Proph.: *Und wenn sie zu euch sprechen werden: Befragt euch bei den Totenbeschwörern und bei den Wahrsagern den zirpenden und den flüsternden — „soll nicht ein Volk bei seinem Gotte sich befragen? für die Lebendigen bei den Toten!?“* Es ist unnötig, 19ᵃ für anakoluthisch zu halten (Cheyne): 19ᵇ ist der Nachsatz, indem sich leicht כֹּה תֹאמְרוּ לָהֶם ergänzt. Die Auffordernden sind Judäer des gegenwärtigen Schlages — denn aus 2, 6. 3, 2 f. wissen wir, daß alle Arten heidnischen Aberglaubens in Jerusalem eingedrungen und handwerksmäßig vertreten waren — die denen der Proph. die Antwort in den Mund legt sind seine Kinder und Jünger. Die Zeitlage war kritisch. Bei Zauberern holte man sich da Auskunft über die trübe Zukunft. אוֹב (v. אוּב bauchig, hohl s., dumpf tönen) bed. zunächst den Zaubergeist, dann den Inhaber eines solchen = בַּעַל אוֹב, bes. den Totenbeschwörer; יִדְּעֹנִי zunächst den Inhaber eines Wahrsagegeistes (πύθων oder πνεῦμα τοῦ πύθωνος), syr. *jåḏûaʿ* (nach der Intensivform פָּעוּל mit unveränderlichen Vocalen), dann auch den Wahrsagegeist selbst (Lev. 20, 27. Dt. 18, 11), welcher יִדָּעוֹן (wie δαίμων nach Plato = δαήμων) geheißen haben mag. Diese Leute, von LXX hier und anderwärts als ἐγγαστρόμυθοι d. i. Bauchredner (οἳ ἐκ τῆς κοιλίας φωνοῦσιν) bezeichnet, ahmten, wie Jesaia ironisch in die Aufforderung selbst einfließen läßt, das Gezirp nach, welches man den Schatten des Hades zuschrieb, deren Stimme wie ihr ganzes Wesen zu einem bloßen Schemen, nach Homer einem τρίζειν (*Il.* 23, 101. *Od.* 24, 5—9), nach der assyrischen Höllenfahrt der Istar zu einem vogelähnlichen Dasein geworden, vgl. den arab. Magier-Namen *zamâzimu* Flüsterer (Aruch s. v. מגוש).[1] Welch eine Unnatur, daß

1) Die Mischna *Sanhedrin* 65ᵃ definiert: „בעל אוב ist der Python (פיתום) d. i. Wahrsager (= πνεῦμα πύθωνος ἔχων), welcher von seiner Achselhöhle

Jahve's Volk nicht seinen Gott, sondern solche heidnisch-dämonische Betrüger und Betrogene fragend angeht (דָּרַשׁ אֶל fragend sich jemandem zuwenden 11, 10 syn. שָׁאַל בְּ 1 Sam. 28, 6)! Welche Verblendung, im Interesse Lebender die Toten zu befragen! Das Wort des Proph. ist der Wiederhall des göttlichen Verbotes Lev. 19, 31. חַמִּתִּים heißen hier nicht die Götzen Ps. 106, 28., sondern die Verstorbenen, wie Dt. 18, 11 vgl. 1 S. c. 28 beweist, und בְּעַד bed. weder hier noch anderwärts s. v. a. das substitutive תַּחַת: anstatt (Kn.), sondern wie Jer. 21, 2: für = zum Besten wie anderwärts für = von wegen Spr. 20, 17. Die Nekyiomantie (Nekromantie, mittelalterlich *Nigromantia*, woher Schwarzkunst), welche die Toten zu Lehrern der Lebenden macht, ist ein finstrer Trug. Solchem Abfall zu unglückseligem Aberglauben gegenüber lautet des Proph. und der Seinen Losungswort v. 20: *Zur Gotteslehre und zum Zeugnis! Oder werden nicht also sprechen die welche ohne Morgenrot sind?* Der Aufruf: zur Unterweisung und zum Zeugnis (denen Jahve's nämlich, deren Mittler sein Prophet ist v. 17) ist wie eine Parole in Kriegszeit geformt Richt. 7, 18. Bei dieser Formung hat das folg. אִם־לֹא die Präsumption conditionaler Bed. für sich: wer diese Parole nicht hat, der gilt als Jahve's Feind und wird das Geschick eines solchen erleiden. Dies ist allem Anschein nach der Sinn des Nachsatzes אֲשֶׁר אֵין־לוֹ שָׁחַר. So schon Luther: Werden sie das nicht sagen, so werden sie die Morgenröte nicht haben oder, wie er früher, noch enger an Hier. sich anschließend, übersetzte: so sollen sie das Morgenlicht nimmer überkommen, eig. so sind sie solche denen kein Morgenrot aufgeht. Aber faßt man אִם לֹא וגו׳ als Bedingungsvordersatz, so ist und bleibt אֲשֶׁר als den Nachsatz eröffnend stilistisch hart, mag man es relativ fassen: so sind sie ein Volk welchem etc. (vgl. etwa 2 S. 2, 4) oder als Wechselwort des affirmativen und recitativen כִּי, als welches es nicht sicher (vgl. 1 S. 15, 20) zu belegen ist. Dagegen bed. אִם לֹא auch ‚wahrlich' (Ps. 131, 2), wonach Luzz. und Cheyne und Driver erkl.: wahrlich so werden sie sprechen wenn (אשר) *quum* wie z. B. Dt. 11, 6) sich ihnen kein Morgenrot zeigt; aber jene Losung eignet sich nicht für das Volk, das zu spät sich eines Besseren besinnende, und jene beteuernde Bed. gewinnt אם לא doch erst mittelst Verschweigung eines Hauptsatzes (Ges. § 155, 2[f]), der hier abgeschmackt wäre. Es bed. aber auch *annon, numne,* und diese Bed. liegt hier um so näher, da eine Frage mit הֲלֹא vorhergegangen ist (vgl. 10, 9. 40, 28), wonach wir mit Kn. Reuß erkl.: oder werden nicht in dieses Wort einstimmen die welche ohne Morgenrot sind, dieses Volk dessen Gegenwart und Zukunft umnachtet ist und welches auf keinen Durchbruch des Lichts, der ihnen zugute käme, hoffen darf, sofern es sich nicht der Gotteslehre und Gottesbezeugung zuwendet, deren Träger sein Prophet ist?[1] Ein-

---

hervor spricht, ידעוני der mit seinem Munde Sprechende." Der בעל אוב, inwiefern er mit Totengebeinen hantiert, heißt im Talmud אוֹבָא טַמְיָא, z. B. die Zauberin von Endor *Schabbath* 125[b]. Zur Geschichte der etymologischen Erkl. des Wortes s. Böttcher *de inferis* § 205—217.

1) Sonderbarer Weise gelten v. 19. 20 in *Lev. Rabba* c. 15 als dem B. Jesaia einverleibte Worte des Beëri, Vaters des Proph. Hosea.

setzend in den Sing., in welchen der Plur. des Fragesatzes umgeschlagen ist (indem die einzelnen in Eine Masse zusammengeworfen werden), folgt nun die Schilderung des Volkes ohne Morgenrot v. 21—22: *Und werden drin einhergehen hartgedrückt und hungernd, und es geschieht: wenn der Hunger es ankommt, so ergrimmt es und flucht bei seinem König und bei seinem Gott, und wendet sich nach oben und blickt hin zur Erde, und siehe Not und Finsternis, Angstumnachtung und in Dunkelheit hinausgestoßen.* Cheyne stellt mit Siegfried die Verse um: v. 20. 22. 21. 23. Diestel Nägelsb. beginnen ohne Umstellung mit v. 21 den Nachsatz zu v. 20. Syntaktisch ist das möglich. Aber näher liegt es doch, daß mit וְעָבַר sich die Zeichnung der Morgenrotlosen weiter ausmalend fortsetzt: die welche ohne Morgenrot, und (welche) einhergehen werden . . Die Sing. schließen sich an לוֹ v. 19 an; בָּהּ bez. sich neutrisch auf das Land wie עָדֶיהָ Iob 6, 20 auf den Ort. Das Volk schweift — so weit wird es in den bevorstehenden assyr. Drangsalen kommen — im Lande umher נִקְשֶׁה von hartem Elend gedrückt und רָעֵב hungrig, denn alle Vorräte sind fort und Felder und Weinberge verwüstet. So oft ihm da der Hunger aufs neue empfindlich wird, so gerät es in Wut (וְהִתְקַצַּף mit ו des Nachsatzes und pausalem *a* bei *Rebia*) und flucht bei seinem König und Gott d. i. bei seinem Abgott. So ist nach 1 S. 17, 43. Zef. 1, 5 zu erkl., wenn man bei dem belegbaren Sprachgebrauche bleiben will, welcher kein dem lat. *execrari in aliquem* (Ges. Cheyne u. a. nach LXX Symm. Hier.) entsprechendes בְּ קִלֵּל aufweist, vielmehr das Obj. der Verfluchung überall accusativisch ausdrückt. Die Verbindung: König und Gott von einem und demselben ist wie Ps. 5, 3. 84, 4 (anders als 1 Chr. 29, 20): sie fluchen bei dem Götzen, der ihnen als König und Gott gilt[1], verfluchen mit diesem, wie sie meinen, allerwirksamsten Fluche ihre unglückselige Lage, ohne darin die gerechte Strafe ihres Abfalls zu erkennen und sich bußfertig unter die allgewaltige Hand Jahve's zu beugen. Darum hilft auch all dieses Reagieren ihres Ingrimms und ihrer Wut nichts — mögen sie sich nach oben wenden, um zu sehen, ob der schwarze Himmel sich nicht entwölke, oder zur Erde niederblicken, überall begegnet ihnen nur Not und Finsternis, nur, wie מָעוּק צוּקָה gewissermaßen summierend sagt, Angstumnachtung (מָעוּק Verbindungsform von עוּק v. עוּק *obtegere* Umhüllung, Verfinsterung). Das Gericht Gottes bekehrt sie nicht, sondern steigert nur ihre Bosheit, wie nach Ausgießung der fünften und siebenten Zornschale Apok. 16, 11. 21 die Menschen Lästerungen ausstoßen und nicht bußfertig ablassen von ihren Werken. Nachdem nun gesagt ist was das Volk erblickt, wenn es die Augen emporwendet oder niederschlägt, sagt der participiale Schlußsatz v. 22 *fin.*, wie es sich selbst erblickt: *in caliginem propulsum;* man braucht nicht הוּא zu ergänzen, sondern aus dem vorhergegangenen חִנָּה wiederholt sich leicht חִנָּהוּ oder חִנָּנוּ *en ipsum;* אֲפֵלָה *acc. loci* steht mit Emphase voraus, wie Jer. 23, 12 בָּאֲפֵלָה. Was nun folgt schlösse sich an, wenn ואפלה מנדח bedeuten

1) Menahem b. Seruk in seinem Lex. (geschrieben c. 950) unter אפן setzt die LA בְּמַלְכּוֹ voraus.

könnte *at caligo dispellitur* (genauer: *est aliquid quod dispellitur*). So Hitz. und schon Chr. A. Crusius. Aber das V. נדח, das *prt. Pu.*, der schrille Abbruch des nächtlichen Bildes, dessen Abschluß man erwartet — alles sträubt sich gegen diese Deutung. Und doch setzt das begründende כי welches nun folgt den Ged. daß es nicht immer so bleiben wird voraus. Da er unausgedrückt bleibt, so muß man ihn durch Rückblick auf אשר אין לו שחר zu gewinnen suchen. Der Proph. begründet die darin liegende Voraussetzung, daß ein Wiederaufgang des Lichts, obwohl nicht für dieses gegenwärtige Geschlecht, zu erwarten sei v. 23: *Denn nicht finster bleibts wo jetzt Bedrängnis ist: um die erste Zeit hat er in Schmach gebracht das Land Zebulun und das Land Naftali, und in der letzten bringt er zu Ehren die Straße am Meere, das Jenseitige des Jordans, den Kreis der Heiden.* Hat man etwa כי לא mit Abrav. und Luzzatto fragend (vgl. 2 K. 5, 26) zu fassen: denn ist nicht umnachtet . . .? Dieses mit Fragaccent zu sprechende לא ist Stil Hosea's, aber nicht Jesaia's. Oder hat man כי, indem man den Zwischensatz: es wird nicht so bleiben ergänzt, mit ‚sondern' oder ‚nein doch, *imo*' Ew. § 330[b] (Cheyne 1870: *nay*, jetzt *surely*) zu übers.? Die Ellipse wäre hart. Es ist nicht zwischen den Zeilen zu Lesendes, was mit כי begründet wird, sondern daß das ungläubige Volk Juda's einer Nacht ohne Morgen verfällt, wird daraus begründet, daß ein Morgen bevorsteht, dessen Licht aber nicht zuerst über dem Lande Juda, sondern über andern Gegenden des Landes aufgeht. Hart bleibt der Uebergang, wie man auch erkläre. Reuß bemerkt: *Transition brusque* (4, 2. 6, 13) *à la prédiction d'un changement heureux.* מוּעָקָה und מוּצָק können, weil v. עוּק und צוּק gebildet, nicht aus מֵיעָקָה und מֵיצָק (wie מוּצָקָה Gießrohr aus מֵיצָקָה) entstanden sein und sind also für *nn. hofal.* (wie מֻכָּה 8, 8) zu halten, welche das was (אֹ, תו) verdunkelt, beklemmt ist, dann aber auch dies daß (אֹתו) verdunkelt, beklemmt ist, also Thatsache oder Umstand der Verdunkelung und Beklemmung bez. und so in die Bed. von Verbalabstracten: Verdunkeltsein, Beklemmtsein übergehen: nicht ist d. h. verbleibt Zustand der Umnachtung dem Lande (לָהּ wie בָּהּ v. 21 auf אֶרֶץ bezüglich) welches sich jetzt im Zustande der Beengnis befindet, und zwar gerade die Gegenden, welche Gott früher tiefe Erniedrigungen erleiden ließ, wird er in Zukunft zu Ehren bringen (הֵקַל = הִכְבִּיד *opp.* הֵקַל wie 23, 9); der Tiefe der Schmach wird die Höhe der Verherrlichung entsprechen. Das N. עֵת ist, wie man auch construiere, als Masc. gebraucht, obgleich es, wie man auch es ableite, urspr. Femin. ist. Nicht darf man mit Kn. übers.: wie in früherer Zeit etc., so daß עֵת *acc. temp.* und כְּ = כַּאֲשֶׁר ist, denn so conjunctionell steht כְּ nirgends (s. zu Ps. 38, 15), in 61, 11. Iob 7, 2 sind die Verbalsätze nach כְּ elliptische Relativsätze. Falsch auch Rosenm. u. v. a.: *sicut tempus prius vilem reddidit cet.* Somit ist auch das וְ von וְהָאַחֲרוֹן nicht *Waw* der Folge statt כֵּן der Vergleichung Ew. § 360[a]. Sowohl הָרִאשׁוֹן בָּעֵת als האחרון ist adverbiale Zeitbestimmung. Absichtlich bez. der Proph. die Zeit der Schmach mit כְּ, weil diese ein Zeitraum ist, in welchem dasselbe Geschick immer und immer wieder sich ereignete; dagegen die Zeit der Verherrlichung mit *acc. temp.*, weil diese einmal eintritt, um wandellos fort-

zubestehen. Möglich allerdings auch, daß האחרון als Subj. gedacht ist, jedoch werden die Gegensätze dadurch inconcinn. Das Gebiet (אַרְצָה Localis mit erloschener Bed. wie Iob 34, 13. 37, 12 vgl. Ez. 21, 31) Naftali ist das spätere obere und das Gebiet Zebulun das spätere untere Galiläa. Im antithetischen Parallelglied wird was mit beiden Gebieten gemeint ist specialisiert: 1) הֶרֶךְ חַיָּם der Landstrich an der Westseite des יָם כִּנֶּרֶת (Raschi: לְמַטָּה שֶׁל טְבֶרְיָא); 2) עֵבֶר הַיַּרְדֵּן das Ostjordanland; 3) גְּלִיל הַגּוֹיִם der nördliche Grenzdistrikt Palästina's, nur ein Teil des später sogen. Γαλιλαία. Alle diese Landschaften waren durch ihre Nachbarschaft seit der Richterzeit der Zersetzung durch heidnische Einflüsse und der Unterjochung durch heidnische Feinde bloßgestellt. Die nördlichen diesseitigen Stämme nebst den jenseitigen litten in dem fast unaufhörlichen Kriege Israels mit den Syrern und dem späteren mit den Assyriern am meisten, und die Deportation ihrer Bewohner steigerte sich unter Phul-Tiglathpileser und Salmanassar nach und nach bis zu gänzlicher Entvölkerung (Caspari, Beitr. S. 116—118). Gerade diese Gegenden werden, wenn jene Morgenröte der Herrlichkeit anbricht, vor allen andern bedacht werden. Wie sich das in der christlichen Anfangszeit erfüllt hat, sagt Mt. 4, 13 ff. Auf Grund dieser jes. Weiss. und nicht, wie Renan in c. 13 seines Lebens Jesu sagt, einer „ziemlich schlechten Auslegung derselben" war die messianische Hoffnung des jüd. Volkes wirklich auf Galiläa gerichtet.[1] Die Nazarener freilich sollen nach Hier. zu u. St. V. 23[b] auf das *in terminos gentium et viam universi maris* durch die paulinische Predigt verbreitete Licht des Evangeliums bezogen haben. Noch in der Zeit der Kreuzzüge hieß *via maris* die am Mittelmeer sich hinziehende Straße von Akko nach Damask. Aber חַיָּם hier vom Mittelmeere zu fassen ist unmöglich; denn דרך חים in diesem Sinne bewohnen die Philister und Phönizier, der Proph. aber will israelitische Volksgebiete nennen, welche Schmach und Trübsal vor andern erlitten haben. Die Weiss. faßt nun die Bewohner jener zurückgesetzten und herabgekommenen Gebietsteile in eins zusammen, indem zugleich der Gesichtskreis sich erweitert IX, 1: *Das Volk die in Finsternis hingehn erblicken ein großes Licht, die Wohnenden in Todesschattenlande — ein Licht erglänzet über ihnen.* Der Gesichtskreis erweitert sich, aber nicht auf die Heiden, sondern auf Gesamtisrael. Das Heil bricht nicht eher an, als bis es am Horizonte Israels, wie 5, 30 beschreibt, ganz finster geworden, bis das Land Jahve's wegen des Abfalls seiner Bewohner von Ihm zu einem Todesschattenlande geworden ist; צַלְמָוֶת ist in der Weise eines Compositums (צַל = צֵל wie z. B. in בְּצַלְאֵל), was der Eigenname צַלְמוּנָה 2 S. 23, 31 u. ö. von Haus aus ist, aus צַלְמָוֶת n. d. F. קַדְרוּת (von צלם äth. *ṣalĕma*, arab. *ẓalima* finster s.) umgelautet.[2] Die

1) Es ist jüdische Ueberlieferung daß der Messias in Galiläa offenbar werden und von Tiberias aus die Erlösung anbrechen wird, s. Literaturblatt des Orients 1843 Col. 776 vgl. Eisenmenger II, 747.

2) Der Schatten צֵל arab. *ẓill* (wurzelversch. von *ṭall* = טַל Thau) hat seinen Namen *ab obtegendo* und ist, je nachdem er als Gegensatz der Hitze oder des Lichtes gefaßt wird, ein Bild des Wohlthuenden, des Bergenden 16, 3 — ظلّ الموت in einer Dichterstelle des Jâḳût vom dichten Terebinthen-

abgefallene Masse des Volks ist als hinweggetilgt zu denken, denn hat der Tod seine Schatten über das Land geworfen, so ist es eben verödet. In diesem Zustande erblicken die übrigen im Lande ein großes Licht, welches den bisher schwarzumzogenen Himmel durchbricht. Das Volk welches sich vergeblich, weil fluchend, nach oben wendet 8, 21 ist nicht mehr; es ist der Rest Israels, welcher dieses Licht geistlicher und leiblicher Erlösung über seinen Häuptern aufgehen sieht. Worin dieses Licht besteht, sagt der Proph. im folgenden, indem er erst die Segnungen, dann das Gestirn der neuen Zeit beschreibt. Er sagt es in lobpreisendem Dankgebet v. 2: *Du machst zahlreich die Nation, bereitest ihr große Freude; sie freuen sich vor dir gleich der Freude in der Ernte, wie man frohlockt, wenn man Beute austeilt.* הִגְדַּלְתָּ ist ohne Zweifel das auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzene Israel. Daß Gott dieses wieder zu einem zahlreichen Volke macht, ist ein Grundzug im Bilde der Herrlichkeitszeit 26, 15. 66, 8. Zach. 14, 10 f., welche hierin Gegenbild der salomonischen ist 1 K. 4, 20. Ist unsere Erklärung insoweit richtig, so läßt sich das *Chethîb* לֹא, negativ gefaßt, nur etwa begreifen, wenn man mit Hgst. Hitz. Schegg übersetzt: du mehrest die Nation, welcher du früher nicht große Freude gegeben, was *per litoten* welche du in tiefe Trauer versenkt hast bedeuten müßte. Aber es ist unnatürlich, eins der mit הִכְבִּיד 8, 23 angehobenen *praet. proph.* anders als in zukünftiger Bed. zu fassen. Wir müssen also dem *Kerî* לוֹ[1] den Vorzug geben und übers.: *magnum facis numerum gentis, ei ingens gaudium paras.* לוֹ steht ohne sonderliche Emphase voraus wie 45, 24. Lev. 7, 7—9. 1 S. 2, 3 *Kerî*, Iob 29, 21. Ps. 7, 14. 139, 17.; Dr. trägt eine solche ein: ihm, bei dem es doch gar nicht den Anschein eines solchen Ausgangs hatte. Und mit Absicht stehen הִרְבִּיתָ הִגְדַּלְתָּ und neben einander, um der Extensität der Menge die Intensität der Freude gleichzustellen. Diese Freude ist eine heilige, wie לְפָנֶיךָ besagt; der Ausdruck ist der im Deuteronomium für die Freude bei Opfer- und Zehentmahlzeiten übliche 12, 7. 16, 11; 14, 23. 26. Es ist eine Freude כְּשִׂמְחָה בַּקָּצִיר gleich Erntezeit-Freude (der Zeitbegriff בקציר fungiert hier als virtueller Genitiv), gleichwie man frohlockt wenn man Spolien austeilt. Es ist also Freude über errungene Güter und zwar infolge gewichenen Uebels. Denn Beuteverteilung ist Sache der Sieger. Dieses zweite Bild ist nicht bloß Bild; das so erfreute Volk ist wirklich ein siegreiches und triumphierendes v. 3: *Denn das Joch seiner Bürde und den Stecken seines Nackens, den Stecken seines Drängers hast du zersplittert wie am Tage Midians.* Die Suff. gehen auf הָעָם. Statt סִבְלוֹ von סֹבֶל steht absichtlich die schwunghaftere Form סִבְלִי (mit *Dag. dirimens* und mit *Chatef-Kamez* unter Einwirkung des

---

schatten eines Thals — oder des Finstern, Schauerlichen, vgl. targ. שַׁלְיָנִי Nachtdämon. Das V. צָלַם in der Bed. des arab. *zalima* verhält sich zu צָלַל wie דָּהַם zu דָּהָה, עָרַם nackt sein zu עָרָה. Ein anderer Verbalstamm ist das צָלַם wov. צֶלֶם.

1) s. über die Stellen, in denen לא *Chethîb* לו *Kerî* ist, zu Ps. 100, 3 und zu Iob 13, 15. Eine sinnige Conjectur für לא הגדיל (הרבית) ist הַגִּילָה (Selwyn u. a.).

vorausgeg. *u*); der Rhythmus des eingliedrigen V. ist anapästisch. Sowohl סְבַלּוֹ als נֹגֵשׂ בּוֹ erinnern an die ägyptische Knechtschaft Ex. 2, 11. 5, 6. Die zukünftige Rettung, welche der Proph. feiert, ist das Gegenbild der ägyptischen. Da aber damals das ganze große Volk Israel erlöst ward, der schließlichen Erlösung aber nur ein Rest teilhaft wird, so vergleicht er sie dem Tage Midians, wo Gideon nicht mit einem großen Heere, sondern mit einer Hand voll unverzagter Streiter, stark in Gott, die siebenjährige Herrschaft Midians brach Richt. c. 7. Man fragt sich hier: wer der Held, Gideons Gegenbild, ist, durch den das geschieht. Der Proph. sagt das noch nicht, sondern, einen Satz mit כִּי auf den andern bauend, begründet er zunächst v. 4 das Aufhören der Zwingherrschaft der Weltmacht aus der Vernichtung alles Kriegsgerätes: *Denn jeder Stiefel gestiefelt Auftrampender in Schlachtgetümmel, und Mantel gewälzt in Blute — alles wird zum Brande, ein Fraß des Feuers.* Das complexe Subj. steht vordersatzartig voraus, denn das Präd. beginnt nachsatzartig mit וְהָיְתָה, vgl. 44, 12. Ex. 30, 33. 38 (Driver § 123α). Es ist alles Kriegsgeräte gemeint, wo immer es sich findet, aber während Sach. 9, 10 die Betrachtung mit Bezug auf die Bruderkriege der getrennten Reiche zunächst an Gesamtisrael haftet, haftet sie hier mit Bezug auf die bisherige Knechtung durch die Weltmacht zunächst an den auswärtigen Feinden, denen die Möglichkeit der Bekriegung Israels fortan entzogen sein wird. Was לִשְׂרֵפַת מַאֲכֶלֶת אֵשׁ wird, das wird nicht bloß an- und ausgebrannt, sondern gänzlich verbrannt, es wird bis zu spurlosem Verschwinden vom Feuer verzehrt. Diese Schlußaussage heischt für סְאוֹן den concreten Sinn eines verbrennbaren Dings; schon dadurch ist die Bed. Lärm oder Getöse (= שְׁאוֹן Hier. Syr. Raschi Malbim u. a.) ausgeschlossen. Annehmbar dagegen wäre die Bed. Waffenrüstung (Kn. u. a.), welche sich durch Vergleichung der Derivv. des aram. אֲזַן, זוּן und arab. *zâna* Impf. *jazîn* (putzen, ausrüsten) ergiebt; jedoch ist der Wechsel des ס und ז in diesem Worte dialektisch unbelegbar. Mit Recht hat Jos. Kimchi auf das targ. סָנָּן סִירִן (syr. auch *sâûn*) verwiesen, welches Schuh bed. (s. Bynaeus *de calceo Hebraeorum* p. 83 s.) — ein mehr aramäisches als hebr. Wort, dessen Anwendung sich hier daraus erklärt, daß der Proph. die Vernichtung der assyrischen Streitmacht im Sinne hat. Freilich erwartete man statt סְאוֹן vielmehr סָאוּן *(sâûn)* σανδαλούμενος, aber das *v. denom.* סָאַן wird auch wie unser ‚einherstiefeln' s. v. a. mit dem Soldatenschuh oder Soldatenstiefel auftreten oder daherkommen *caligatum venire* bed. können, obgleich die nächste Bed. allerdings (z. B. Eph. 6, 15 Syr.) *calceare se* ist. Demnach übers. wir: jeglichen Stiefel des Einherstiefelnden in Schlachtgetümmel, indem wir רַעַשׁ (welches Grätz nach Trg. in רָשָׁשׁ verwandeln will) nicht mit Dr. vom Lärme des in seinem Kriegsstiefel stolz auftretenden Kriegsmanns oder mit Luzz. Nägelsb. des Kriegsstiefels selbst fassen, wofür das Wort trotz des *clavi caligares* (Plinius *h. n.* IX, 8) zu stark ist, sondern vom Schlachtlärm, wie Jer. 10, 22., in welchem der für den Kriegsdienst Bestiefelte auftritt. סָאַן ist Gen. und מְגוֹלָלָה Attribut: gewälzt in דָּמִים d. i. gewaltsam vergossenem Blute, indem näml. der tödlich Verwundete sich wälzte. Absichtlich nennt der Proph. Stiefel und Gewand.

Die Vernichtung der feindlichen Waffen versteht sich von selbst, wenn selbst jeder Kommißschuh, welchen ein feindlicher Soldat getragen hat, und jeder auf dem Schlachtfelde liegende Soldatenmantel dem Feuer preisgegeben wird. Der Proph. baut nun auf die zwei Sätze mit כִּי einen dritten. Der Grund des Triumphes ist die Befreiung und der Grund der Befreiung ist die Vernichtung des Feindes, und der Grund aller Freude, aller Freiheit, alles Friedens ist der neue große König v. 5: *Denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und es ruht die Herrschaft auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen: Wunder, Berater, starker Gott, Ewig-Vater, Friede-Fürst.* Den welchen der Proph. c. 7 vorausverkündigt als den in kümmerlicher Zeit heranreifenden Sohn der Jungfrau, den schaut er hier als geboren (daß eben jetzt erst in der Anschauung des Proph., besagen die Worte nicht) und als eingetreten in den Besitz der Herrschaft. Dort erschien er als ein Zeichen, hier als ein Gnadengeschenk. Daß er ein Davidide ist, sagt der Proph. hier so wenig als c. 7 ausdrücklich, aber daraus, daß er הַמִּשְׂרָה (v. שָׂרָה = שָׂרַר, שׂוּר) die Herrschaft mit ihrem amtlichen Recht 22, 22 auf seiner Schulter trägt, versteht sich das von selbst, denn die Verheißung ewigen Königtums, deren Erfüllung der Neugeborene ist, hat sich im Verlauf der Gesch. Israels seit 2 S. c. 7 an den Samen Davids gebunden. In c. 7 ist es die Mutter, welche das Kind benennt, hier das Volk oder wer nur immer sich seiner freut; וַיִּקְרָא ‚man nennt, er heißt', wie Luther richtig übers., aber in der falschen Meinung, daß die Juden, um den messianischen Sinn der Stelle zu verwischen, das urspr. וַיִּקְרֵא in וַיִּקְרָא umgeändert hätten. In der That ist das active ויקרא von jüd. Ausll. zu solchem Zweck gemißbraucht worden, indem Raschi, Kimchi, Malbim u. a. nach dem Vorgange des Targums erkl.: Der Gott welcher פלא יועץ אל-גבור אבי-עד heißt und ist nennt seinen Namen שר-שלום; aber diese Erkl. reißt augenscheinlich Zusammengehöriges tendenziös auseinander. Und mit Recht bem. Luzzatto, daß man hier nicht Attribute Gottes, sondern welche das Kind charakterisieren erwartet, weshalb er übers.: „Wunderbares beschließt Gott der Starke, der Ewig-Vater, der Friede-Fürst", indem er sich einredet, dieser ganze lange Satz wolle der Eigenname des Kindes sein, wie auch sonst Eigennamen nicht bloß im Arabischen (z. B. der Recken-Name *baraḳa naḥruhu* Es blitzt sein Schlüsselbein), sondern auch im Hebräischen, wie z. B. die Namen der zwei Söhne des Propheten, aus ganzen Verbalsätzen bestehen. Aber gesetzt, daß ein solcher sesquipedaler Eigenname möglich wäre, wie ungeschickt wäre er geformt, da der langatmige Satz, welcher doch ein in Einem Atem zu sprechender sein müßte, sich dergestalt in einzelne Glieder, welche wieder Namen und zwar wider Erwarten Gottes-Namen sind, auflösen würde! Dies gilt auch gegen Cheyne, welcher darauf besteht, was auf שמו folgt sei Ein Name, obgleich nicht, wie Luzz. meint, in Form eines zusammenhängenden Satzes — nun ja, es sind aber jedenfalls fünf oder wenn man mit Cheyne *Wonder-Counsellor* zusammenfaßt vier Namen welche Einen bilden. Nach Luzzatto's Fassung wäre es auch der Form nach Einer. Was Luzzatto dazu bestimmte, bekennt er ehrlich. Früher suchte er wie AE mit פלא bis

שר־שלום als Namen des Kindes zurechtzukommen, indem er אל גבור sowie אבי־עד als hyperbolischen Ausdruck wie die dem Könige geltenden Worte Ps. 45, 7[a] ansah; später aber konnte er nicht umhin, es für schlechthin unmöglich zu halten, daß ein Menschenkind אל גבור, wie 10, 21 Gott selbst, genannt werde. Auch die Accentuatoren scheinen davor zurückgeschreckt zu sein, אל גבור als Menschennamen gelten zu lassen; denn wenn ויקרא שמו die Einführung der folg. Namenreihe sein sollte, so würde שָׁמוֹ nicht mit *Geresch*, sondern mit *Zakef* bezeichnet sein. Es ist so interpungiert, als ob אבי־עד שר־שלום Name des Kindes wäre und was von פלא an vorausgeht Name des Gottes der ihm diese zwei Ehrennamen erteilt. Aber weshalb gerade hier bei der Benennung des Kindes eine solche umschreibende Benennung Gottes, wie sie sonst nicht Jesaia's Sitte und überhaupt, zumal so ohne vorausgeschicktes יי, beispiellos ist? Auch müßten die Gottesnamen, um sich gegen die zwei Namen des Kindes abzuheben, wenigstens determiniert sein: הַיּוֹעֵץ פֶּלֶא הָאֵל הַגִּבּוֹר. Vorausgesetzt also, daß der Accentuation nach zu übersetzen wäre: „Und es nennt seinen Namen der ein Wunder von Berater oder (da man in diesem Falle statt des *Telîscha*, obwohl des geringsten Trenners, eher einen verbindenden Acc. erwartet) der Wunderbares Beschließende, der starke Gott: Ewig-Vater, Friede-Fürst“: müssen wir das als auf Mißverstand und Mißdeutung beruhend verwerfen. Wir fassen alles von פלא an, wie Zus. Ausdruck und Syntax es fordern, als regierte Prädicatsacc. zu dem an der Spitze stehenden ויקרא שמו „man nennt seinen Namen“, vgl. קרא man nennt, es heißt Gen. 11, 9. 16, 14. Jos. 7, 26 und oben 8, 4 ישא man wird tragen; 7, 24 man wird kommen Ges. § 137, 3. Wenn man gegen die messianische Deutung von 7, 14 f. einwendet, daß der erschienene Christus nicht Immanuel, sondern Jesus genannt worden sei, so hebt sich dieser Einwand daran auf, daß er auch keinen der fünf Namen, mit denen er nach dieser zweiten Weiss. genannt werden soll, als Eigennamen geführt hat. Uebrigens trifft dieser Einwand nicht minder die von jüd. (Raschi AE Kimchi Abravanel Malbim Luzz. u. a.) und auch christlichen Ausll. (wie Grot. Ges. Hdw.) beliebte und, wie zu 7, 14 gezeigt, chronologisch unstatthafte Beziehung der Weiss. auf Hizkia. Der Jesus-Name ist die Zusammenfassung aller alttest. Benennungen des Künftigen nach seinem Wesen und Werke. Die Benennungen 7, 14 und 9, 5 sind aber nicht darin untergegangen: sie sind von Maria an im Munde aller Gläubigen, es ist keiner dieser Namen, unter welchem ihm nicht anbetend gehuldigt würde. Der erste Name ist פֶּלֶא oder פֶּלֶא[1], welcher nicht, wie sich nach 28, 29 תַּפְלִיא עֵצָה zu empfehlen scheinen könnte, mit יוֹעֵץ zusammenzunehmen ist. So LXX *A* S^2 θαυμαστὸς σύμβουλος[2], Theodoret: θαυ-

1) So mit *Zere* ist nach Abulwalid *Rikma* p. 57 und Kimchi *Michlol* 202[a] hier zu schreiben; die Codd. schwanken (s. Norzi).

2) Das μεγάλης βουλῆς ἄγγελος der LXX ist aus פלא יועץ אל herausgeklaubt, von der Meinung aus, daß nicht bloß בני אלהים und אלים, sondern auch אלהים Ps. 8, 6 und אל Iob 20, 15 Engel bed. könne. In *A* und S^2 ist hinter μεγάλης βουλῆς ἄγγελος eine neue selbständige Uebersetzung der fünf Namen eingeschaltet: θαυμαστὸς σύμβουλος ἰσχυρὸς ἐξουσιαστής ἄρχων

μαστῶς βουλεύων. So erklärend kann man פלא יועץ als invertiert für יועץ פלא ansehen: Wunderbares Ratender — die Möglichkeit dieser Inversion beweist 22, 2 תשאות מלאה d. i. Getümmels volle. Oder man kann mit Ew. § 287g nach Analogie von פרא אדם Gen. 16, 12 die Verbindung als genitivische oder appositionelle fassen (Nägelsb.): ein Wunder von Berater, in welchem Falle das trennende *Telîscha gedola* bei פלא mit einem verbindenden *Mahpach* vertauscht werden müßte. Beide Verbindungen haben ihr Mißliches und ließen ihrem Sinne nach eher וַיִּפְלְיֵא עֵצָה erwarten, wogegen פלא und יועץ als zwei gesonderte Namen zu fassen schlechthin nichts gegen sich hat (auch nicht die Accentuation, welche in dieser Zusammenstellung des *Paschta* mit *Telîscha gedola* ohne sonstiges Beispiel und also einzigartig ist). Wie der Engel Jahve's dem Manoah Richt. 13, 18 auf seine Frage, wie er heiße, antwortet, daß sein Name פִּלְאִי (פִּלְאִי) und also sein Wesen ein für Sterbliche unfaßbares sei, so ist der gottgeschenkte Herrscher פֶּלֶא (√ פל spalten, scheiden) eine jenseit menschlichen Begreifens und natürlichen Geschehens liegende Erscheinung. Es ist nicht bloß dies oder jenes an ihm wunderbar, er selbst ist ganz und gar Wunder, παραδοξασμός wie Symm. übersetzt. Der zweite Name ist יוֹעֵץ Berater, weil er in seinem Königsamte (Mi. 4, 9) kraft des Geistes des Rates, den er besitzt (11, 2), immer zum Besten seines Volkes Rat zu finden und Rat zu schaffen weiß: er braucht sich nicht mit Beratern zu umgeben, sondern ohne beraten zu werden, berät er die Ratlosen und ist für sein Volk aller Ratlosigkeit Ende. Der dritte Name אֵל גִּבּוֹר spricht ihm irgendwie göttliches Wesen zu. Freilich nicht, wenn man mit Luth. übersetzt: *Krafft, Helt*[1], oder mit Mei.: Kraftheld, oder wie früher Hofm.: ein Gott von einem Helden, oder mit Ew.: Heldengott d. i. der wie ein unüberwindlicher Gott kämpft und siegt. Aber alle diese und ähnliche Uebers. zerschlagen sich an 10, 21., wo derjenige, welchem der Rest Israels sich bußfertig wieder zuwendet, אֵל גִּבּוֹר heißt. Auch dürfen wir ja אֵל (welches in der Bed. Mächtige ausgen. Ez. 31, 11, wo die Orientalen אֵיל schreiben, nur im Plur. vorkommt) in diesem Messiasnamen nicht anders fassen, als in עִמָּנוּאֵל, wozu kommt, daß אֵל bei Jesaia immer Name Gottes ist und daß er sich, wie 31, 3 (vgl. Hos. 11, 9) zeigt, des Gegensatzes zwischen אֵל und אָדָם stark bewußt ist. Endlich ist אֵל גִּבּוֹר überall sonst Benennung Gottes Dt. 10, 17. Jer. 32, 18. Neh. 9, 32: das N. גִּבּוֹר ist darin wie שַׁדַּי in אֵל שַׁדַּי adjektivisch gebraucht. Der Messias heißt also hier „starker Gott", wie die Benennung auch von Kn. u. a. verstanden wird, aber er heiße so als mit göttlicher Macht ausgerüsteter Held, oder nach Kuenen welcher Sach. 12, 8 vergleicht: als ein wie ein

---

εἰρήνης πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. S^2 hat vor ἰσχυρὸς noch θεὸς was wieder eine doppelte Uebersetzung des אֵל ist. Diese Interpolation der LXX ist älter als Irenäus und Origenes, s. Field's Hexapla zu d. St.

1) Er will daß man *Krafft* im Sinne absoluter Macht verstehe, übersetzte aber 1542 richtiger *Deus fortis*. Seine vorliegende Uebers. ist wie Aquila's und Symmachus' ἰσχυρὸς δυνατός und Theodotions ἰσχυρὸς δυνάστης. Nur Syr. und Hier. lassen dem אל seine Bed. Gott und S^2 hat, wie angegeben, θς ισχυρος εξουσιαστης.

mächtiger Gott (*as a mighty God*) die Menschenkinder Ueberragender, nicht als *supernatural ruler*. Wir vergleichen יהוה צדקנו Jer. 23, 6 — einen Messiasnamen, den auch die Synagoge nicht in Abrede stellen kann (s. *Midrasch Mischle* 57[a], wo er als einer der acht Messiasnamen aufgeführt wird), und welcher für das alttest. Glaubensbewußtsein besagt, daß der Messias, wie kein anderer Mensch, Gottes Bild sein (vgl. אֵל Ps. 82, 1) und Gott in sich wohnend haben werde (vgl. Jer. 33, 16). Wer anders soll Israel zum Siege führen über die ihm feindliche Welt, als Gott der Starke? Der Messias ist dieses starken Gottes leibhaftige Gegenwart, denn Er ist mit ihm, er ist in ihm, er ist in ihm mit Israel. Aus dem dritten Namen ergiebt sich der vierte: אֲבִי־עַד (nach *Ochla weochla* und einigen HSS אֲבִיעַד Ein Wort) Ewig-Vater, denn eben was göttlich ist, das ist ewig. Er heißt so nicht bloß als Inhaber der Ewigkeit (Hgst.), etwa wie die vorislamischen Araber ihren Zeitgott ابو عوض nannten,[1] auch nicht als fortwährenden Bestand schaffender (Junilius *Instituta regul.* I, 15: *causa et genitor beatitudinis nostrae*), sondern als in Ewigkeit zärtlicher, treuer und weiser Erzieher, Pfleger und Versorger der Seinen (22, 21). Er ist Ewig-Vater als ewiger liebreicher König, wie ihn Ps. 72 schildert; das Urwort zu König ist sanscr. *ǵanaka* Erzeuger d. i. Vater (M. Müllers *Essays*, deutsch 2, 229). Er ist starker Gott als Mensch, in welchem Gott sich darstellt, und gebraucht seine göttliche Stärke in menschenfreundlicher leutseliger Weise auf ewig zum Besten seines Volkes; so ist er denn, wie der fünfte Name sagt, שַׂר־שָׁלוֹם, ein Fürst, der alle friedestörenden Mächte beseitigt und Frieden unter den Völkern schafft Sach. 9, 10., gleichsam der leibhaftige in die Völkerwelt herniedergekommene Friede Mi. 5, 4. Wenn אבי־עד nach Gen. 49, 27 „Beute-Vater" bedeutete (Hitz. Kn. Kuenen Schultz u. a.), so würde der Fortgang zu שר־שלום nur besagen, daß er durch beutereichen Kampf (Mi. 5, 3 f. Jes. 53, 12) zum Frieden führt. Aber אב hat wo von einem Regenten die Rede ist die Präsumtion gleichen Sinnes wie 22, 21 für sich, und עד in genitivischen Verbindungen vertritt immer das Adj. *aeternus* z. B. 45, 17. 57, 15.[2] Also wird er so heißen wegen der hingebenden Schirmung und zärtlichen Fürsorge die er seinem Volke angedeihen läßt, und zwar auf ewig. Das Ziel aber und die Frucht seiner Herrschaft ist Friede. Mit Absicht tönen die fünf Namen in שלום aus wie die drei Sprüche des ahronitischen Segens. Die davidische Herrschaft zu einer ewigen Friedensherrschaft zu erheben, dazu ist er geboren und dazu erweist er sich als das, was er heißt und ist v. 6: *Zu Mehrung der Herrschaft und zu Frieden ohne Ende auf Davids Thron und über sein Reich, es aufzurichten und zu stützen durch Gericht und Gerechtigkeit von nun an bis auf ewig — der Eifer Jahve's der Heerscharen wird dies vollführen.* לְמַרְבֵּה (mit

1) s. v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 107.

2) Unter den mit אבי zusammengesetzten Personnamen (s. darüber Nestle, Eigennamen S. 182—188) findet sich sonst kaum einer, in welchem das Verh. ein genitivisches wäre und der Genitiv attributiven Sinn hätte, denn אבישלום, אבשלום bed. wohl nicht Vater des Friedens, sondern der Vater (Gott) ist Friede.

סתומה מ״ים [1]), ist hier nicht Part., sondern Subst. n. d. F. מַעֲשֶׂה מַרְאֶה, nicht von חָרְבָה, sondern חָרְבָה, ein infinitivisches, die abstrakte Handlung oder ihr sachliches Resultat ausdrückendes Nomen. Immer weiter sich ausdehnende Herrschaft, endlosen Frieden bringt das hehre Königskind, wenn es nun auf Davids Throne sitzt und über Davids Reich waltet. Er ist ein *semper Augustus* d. i. immer Mehrer des Reiches, aber nicht durch Krieg, sondern mit friedlichen geistlichen Waffen. Nach innen giebt er dem Reiche מִשְׁפָּט und צְדָקָה zu Grundlagen und Pfeilern seines Bestandes: Recht, welches er spricht und ordnet, und Gerechtigkeit, welche er selbst ausübt und auf die Reichsgenossen überträgt. Diese neue Zeit davidischen Königtums ist jetzt noch Sache des Glaubens und der Hoffnung. Aber der Eifer Jahve's verbürgt die Verwirklichung. Die Accentuation ist hier beirrend, indem es den Anschein gewinnt, als ob die Worte מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם zu dem Schlußsatze gehörten, aber die Perspektive, welche sie eröffnen, gilt direkt dem Regimente des großen Davididen und nur mittelbar dem Werke göttlichen Eifers. קִנְאָה (eig. Glut, vgl. Dt. 4, 24) ist einer der tiefsten alttest. Begriffe. [2] Er ist doppelseitig. Die Liebesglut hat zu ihrer Kehrseite die Zornglut. Denn die Eifersucht eifert für den Gegenstand ihrer Liebe gegen alles, was ihn und diese Liebe antastet. Jahve liebt sein Volk. Daß er es so schlechten davidischen Königen, wie Ahaz, überläßt und der Weltmacht preisgiebt, verträgt sich auf die Länge mit dieser Liebe nicht. Seine Liebe flammt auf, verzehrt alles Widerwärtige und giebt seinem Volke den rechten König, in welchem was David und Salomo vorgebildet gegenbildlich gipfelt. Mit ebendemselben Worte: der Eifer Jahve's der Heere etc. besiegelt Jesaia die Verheißung 37, 32.

B. Die zu immer neuen Schlägen ausholende Strafhand IX, 7—X, 4.

Das große Licht wird nicht eher aufgehn, als bis die Finsternis ihren Tiefpunkt erreicht hat. Die stufengängige Zunahme dieser Finsternis weissagt dieser zweite Abschnitt der esoterischen Reden. Mancherlei schwierige Fragen erheben sich bei diesem Abschnitt: 1) ist er nur gegen das nördliche Reich oder gegen Gesamtisrael gerichtet? 2) welches ist der zeitgeschichtliche Standort des Proph.? Die meisten Ausll. antworten,

---

1) Im Talmud wird das *Mem clausum* wie ein Geheimnis gedeutet. Wenn Bar-Kapara *Sanhedrin* 94ª sagt, daß Gott Hizkia zum Messias und Sanherib zu Gog und Magog machen wollte, daß aber Hizkia deß nicht würdig befunden wurde und deshalb das מ von למרבה sich schloß (נִסְתַּתֵּם): so ist darin insofern einiger Sinn, als die messianische Hoffnung wirklich eine Zeit lang an Hizkia haften konnte, wogegen die Behauptung eines gewissen Hillel *ib.* 98ᵇ, daß Hizkia wirklich der Messias Israels gewesen und kein anderer zu erwarten sei, ein absurder (viell. antichristlicher) Einfall ist. Vgl. den schönen Midrasch (zu Neh. 2, 13 חמ פרוצים, daß die rissigen Mauern Jerusalems zur Zeit des Heils werden geschlossen werden, und daß alsdann die Herrschaft aufgeschlossen werden wird, welche geschlossen ist bis auf den König Messias (סתומה עד מלך המשיח).

2) Vgl. S. XXXV meiner Einl. zu Ferd. Webers Schrift vom Zorne Gottes 1862.

daß der Proph. hier nur wider Ephraim weissagt und zwar nachdem Syrien und Ephraim bereits durch Tiglathpileser gezüchtigt waren. Ersteres ist unrichtig: der Proph. hebt zwar von Ephraim an, bleibt aber nicht bei ihm stehen. Die Geschicke beider Reiche, wie sie in Wirklichkeit ursächlich zusammenhängen, fließen hier wie 8, 5 ff. ineinander. Und nicht bloß dies oder jenes, sondern alles was in diesem Abschnitt historisch ausgedrückt wird, hat der Proph. von seinem Standorte aus hinter sich liegen. Daß er auch das *imperf. cons.* als Prät. der idealen Vergangenheit gebraucht, wissen wir aus 2, 9. 5, 25. Wir übers. durchweg präsentisch, denn unsere Vorstellungsweise kennt Vergegenwärtigung, aber nicht diese Vergeschichtlichung von Künftigem. In der äußern Anlage ist kein jes. Abschnitt so symmetrisch wie dieser. Ansätze zu Strophen mit gleichem Anfang hatten wir schon c. 5, und mit gleichem Ausgang c. 2. Hier ist 5, 25^{b} zum Kehrvers von vier ebenmäßigen Strophen gemacht. Wir nehmen in der Uebers. immer eine Strophe zus. Str. 1 v. 7—11: *Ein Wort entsendet der Allherr wider Jakob, und es steigt nieder in Israel. Und büßen müssen das Volk zusamt, Ephraim und die Bewohner Samariens, in Ueberhebung und Herzenshochmut sprechend: „Ziegel sind eingefallen und Quadern baun wir auf; Maulbeerfeigenbäume sind umgehauen und Cedern setzen wir an ihre Stelle.“ Hoch erhebt Jahve Reṣîns Dränger über ihn, und seine Feinde stachelt er auf. Arām von Osten und Philistäer von Westen, die fressen Israel mit vollem Maule — bei dem allen wendet sich nicht sein Zorn, und noch ist seine Hand ausgestreckt.* Das Wort דָּבָר ist in Natur und Geschichte der Bote des HErrn: es durchläuft eilends die Erde Ps. 147, 15. 18., kommt, vom HErrn gesendet, zu den Menschen, um zu verderben oder zu heilen Ps. 107, 20 und kommt nie zu seinem Sender zurück unverrichteter Sache 55, 10 f. So sendet der HErr auch jetzt ein Wort wider Jakob (יַעֲקֹב nicht anders als 2, 5), und dieser himmlische Bote steigt in Israel nieder (נָפַל wie Dan. 4, 28 und das von der Herabgelangung göttlicher Offenbarung terminologische arab. *nazala*), gleichsam herbergend in der Seele des Proph. Sein nächster Auftrag geht gegen Ephraim, welches durch die unter Jehu (2 K. 10, 32) und Joahaz (2 K. 13, 3) erlittenen Mißgeschicke so wenig gedemütigt ist, daß sie Ziegel und Sykomoren (*ficus sycomorus*)[1], diesen ein treffliches Bauholz liefernden, aber allgewöhnlichen Baum (1 K. 10, 27), durch Werkstücke (גָּזִית, Cod. Babyl. גְּזִית v. גזז wie בְּרִית v. ברר) und Cedern zu ersetzen sich vermessen; יַחֲלִיף nicht wie Iob 14, 7., wo es *nova germina emittere* bed., sondern wie 40, 31. 41, 1., wo es mit כֹּחַ *novas vires assumere* bed., hier wo das Obj. ein dem Subj. äußerliches ist *substituere*, wie arab. *achlafa* wiederherstellen, wiedererstatten. Die geringste Bauart des Landes wird der besten gegenübergestellt, denn „die Sykomore ist ein nur in der Ebene gedeihender Baum, und ebenda baut man noch jetzt aus an der Sonne

1) Im Unterschied von συκόμορος oder συκάμινος Maulbeerfeigenbaum bed. תּוּת den Maulbeerbaum *morus*, s. Imm. Löw, Aram. Pflanzennamen No. 332 und 338.

getrockneten Ziegeln und knorrigem Sykomoren-Gebälk die elendesten Wohnungen.“[1] Hat der Krieg diese zerstört, so werden sich dauerhaftere und stattlichere an deren Stelle erheben. Diesen Trotz gegen Gottes Gerichte soll Ephraim zu fühlen bekommen; יָדַע wie Hos. 9, 7. Ez. 25, 14. Jahve giebt den Widersachern Rezîns Obmacht über Ephraim (שִׂגֵּב) und hetzt seine (Ephraims) Feinde an; סִכְסֵךְ wie 19, 2 v. סָכַךְ in der dialektisch verbürgten Wurzelbed. stechen *figere* (welche nichts mit den Bedd. flechten und decken zu schaffen hat), wov. שֵׂךְ, סֵךְ, شِكَّة Stachel, Nagel, Pflock und das aramaeohebr. שַׂכִּין سِكِّين Messer, also *Pilpel:* aufstacheln, hetzen, wonach das Trg. hier und 19, 2., LXX 19, 2 übers. Es bedarf nicht der Herbeiziehung des talm. סִכְסֵךְ (durch Friction) entzünden, welches nirgends in der metaph. Bed. erregen vorkommt; eher könnte unser סכסך als Steigerungsform von סָכַךְ in der Bed. des arab. شكّ ‚sich mit Waffen versehen, wappnen‘ gelten, aber dieses ist wohl Denom. von eben jenem *šikka,* welches die Trutzwaffe, vom Stechen und Spießen, bed., von wo sich leicht zu der Bed. des Anspornens und Aufreizens gelangen läßt. Die „Dränger Rezîns“ (צָרֵי רְצִין wie הוֹי גּוֹי 1, 4) sind die von Ahaz wider Rezîn angerufenen Assyrier; die indirekte Benennung ist auffällig, aber weder die Streichung des צרי (Lagarde) noch dessen Verwandlung in שרי (Ew. Cheyne) empfiehlt sich, am meisten die Conj. צרריו mit Tilgung des רצין (Bredenk.), so daß צרריו (צריו) und איביו in v. 11 specialisiert wird. Der Gesichtskreis erweitert sich hier auf Gesamtisrael; denn das nördliche Reich hat nie von den Philistern zu leiden gehabt, wogegen eine Invasion dieser in Juda wirklich zu den Strafgeschicken der ahazischen Zeit gehörte 2 Chr. 28, 16—19. Ephraim wird von Aram, nämlich (wenn man רצין nicht wegkorrigiert) dem von Assur unterjochten und diesem nun dienstbaren, und Juda wird von den Philistern überfallen und eine fette Prise beider. Aber diese äußerste Klemme ist noch lange nicht das Ende der Strafen Gottes. Weil Israel sich nicht bekehrt (לא שׁב), kehrt sich auch nicht (לא שׁב) Gottes Zorn. Str. 2. v. 12—16: *Das Volk aber bekehrt sich nicht zu dem der's schlägt, und Jahve der Heerscharen suchen sie nicht. Da rottet aus Jahve aus Israel Haupt und Schweif, Palmzweig und Binse an Einem Tage. Aelteste und Hochansehnliche — dies das Haupt, und Propheten, Lügenlehrende, dies der Schweif: die Leiter dieses Volkes sind zu Irreführern geworden und dessen Geleitete zu Verschlungenen. Darum wird über dessen Jünglinge sich nicht freuen der Allherr und über dessen Waisen und Witwen sich nicht erbarmen, denn allesamt sind sie Ruchlose und Bösewichter, und jeglicher Mund redet Lästerung — bei dem allen wendet sich nicht sein Zorn, und noch ist seine Hand ausgestreckt.* Das ו von והעם entspricht lateinischem *autem.* שׁוּב עַד von gründlicher nicht halbwegs stehen bleibender Bekehrung. הַמַּכֵּהוּ der Schläger seiner oder auch: der Schlagende ihn ist Jahve (vgl. dagegen 10, 20., wo Assur gemeint ist), Art. und Suff. zusammen wie 24, 2. Spr.

---

1) Rosen, Topographisches aus Jerusalem in DMZ XIV (1860), 612.

16, 4 u. a. Man könnte meinen, das ו von המכהו sei das versehentlich angehängte des folg. ואת, aber der Art. ließe sich eher entbehren als das Suffix; der Fall ist der gleiche wie bei המעלם מִמֶּנּוּ 63, 11 (s. dort). Es kommt nun ein großer Straftag, wie Israel deren mehrere in den assyrischen und Juda in den chaldäischen Bedrängnissen erlebt hat, an welchem Haupt und Schweif oder nach einem andern sprichwörtlichen Ausdruck Palmzweig und Binse ausgerottet werden. Man sollte denken, daß damit Vornehm und Gering gemeint sei, aber v. 14 macht von dem ersten Doppelbilde eine andere Anwendung, indem er demselben eine von seinem landläufigen Sinne (vgl. arab. *er-ruʾûs w-al-eḍnâb* = Hohe und Niedrige bei Dietrich, Abh. S. 209) versch. Wendung giebt. Fast allgemein hält man seit Koppe diesen v. 14 für eine Glosse (Hitz. Ew. Dietr. Kn. Cheyne Diest.) und zwar *sotte glose* (Reuß). Aber dagegen spricht die Sitte Jesaia's (1, 22 f.) und auch sonst der Propheten und Dichter, ihre Bilder selber zu deuten (Hos. 13, 15. Ps. 18, 17 f. 144, 7); dagegen die jesaianische Fassung 3, 3. 30, 20.; dagegen das vermittelnde Verhältnis dieses V. zu v. 15; dagegen der Witz der Deutung. Die Obern des Volkes sind der Kopf des Volkskörpers, und an dessen Hinterteil sitzen wie ein hündisch wedelnder Schwanz die volksschmeichlerischen Propheten, die es lieben, um mit Persius (IV, 15) zu reden, *blando caudam jactare popello*. Das Bild von כָּפָּה dem die Palmkrone bildenden Palmzweige (der davon, daß er handtellerartig *instar palmae manus* geformt ist, den Namen hat) und אַגְמוֹן der aus dem Sumpfe hervorwachsenden Binse[1] läßt der Proph. fallen. Es bed. die Volksobern und den Volkstroß. Ebendessen unedelste Extremität sind die demagogischen Propheten. Denn so weit ist es, wie v. 15 sagt, gekommen, daß die auf geradem Wege zu leiten verheißen (אַשֵּׁר) in Irrsal führen und die sich von ihnen leiten lassen so gut wie schon von der Hölle verschlungen sind, vgl. 5, 14. 3, 12. Darum wird über die junge Mannschaft dieses Volkes sich nicht freuen der Allwaltende d. h. er wird sie, ohne mit ihnen in den Kampf zu ziehen, von den Feinden erschlagen werden lassen, und selbst gegen Witwen und Waisen sein gewohntes Erbarmen verleugnen, denn sie sind alle nach allen Seiten hin grundverdorben. Die Abwendigkeit, Schiefheit, Unredlichkeit ihres Herzens bez. חָנֵף[2] (v. חנף, welches an sich den indifferenten Wurzelbegriff der Inclination hat, weshalb im Arab. *ḥanîf* umgekehrt einen für das Rechte Entschiedenen bed.), und die Schlechtigkeit ihres Handelns bez. מֵרַע (geschärfte Form wie Spr. 17, 4 für מֵרַע

---

1) Das N. אַגְמוֹן bed. im A. T. wie im Talmudischen sowohl den Sumpfplatz (s. *Mezia* 36[b] und bes. *Aboda zara* 38[a], wo גילוי אגמא die Bloßlegung des Sumpfbodens durch Wegbrennung des Röhrichts bez.) als das Sumpfgras (*Schabbath* 11[a]: „wenn alle אגמים Kalams d. i. Schreibrohre, Schreibfedern wären"; *Kiddûschin* 62[b], wo אגם ein Sumpf- oder Riedgrashalm, eine Binse oder Schmiele ist und mit Bez. auf Jes. 58, 5 durch לישנא דבוצלנא הוא „es bed. einen zarten schwachen Halm" erkl. wird). Das N. אגמון dagegen bed. nur den Sumpfgrashalm oder das Sumpfgras wie aram. חִשְׁתָּא das Sumpfgewächs v. خاس faulen, müffen = اَجَمَ אָגַם.

2) Vgl. über den außerbiblischen Gebrauch des חנף DMZ XXIII, 635 f.

maleficus[1]), den lästerlichen Wahnwitz ihrer Reden נְבָלָה. So sind sie und bleiben sie, und so bleibt denn auch Gottes Zornhand zu neuen Schlägen über sie hingestreckt. Str. 3. v. 17—20: *Denn auflodert wie Feuer die Bosheit, Dornen und Disteln verzehrt sie und zündet in den Dickichten des Waldes, und sie qualmen empor in hohem Rauchwirbel. Durch den Grimm Jahve's der Heerscharen ist verkohlt das Land, und das Volk ist wie Feuerspeise geworden, einer gewährt Verschonen seinem Bruder nicht. Man haut ein nach rechts und hungert, und frißt nach links und wird nicht satt, das Fleisch ihres eignen Armes fressen sie: Manasse den Ephraim und Ephraim den Manasse, zusammen diese über Juda — bei dem allen wendet sich nicht sein Zorn, und noch ist seine Hand ausgestreckt.* Der Standpunkt des Proph. ist am äußersten Ende des Strafgerichtsverlaufes, von da blickt er zurück; also auch dieses Glied der Kette ist ihm ein vergangenes, daher die *imperf. consecutiva*. Der Fluch, den der Abfall Israels in sich trägt, kommt nun zum vollen Ausbruch. Die Bosheit רִשְׁעָה d. i. das beharrliche Wollen des Bösen ist ein Feuer, welches der Mensch in sich entzündet. Ists vorbei mit Gottes Gnade, die dieses Feuer dämpft und niederhält, so bricht es aus: die Bosheit lodert wie Feuer (בָּעַר wie 30, 27 von Gottes Zorn). So gehts mit der Bosheit Israels, die nun zunächst Dornen und Disteln verzehrt d. i. die einzelnen vorzugsweise gerichtsreifen Frevler, an welchen das Gericht beginnt, dann das Walddickicht (סְבָכִי oder סִבְכֵי wie 10, 34 v. סֻכָּה Gen. 22, 13 = סֹכָה) d. i. die durch Bosheitsbande verflochtene Volksmasse in Brand setzt (וַתִּצַּת nicht reflexives *Ni.* wie 2 K. 22, 13: sich entzünden, sondern *Kal:* zünden in etwas = anzünden, v. יָצַת verw. יָצַג eig. [Feuer] anlegen). Das Unterschiedliche, welches die beiden Bilder meinen, ist also nicht das Hohe und Niedrige (Ew.), nicht das Unnütze und Nutzbare (Dr.), sondern die einzelnen und das Ganze (Vitr.). Das Feuer, in welches die Bosheit ausschlägt, ergreift erst einzelne und dann wie ein Waldbrand das Volk in allen Ständen und Genossenschaften, welche ‚aufwirbeln' (emporwalzen) Aufstrebung Rauches' d. h in hochaufsteigendem Rauch sich emporwälzen; תִּתְאַבֵּךְ ἅπ. λεγ. Syn. von חִתְחַפֵּךְ Richt. 7, 13: sich drehen oder wälzen (vgl. assyr. *abâku* wenden); der Rauch selbst hat den Namen עָשָׁן עֻמַּת von den sich ineinanderwindenden Rauchsäulen (vgl. עֻמָּה vom verfilzten Kamelbart). Dieses Feuer der Bosheit ist nichts anderes als Gottes עֶבְרָה, wie der Zorn als aus dem Innern hervorbrechender, dieses über und über einnehmender und nach außen in Wort und That übergehender genannt wird; es ist Gottes eigener Zorn, denn alle Sünde trägt diesen als ihre Selbststrafe in sich. Von diesem Zornfeuer wird der Boden des Landes nach und nach ganz ausgeglüht und das Volk des Landes ganz verzehrt; עָתַם ἅπ. λεγ. glühen (LXX συγκέκαυται u. ebenso Trg.) und finster, schwarz s. (arab. *ʿatama* späte Nacht), denn was ausgebrannt hat, wird schwarz (vgl. חום, aram. שְׁחִים); Feuer und

1) Die LA מֵרַע ist falsch, die masoretische LA ist מֵרֵעַ, die Deutung ἐκ πονηροῦ also ausgeschlossen.

Finsternis sind durch die ganze Schrift hindurch Correlata. So weit reichen die Bilder, in denen der Proph. das innere Wesen dieses Gerichtsstadiums enthüllt. Seiner geschichtlichen Erscheinung nach besteht es in der unmenschlichsten Selbstaufreibung während anarchischen Bürgerkrieges. Ohne eine mildere Regung (חָמַל אֶל für עַל wie Jer. 51, 3) frißt man sich gegenseitig auf, ohne gesättigt zu werden; גָּזַר schneiden, einhauen (wov. arab. جزّار der Fleischer), זְרֹעוֹ nach Jer. 19, 9 = רֵעֵהוּ sein Familien- und Stammgenosse, welcher als natürliche Wehr und Stütze bildlich sein Arm, arab. *ʿaḍud*, genannt wird (s. Ges. *thes.* p. 433); der Talmud indem er זַרְעוֹ liest giebt der defektiven Schreibung זרעו Zeugnis (s. Norzi). Diese endlose Selbstzerfleischung und der mit der Eifersucht der Stämme zusammenhängende Königsmord zerrütteten das nördliche Reich immer aufs neue bis zu seinem Untergange. Und wie leicht die Unbrüderlichkeit der nördlichen Stämme unter einander zur vereinten Feindschaft gegen Juda werden könne, hat ja der syrisch-ephraimitische Krieg, dessen Folgen jetzt, wo der Proph. weissagt, immer noch andauern, sattsam bewiesen. Diese Feindschaft der Bruderreiche wird sich noch steigern. Aber das Ende der Zorngerichte ist auch das noch nicht. Str. 4. c. 10, 1—4: *Wehe denen die heillose Anordnungen ordnen, und den Schreibern welche Mühsal ausfertigen, um wegzudrängen von Rechtsanrufung die Geringen und zu rauben den Rechtsanspruch der Leidvollen meines Volkes, daß Witwen werden ihre Beute und Waisen sie plündern. Und was wollt ihr thun am Heimsuchungstage und beim Unwetter das von ferne daherkommt? Zu wem werdet ihr fliehen um Beistand und wohin hinterlegen eure Herrlichkeit? Nichts bleibt übrig, als unter Gefesselte sich hinabzuducken, und unter Erschlagene fallen sie hin — bei dem allen wendet sich nicht sein Zorn und noch ist seine Hand ausgestreckt.* Diese letzte Strophe richtet sich gegen die ungerechten Machthaber und Richter. Das Wehe über diese ist, wie wir schon öfters sahen, das *ceterum censeo* Jesaia's. חָקַק (einhacken, urkundlich aufzeichnen 30, 8. Iob 19, 23) ist ihr entscheidendes Dekretieren und כִּתֵּב (*Pi.* nur hier und *perf.* nach Ges. § 126, 3) ihr amtskräftiges Unterschreiben und Schreiben (nicht: Geschreibsel, Geschmier Ew. § 120ᵇ): ihre Dekrete sind חִקְקֵי אָוֶן (aufgelöster Plur. von einer Hauptform חֵק = חֹק wie Richt. 5, 15 vgl. גֶּלְלֵי, הַרְרֵי, עַמְמֵי, צִלְלֵי)[1], insofern deren Inhalt Nichtigkeit d. i. das reine Gegenteil sittlichen Gehalts ist, und was sie ausschreiben ist עָמָל Mühsal d. i. ungerechte (vgl. πόνος, πονηρός) Beschwernis des Volkes.[2] Geringe, welche den Rechtsgang einschlagen wollen, werden von ihnen gar nicht zugelassen, Witwen werden ihre Beute d. i. Gegenstand ihrer Ausbeutung und Waisen plündern sie aus (vgl. zur Abbiegung ins *v. fin.* 5, 24. 8, 11. 49, 5. 58, 5). Dafür wird denn auch Gottes

1) Ueber die Punktation חִקְקֵי mit schwebendem *Schebâ* (ohne Metheg) s. Kimchi, *Michlol* 79ᵇ. Ebenso ist Dt. 33, 17 רִבְבוֹת, nicht wie Num. 10, 36 רֵבְבוֹת bezeugt.

2) Die gangbare Accentuation ומכתבים *Mercha*, עמל *Tifcha* ist falsch; das Richtige ist: וּמְכַתְּבִים *Tifcha* (und *Metheg*), עמל *Mercha;* denn עמל כתבו ist Attributivsatz.

Gericht für sie unentrinnbar sein, was ihnen v. 3, eingekleidet in drei Fragen (beginnend mit וּמָה *quid igitur*), gesagt wird. Das N. פְּקֻדָּה der ersten Frage bed. immer nur Strafheimsuchung. שׁוֹאָה v. שָׁאָה ist Leeres und Oedes, Leere und Oede, dann Gedröhn des ins Leere und Tiefe Hinabfallenden und allgemeiner: Katastrophe, Verderben, hier ‚von ferne kommend', weil ein fernes Volk (Assur) Gottes Zornwerkzeug ist. Die zweite Frage lautet: Auf wen werdet ihr euch da zufluchtsuchend werfen (נוּס עַל *constr. praegnans* nur hier). Dritte Frage: Wohin d. i. in wessen Hand werdet ihr euren Reichtum an Geld und Gut (כָּבוֹד was schwer an Wert und imponierend in seiner Erscheinung ist) deponieren, עָזַב mit אֶל wie Iob 39, 11 oder לְ *ib.* v. 14: jemandem etwas als anvertrautes Gut überlassen. Niemand hebt ihnen ihren Reichtum als Depositum auf, er ist unwiederbringlich verloren. An diese verneinende Antwort knüpft das folg. בִּלְתִּי an, welches nach vorausgeg. Verneinung als Präpos. *praeter* bed., als Conj. *nisi* (בִּלְתִּי אִם Richt. 7, 14) und da, wo es, wie hier (vgl. Gen. 43, 3. Num. 11, 6. Dan. 11, 18), den ganzen Satz beherrscht, *nisi quod;* hier, wo die vorausgegangene Verneinung hinzuzudenken ist, *nil reliquum est nisi quod.* Der Sing. כָּרַע steht verächtlich, die hohen Personen massenhaft zusammenfassend, und תַּחַת bed. nicht *aeque ac* oder *loco* (Ew. § 217[k]), sondern im nächsten örtlichen Sinne *infra* (vgl. בְּתוֹךְ Ez. 32, 20). Die einen krümmen sich, um noch zu den Füßen der dicht im Kerker zusammengedrängten Gefangenen Platz zu finden oder, wenn man es als Deportationsscene faßt, sie sinken, unvermögend die Strapazen zu ertragen, den andern Gefangenen unter die Füße; die andern fallen im Kriege und zwar, da das Gemetzel lange dauert, so daß sie, selber Leichen, von Leichen Erschlagener bedeckt sind (vgl. 14, 19).[1] Und auch damit ist Gottes Zorn noch nicht befriedigt. Der Proph. verfolgt aber den furchtbaren Stufengang nicht weiter. Das Exil, worauf diese 4. Strophe deutet, bildet auch wirklich einen Periodenschluß.

C. Die Vernichtung des Weltreichs und der Durchbruch des Reiches Jahve's in seinem Gesalbten X, 5—XII.

Das Gesetz des Kontrastes herrscht wie in der Heilsgeschichte, so auch in der Prophetie. Wenn die Not gipfelt, stürzt sie über und verwandelt sich in Hilfe, und wenn die Weissagung so lichtlos nächtlich geworden ist, wie in dem vorigen Abschnitt, so wird sie plötzlich so nachtlos licht, wie in dem nun beginnenden. Das הוֹי über Israel wird zum הוֹי über Assur. Das auf eigne Kraft stolze Assur, nachdem es eine Zeit lang als Zornesstecken Jahve's gedient hat, verfällt selbst dem Zorne;

1) Lagarde (Symmicta I, 105. Mitteilungen I, 210) liest: בִּלְתִּי כֹּרַעַת חַת אֹסִיר „Beltis sinkt dahin, zusammengebrochen ist Osiris" (nach 46, 1. Jer. 50, 2). Aber das folg. וּתַחַת הֶהרוּגִים יִפֹּלוּ hat dann keinen Anschluß, und daß man in Juda unter den Königen ägyptische Götter verehrt habe halte ich noch immer für unerweislich.

sein Angriff auf Jerusalem wird sein Sturz, und auf den Trümmern des Weltreichs ersteht das Reich des großen und gerechten Davidssohnes, der in Frieden über sein erlöstes Volk und über die sein sich freuenden Völker herrscht — das Gegenbild der Erlösung aus Aegypten, reicher Stoff zu Lobgesängen wie jenseit des Schilfmeeres. Die messianische Weissagung, welche in c. 7 dem Unglauben ihre Fluchseite zukehrt und deren Verheißungsinhalt in 8, 5 — 9, 6 als ein großes Licht die Finsternis durchbricht, steht nun auf ihrer dritten und höchsten Stufe. In c. 7 ist sie wie ein Stern in der Nacht, in 8, 5 — 9, 6 wie der anbrechende Morgen, und nun entwölkt sich der Himmel ganz und gar und sie ist wie die mittägige Sonne. Der Proph. hat sich jetzt bis zum lichten Saume von c. 6 hindurchgerungen. Der N. Schearjaschub, nachdem er seinen Fluchinhalt entleert hat, verklärt sich nun zu reiner Verheißung. Und was der N. Immanuel, was der Immanuels-Name אל גבור besagt, das wird nun sonnenklar: der Rest Israels bekehrt sich zu Gott dem Starken, und Gott der Starke ist fortan mit seinem Volke in dem Sproß Isai's der die sieben Geister Gottes in sich wohnend hat. Was die Abfassungszeit dieses dritten Abschnitts der esoterischen Reden betrifft, so stimmen die meisten neuern Ausll. für die Zeit Hizkia's, weil 10, 9—11 die Eroberung Samariens schon geschehen ist. Nun hat zwar der Proph., daß Samarien und mit Samarien das Reich Israel den Assyriern erliegen werde, schon 7, 8. 8, 4. 7 vorausgesagt, er könnte es hier als ideal Vergangenes voraussetzen. Aber v. 9—11 fordert wirklich für diesen Abschnitt, wenigstens in seiner vorliegenden Gestalt, Abfassung in Hizkia's Zeit und spricht gegen die Abfassung in der des Ahaz, sei es vor oder nach der Abstrafung der beiden Verbündeten durch Tiglathpileser (Vitr. Caspari Dr.).

Der Proph. beginnt mit הוֹי, welches immer als Ausdruck des Zornschmerzes Verkündigung des Gerichts über den Genannten eröffnet, obwohl diese, wie hier (vgl. 1, 4. 5—9), nicht immer unmittelbar folgt, sondern ihr die Darlegung der Sünde, wodurch das Gericht verwirkt ist, vorausgeschickt wird. Zunächst wird Assur als erwähltes Werkzeug göttlichen Gerichts über Gesamtisrael näher bezeichnet v. 5—6: *Wehe Assur dem Stabe meines Zorns, und Stecken ist er in ihrer Hand —: mein Groll. Wider eine ruchlose Nation werd' ich sie entsenden und wider das Volk meines Grimmes sie entbieten, um zu rauben Raub und Beute zu erbeuten und es zu machen zu Zertretenem gleich Straßenkot.* Daß was auf הוֹי folgt nicht notwendig Vocativ ist, sondern auch (ohne לְ, אֶל, עַל) Bez. des Obj. sein kann, zeigt 1, 4. זַעְמִי ist entweder Permutativ des mit Emphase voran gestellten prädicativen הוּא (vgl. das ebenso makkefierte אַתָּה־הוּא Jer. 14, 22), wie wir übers. haben, oder הוּא בְיָדָם steht elliptisch für אֲשֶׁר הוּא בְיָדָם der Stecken den sie handhaben ist mein Groll (AE. Ges. Rosenm. u. a.), in welchem Falle man aber eher ומטה בידם הוא זעמי erwartete; nicht aber: und Stab ist er, in ihrer Hand ist mein Grimm (Knabenb.), was den Halbvers zu sehr zerbröckelt. Unzulässig ist es auch, mit Kn. זעמי als abgesperrten Gen. zu מטה zu fassen und מַטֵּה zu punktieren, was innerhalb des Hebr. ohne

Beispiel.[1] Hitz. Ew. Diestel u. a. scheiden הוא בידם als Glosse aus, aber ein Glossator würde אשר בידם geschrieben haben, und was übrig bleibt wäre eine Tautologie. Statt וּלְשִׂימוֹ bietet das *Kerì* וּלְשׂוּמוֹ, wie der mit Suff. verbundene Inf. überall sonst lautet, vgl. hingegen 2 S. 14, 7. Uebrigens schwanken die HSS zwischen מִרְמָס und מרמַס wie מִבְטַח Ew. § 160c. Assur soll ein Mittel göttlichen Zorns an Israel werden, denn dieses und zwar (dem Standpunkt dieser Weissagungsrede gemäß) Juda ist die ruchlose Nation, das Volk des überlaufenden göttlichen Zorns. Das Strafwerkzeug überhebt sich aber und macht sich aus einem Mittel zum Selbstzweck v. 7: *Doch Er meints nicht also und sein Herz denkt nicht also, denn zu vertilgen ist sein Trachten und auszurotten Nationen nicht wenig.* Assur denkt לֹא־כֵן nicht so wie er dem zufolge, daß er in seiner Macht über Israel durch Jahve bedingt ist, denken sollte. Denn der Inhalt seines Herzens (בִּלְבָבוֹ statt des sonst üblichen עִם־לְבָבוֹ) ist das dem Weltreich eigentümliche Streben, kein selbständiges Volk neben sich duldend Völker nicht wenig (לֹא מְעָט Appos. wie Neh. 2, 12 vgl. Num. 9, 20) d. i. möglichst viele Völker zu vertilgen, um sein Herrschaftsgebiet zu erweitern und es mit Juda wie mit allen andern zu machen; denn Jahve ist ihm nur wie einer der Götzen der Völker v. 8—11: *Denn er spricht: Sind nicht meine Feldherren zusamt Könige? Ist nicht wie Karkemiš Kalno, oder nicht wie Arpad Ḥamâth, oder nicht wie Damask Samaria? Wie erlangt hat meine Hand die Königreiche der Götzen — und ihrer Schnitzbilder waren mehr als Jerusalems und Samaria's — werde ich nicht, wie ich gethan habe Samarien und ihren Götzen, gleicherweise Jerusalem thun und ihren Abgöttern?* Der König Assurs führte den Titel des großen Königs 36, 4, assyr. *šarru rabbu*, oder auch (vgl. Ez. 26, 7) des Königs der Könige, assyr. *šar šarrâni* (*šarru*, nicht *malik*, weil jenes im politischen Sprachgebrauch des Assyrischen[2] ein höherer Titel ist als dieses). Die Befehlshaber in seinem Heere kann er Könige nennen, weil die ihre Kontingente führenden Satrapen[3] an Umfang und Glanz der Herrschaft Königen gleich standen; teilweise waren es auch wirklich unterworfene Könige (vgl. 2 K. 25, 28). Stolz fragt er, ob nicht eine der genannten Städte so widerstandsunfähig wie die andere ihm erlegen sei. כַּרְכְּמִישׁ (auch nach verbindendem Acc. nicht כְּכַרְכמישׁ, sondern wegen der Unverträglichkeit der Adspiraten כְּכַרְכמישׁ[4]) ist nicht Circesium und

---

1) Im Arab. ist diese Trennung des regierten Worts vom regierenden bei genitivischem Verhältnis (auch abgesehen von der gestatteten Dazwischenschiebung eines Schwurworts) poetische Licenz, s. de Sacy, *Gramm.* t. 2. § 270.

2) In der Titulatur der Götter wechseln, wie Schrader gegen Stade gezeigt hat, *šarru (šarratu)* und *malik (malkatu)*.

3) Σατράπης (vgl. σατρα in der Perser-Scene der Acharner von Aristophanes), bei Theopompus ἐξατράπης, inschriftlich ἐξαιθραπεύων, ist das altpersische (keilschriftliche) *khshatra pâvan* d. i. Herrschafts-Hüter (*pâvan*, neupers. verkürzt بان in شهربان *šahrbân* Stadthüter باغبان *bâghbân* Gartenhüter), Plur. hebraisiert אֲחַשְׁדַּרְפְּנִים.

4) Vgl. zur Regel Luth. Zeitschrift XXIV (1863) S. 414. Man punktiert כְּכ, בְּב auch nach אה״וי; ob auch בְּמ (vgl. Ps. 26, 12. 106, 7. 149, 2 *ed. Baer*),

nicht Mabug, sondern die nordöstlich von Aleppo gelegene Trümmerstätte *Girbâs* (Plur. *Gerâbis*), ein aus Εὐρωπός (Ὧρωπός) verderbter Name, am rechten Ufer des Euphrat schräg gegenüber von der am linken Ufer gelegenen Stadt *Biredǵik*, assyr. *Garkamiš*. כַּלְנֹה (ob eins mit כַּלְנֵה Gen. 10, 10 und כַּלְנֶה Am. 6, 2?) gilt gewöhnlich für das spätere Ktesiphon am linken Tigrisufer.[1] Ueber Arpad, jetzt ein unbewohnter Ruinenhügel Namens *Tel Erfâd* im Paschalik ʿAzâz, ungef. 3 deutsche Meilen nördlich vom Ḥaleb, s. DMZ XXV, 258 f. 655. Ḥamâth = Epiphania am Flusse Orontes (der jetzt العاصي *el-ʿÂṣi* heißt) ist noch jetzt groß und reich. Auch Samarien hat der König Assur jetzt, wo ihn der Proph. redend einführt, schon erobert. Samarien erhielt 722 durch Salmanassar, der während der Belagerung starb, und den in dessen Stelle eingerückten Sargon den Todesstoß, nachdem bereits 734 das Reich durch Tiglathpileser um einen großen Teil seines Gebiets verkürzt worden war; Damask war 732 durch Tiglathpileser eingenommen und geplündert worden, und Karkemîs und mit ihm das Hittiter-Reich, dessen Hauptstadt es war, wurde 717 von Sargon unterworfen.[2] So wird ihm denn auch Jerusalem nicht Stand halten. Wie er idololatrische Reiche in seine Gewalt bekommen hat (יָדָא erreichen wie Ps. 21, 9 u. חַאֲלִיל mit gattungsbegrifflichem Art.), welche stärkere Götzen hatten als Jerusalem und Samarien, so wird er auch gleich Samarien Jerusalem, welches gleich ohnmächtige Götzen hat, überwältigen. In מִן *prae* liegt an sich nur ein ‚mehr als' (wie z. B. Ez. 5, 6), welches sowohl ein Plus an Zahl oder, was hier näher liegt, ein Plus an Macht sein kann (vgl. die ähnliche Frage Am. 6, 2). Man beachte hier, daß v. 11 der Nachsatz zu v. 10 ist und daß der Vergleichungssatz v. 10 in v. 11 wiederholt wird, um insbes. Samaria und Jerusalem in Vergleich zu stellen. Der König Assurs benennt die Götter der Völker mit Götzennamen, ohne daß der Proph. ihm seinen israelitischen Standpunkt leiht. Im Gegenteil liegt hierin des Assyriers Hauptsünde. Denn indem er keine andern Götter als seine Nationalgötter gelten läßt, wirft er Jahve mit den Götzen der in Samarien und Jerusalem eingeführten heidnischen Kulte zusammen. Es liegt darin für die Verehrer Jahve's der Trost, daß solche Lästerung des Einen lebendigen Gottes nicht ungerochen bleiben kann; für die Götzendiener aber eine bittere Lehre, denn ihre Götter verdienen wirklich nichts Besseres, als daß ihnen Hohn gesprochen wird. Der Proph. hat nun Assurs Sünde charakterisiert. Es ist eroberungssüchtige Selbstüberhebung über Jahve bis zur Lästerung. Und er ist doch nur Jahve's Stecken, den dieser eben brauchen konnte. Hat er ihn gebraucht so weit er wollte, so wirft er ihn weg v. 12: *Und es wird geschehen: wenn zu Ende führen wird der Allherr all sein Werk auf dem Berge Sion und in Jerusalem, werd' ich zu strafen kommen über des Königs Assurs Herzenshochmutsfrucht und über seiner Augen Hoffartsprangen.* Die Aussage über den HErrn

ist fraglich, s. Strack, *Prolegg.* p. 116. *Liber Psalmorum Hebr. atque Lat.* p. IX.

1) s. über dieses Chaldäische Genesis S. 293. Paradies S. 225.

2) s. Schrader, KAT² S. 385.

springt in Selbstrede des HErrn um. Wenn Er sein ganzes Werk, näml. wie 28, 21 das strafrichterliche (Cheyne v. Orelli Bredenk.) zu Ende führen wird (בָּצַע *abscindere* = *absolvere* Thren. 2, 17. Sach. 4, 9., eine Metapher vom Webstuhl 38, 12): so wird dies in Zion-Jerusalem, wo er Assur „Bis hieher und nicht weiter" zuruft, mit dem Gericht über Assur, das übermütig und fernerhin unbrauchbar gewordene Strafwerkzeug, geschehen. Es ist kein Grund vorhanden, וּבָצַע als *fut. exactum* zu fassen, welches nach 4, 4 perfektisch ausgedrückt sein würde. Das „ganze Werk" ist das bis zum äußersten gediehene. Das Ende des Strafwerks schlägt in das Gericht über das Strafwerkzeug, also in Rettung Jerusalems aus äußerster Not um. Der פְּרִי des Herzenshochmuts Assurs ist sein ruhmrediges Lästern Jahve's, worin sich seine ganze Gesinnung zusammenfaßt wie die innere Beschaffenheit des Baums in der Frucht, die oben zwischen den Zweigen hängt; תִּפְאֶרֶת wie Sach. 12, 7., der Selbstruhm, der sich in der Hochschau seiner Augen (Spr. 21, 4) ausspricht; absichtlich stehen hier recht viel Genitive beisammen, um die bis zum Platzen große Aufgeblasenheit Assurs auszudrücken. Jahve aber, welchem gegenüber die Demut die Seele aller Tugend ist, wird diesen Hochmut strafend heimsuchen. Wenn er so weit gestraft hat, daß er weiter strafend Israel vernichten würde, was mit seiner Gnade und Wahrheit stritte, dann wendet sich sein Strafen gegen das Strafwerkzeug, welches dem Fluche alles widergöttlich Selbstischen verfällt v. 13—14: *Denn er hat gesprochen: Durch die Kraft eigner Hand habe ichs vollführt und durch eigne Weisheit, denn ich bin klug, und verrückte der Völker Grenzen und ihre Vorräte plünderte ich und stieß hinunter als Uebermächtiger Thronende, und es nahm aus wie ein Nest meine Hand das Vermögen der Völker, und wie man verlassene Eier einrafft hab' eingerafft ich die ganze Erde — da war keiner der den Fittig regte und den Mund aufsperrte und zwitscherte.* Die Imperf., normiert durch die Prätt., sind Ausdruck des mehrmals Geschehenen. Das zweite dieser Prätt. שׁוֹסֵיתִי (= שׁוֹסֵתִי) ist das einzige Beispiel eines *perf. Poël* v. VV. ל״ה, nur dem Anschein nach eine Mischform aus שׁוֹסֵס (*Po.* v. עָסַס) und שָׁסָה (*Pi.* v. שָׁסָה). Das Obj. dazu עֶתְדוֹת *(Chethîb)* oder עֲתוּדוֹת *(Kerî)* bed. *parata* im Sinne von τὰ μέλλοντα (Dt. 32, 35) oder wie hier τὰ ὑπάρχοντα. Nach dem *Kerî* ist weiter zu übers.: und stieß hinunter, ein Mächtiger, Thronende; כַּבִּיר wie Iob 34, 17. 24. 36, 5. Die Mischna *Jadajim* IV,4 hat עתידותיהם *(Chethîb)*, שוסיתי und כביר *(Kerî)*. Aber auch das *Chethîb* כְּאַבִּיר ist passend, wenn man das כ wie 13, 6 als כ *veritatis* faßt: als ein Starker (durch Stärke Obmächtiger), nicht: wie ein Stier (Bredenk.), denn אַבִּיר hat diese Bed., welche trefflich passen würde, nachweislich nur im Plur. Ps. 68, 31. 22, 13. 50, 13. Möglich aber daß bei אביר nach Ps. 78, 25 an eine übermenschliche Macht gedacht ist (Cheyne), wie der Stiergott *(alpu* und auch κατ' ἐξ. *šêdu)* in den Inschriften als eine die Feindesländer durchziehende und alles niedertretende Macht erscheint. Mit v. 14 tritt vor der 3 *fem.* das straffere ו *consec.* ein. Die Reiche der Völker werden hier mit Vogelnestern verglichen, welche der Assyrier an sich rafft (אָסַף wie Hab. 2, 5 vgl. שׁפח

5, 7); ihre Besitztümer mit einsamen Eiern: das Vogelweibchen ist weg, also auch nicht ein Schein von Widerstand, und im Neste drin regt keins der Vöglein einen Flügel, sich zu wehren, keins sperrt den Schnabel auf, um durch Zwitschern einzuschüchtern. Seb. Schmid richtig: *nulla alam movet ad defendendum aut os aperit ad terrendum.* So stolz blickt Assur auf seinen Siegeslauf zurück, so verächtlich herab auf die unterworfenen Reiche. Diese Selbstüberhebung ist eine unsinnige Sünde v. 15: *Darf die Axt sich rühmen wider den der damit haut oder sich großthun die Säge wider den der sie zieht? Als schwänge ein Stab die ihn Emporhebenden, als hübe empor ein Stecken Nicht-Holz!* Welcher Wahnwitz in dieser Selbstvergötterung liegt, geben die zwei Fragen zu bedenken. Das Prahlen des Assyriers ist Großthun einer Axt wider (eig. über) den der damit haut (הַחֹצֵב בּוֹ ohne Tonrückgang, welcher überh. bei den Participien des *Kal*, ausgen. ל״ה und ל״א, nicht einzutreten pflegt) oder einer Säge (מִשֹּׂר v. נָשַׂר, aram. נְסַר, mischnisch סָר *serr-are*) wider den der sie schwingt (הֲנִיפָהּ rhythmisch d. i. nach bestimmtem Maß und Takt hin- und herbewegen). Dann folgen zwei Ausrufe der Verwunderung über die Absurdität solchen Größenwahns; כְּ vertritt hier einen ganzen Satz wie im Arab. كَـ: es ist eine Gleiche dessen daß . . es ist als ob. לֹא־עֵץ ist Ein Wort wie 31, 8.[1] Der Stock ist Holz und nichts weiter, ein an sich bewegungsloses Ding; der Mensch ist Nicht-Holz, ein ungleich höheres, lebendiges Wesen. Um Holz zu heben, muß Nicht-Holz da sein; ebenso ist wo ein Mensch Außergewöhnliches ausrichtet, immer eine übermenschliche Ursache dahinter: Gott, der sich zum Menschen verhält wie der Mensch zum Holze. Der Plur. מְרִימָיו deutet darauf hin, daß unter dem der den Stock aufhebt Jahve, die Ursache aller Ursachen, die Macht aller Mächte verbildlicht ist.[2] Es folgt v. 16 die durch solche Selbstvergötterung (vgl. Hab. 1, 11) herausgeforderte Strafe: *Darob wird entsenden der Herr, der Allherr der Heerscharen, wider seine feisten Mannen Darrsucht, und unter Assurs Herrlichkeit entbrennt ein Brand wie Feuerbrand.* Drei Benennungen Gottes nach seiner unumschränkt allgebietenden Allmacht: הָאָדוֹן bei Jes. immer bei strafrichterlichen Machterweisen: אֲדֹנָי צְבָאוֹת, eine sonst beispiellose Verbindung, ähnlich wie in den elohimischen Ps. אֱלֹהִים צְבָאוֹת, vgl. dagegen 3, 15. 10, 23 f.; indeß fehlt dem אדני צבאות das Zeugnis der Masora,[3] viele Codd. und Ausgg. bieten ה׳ צבאות. רָזוֹן (17, 4) ist eine Krankheit aus dem

---

1) Vgl. נֹטֶף wie Nichtrede. Man sagt sogar *el-la-ilâhîja* die Nichtgottheit; das ע gilt als *pars vocabuli.*

2) Die von Baer aufgenommene LA וְאֵת־מְרִימָיו ist trotz ihrer imponierenden Bezeugung gewiß nicht ursprünglich, sie läßt sich nur etwa indem man das ו als das explicative faßt zurechtlegen: als ob ein Stab schwänge und zwar (schwänge) die ihn Erhebenden, s. meine Schrift: Complutensische Varianten zum alttest. Texte 1878.

3) Denn diese Stelle ist in den von der Masora aufgezählten 134 וְהָאֵין d. i. ‚wirklichen' (nicht bloß zu lesenden, sondern geschriebenen) אדני nicht mitgerechnet.

Fluchregister Lev. 26, 16. Dt. 28, 22. Galoppierende Schwindsucht kommt wie ein Strafengel über die Fleischklumpen der wohlgemästeten assyrischen Großen, מְשַׁמַּנִּים persönlich wie Ps. 78, 31. Und unter der Herrlichkeit Assurs d. i. dessen kostbar gerüsteter Heeresmenge (כָּבוֹד wie 8, 7) legt der, welcher seine Engel zu Feuerflammen macht, Feuer an, so daß sie in Flammen aufgeht. Das ist so ausgedrückt, daß man das Knistern und Knastern, Sprühen und Zischen des um sich greifenden Feuers hört. Dieses Feuer, was es auch immer seiner naturphänomenellen Erscheinung nach sein möge, ist seinem Wesen nach der Zorn Jahve's v. 17: *Und es wird das Licht Israels zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, und sie setzt in Brand und frißt dessen Disteln und Dornen an Einem Tage.* Gott ist Feuer Dt. 9, 3 und ist Licht Ps. 27, 1. 1. Joh. 1, 5.; in seinem Selbstleben ist jenes aufgehoben in dieses. Mit אוֹר steht hier קָדוֹשׁ in Parallele; denn daß Gott heilig und daß er schlechthin reines Licht ist, das ist wesentlich einunddasselbe. Das Wesen aller Kreaturen und des ganzen Kosmos ist Mischung von Licht und Finsternis. Das Wesen Gottes allein ist absolutes Licht. Licht aber ist Liebe. In diesem heiligen Liebeslichte hat er sich Israel zu eigen gegeben und Israel sich zu eigen genommen. Er hat aber auch einen Feuergrund in sich, welchen die Sünde wider sich aufregt und welcher jetzt gegen das an ihm und seinem Volke sich versündigende Assur als flammendes Zornfeuer hervorbricht. Für diese Vertilgungsmacht seiner Strafgerechtigkeit ist die prächtige Heeresmasse Assurs nichts als ein Distelgestrüpp und Dorngenist (hier in umgekehrter Wortfolge des eigentümlich jesaianischen Wortpaars שָׁמִיר וָשָׁרִת), so verbrennenswert und leicht verbrennlich. Dem Aussehn nach ists ein Wald und ein Park, aber rettungslos verloren v. 18—19: *Und die Herrlichkeit seines Waldes und seines Gartengefildes wird er sowohl Seel' als Fleisch hintilgen, daß es ist wie wenn ein Sterbenskranker hinstirbt. Und der Rest der Bäume seines Waldes wird sich zählen lassen, und ein Knabe könnte sie schreiben.* Ein Wald יַעַר ist das aus vielen und mannigfaltigen Völkern zusammengesetzte, ein Gartengefilde כַּרְמֶל das in der Schönheit seiner Mannschaft und ihrer Bewaffnung prangende Heer Assurs — ein Menschenwald und Menschenpark, weshalb der Begriff *penitus* mit dem sprichwörtlichen מִנֶּפֶשׁ וְעַד־בָּשָׂר (zu beurteilen nach Gen. 14, 23. Dt. 29, 10. Num. 5, 3. 1 S. 15, 3) ausgedrückt wird, welches Anlaß wird zu dem Absprung zu dem Bilde vom Hinschmachten eines נָסַס (ἀπ. λεγ. der Hinsiechende v. נָסַס, ausgehend von gleichem Wurzelbegriff נוּשׁ, אנשׁ, assyr. *ênêšu*). Bredenk. stellt מנפשׁ bis נסס hinter רזון, und gewinnt so zwei besser auseinandergehaltene Bilder (Schwindsucht und Waldbrand). Die zwei Worte כְּמַסַּס נָסַס malen das Hinschmelzen d. i. Hinsterben in verzehrender Fieberglut nicht allein durch ihre träge Bewegung, sondern auch durch ihre Konsonanz und die gehäuften Sauselaute, in denen das schweratmig verhauchende Leben hörbar wird. Von dem Sterbebett führt uns die Weissagung, das erste Bild wiederaufnehmend, auf die Waldbrandstätte. Der stolze schöne Wald ist niedergebrannt und nur noch hie und da überragt ein vereinzelter Baum die öde Fläche: nur wenige Bäume des Waldes, leicht zählbare (מִסְפָּר wie Dt. 33, 6 vgl. Jes.

21, 17), werden übrig bleiben, ein Knabe würde ihre Ziffer zusammenrechnen und aufschreiben können (vgl. den im Schreiben um vieles mehr leistenden Knaben Richt. 8, 14) wie etwa die Ziffer der noch jetzt übrigen größeren Libanon-Cedern. So kam es auch wirklich; nur ein Rest des gegen Jerusalem gezogenen Heeres entrann. Diesem Reste einer vernichtenden Größe hält nun der Proph. den Rest Israels entgegen, welcher der Same einer neu entstehenden ist v. 20: *Und es wird geschehen an jenem Tage: nicht wird fortfahren der Rest Israels und das Entronnene des Hauses Jakobs sich zu stützen auf seinen Züchtiger, und stützen wird sichs auf Jahve, den Heiligen Israels, in Wahrheit.* Hinter dem Gericht über Assur liegt die Wiederbringung Israels. מַכֵּהוּ ist der Assyrier. Auf diesen sich stützend, bekam Israel Schläge, indem Jahve Israels Stützstock zu seinem Zornstock machte. Dann aber wird es den Heiligen Israels heiligen, indem es auf ihn und nicht auf Menschen בֶּאֱמֶת lauter und treu, nicht mehr heuchlerisch und wankelmütig sein Vertrauen setzt. Da wird sich erfüllen was der Name Schearjaschub verheißt, nachdem sich erfüllt hat was er droht v. 21: *Der Rest wird sich bekehren, der Rest Jakobs zu Gott dem Starken.* אֵל גִּבּוֹר ist der in dem Erben Davids 9, 5 geschichtlich offenbar gewordene. Wie Hosea 3, 5 Jahve und den anderen David nebeneinander stellt, so schaut Jesaia sie ineinander. Also: zu dem Gott, welcher jenem Davidssohne inwohnt (neutest: zu Gott in Christo) wird der Rest Israels sich bekehren, aber eben nur der Rest v. 22—23: *Denn wäre auch dein Volk wie der Meeressand, so wird der Rest davon sich bekehren: Vertilgung ist streng beschlossen, daherflutend Gerechtigkeit; denn Garaus und Strengbeschlossenes vollzieht der Allherr, Jahve der Heerscharen, innerhalb der ganzen Erde.* Da keine Verneinung vorhergegangen ist, so gehört כִּי אִם nicht in der Bed. *sed* oder *nisi* zusammen, sondern es bedeutet, zu zwei Sätzen gehörig, *nam, si.* Wäre die Volkszahl Israels die verheißungsgemäß höchste, so wird doch nur der Rest darunter oder davon (בּ partitiv wie בָּהּ Sach. 13, 8. 2 K. 9, 35) sich bekehren oder, da hier die nähere Bestimmung *ad Deum* fehlt, wieder in den rechten Stand kommen. In Betreff der Masse ist Vertilgung unwiderruflich beschlossen (חָרֵץ τέμνειν, dann etwas ἀποτόμως bestimmen 1 K. 20, 40), Vertilgung, welche von Gerechtigkeit überwogt oder besser: welche daherwogt (שׁוֹטֵף wie 28, 18) d. i. wogend daherbringt Gerechtigkeit, also wie ein Wogenschwall göttlicher Gerechtigkeit herbeikommt, näml. Strafgerechtigkeit, nicht Rechtbeschaffenheit (wonach Lth. übers.) als Frucht des Strafgerichts — ein an sich angemessener Ged., der aber nicht bloß durch Ein Wort ausgedrückt sein würde und durch den folg. Begründungssatz ausgeschlossen wird. Ueber שָׂמַת mit dem Acc. s. Ges. § 138 Anm. 2. Daß כִּלָּיוֹן wie Dt. 28, 65 nicht in dem Sinne von Vollendung gemeint ist, zeigt v. 23., wo כָּלָה (Fem. v. כָּלֶה das Schwindende, dann das Schwinden, das Garaus) damit wechselt und נֶחֱרָצָה das Gericht als ein unerbittlich Entschiedenes bezeichnet (wie 28, 22 und daher entlehnt Dan. 9, 27. 11, 36). Ein solches Vertilgungsgericht ist der allmächtige Strafrichter zu vollstrecken begriffen (עֹשֶׂה im Sinne eines *fut. instans.*) innerhalb des ganzen Landes (בְּקֶרֶב innerhalb, nicht בְּתוֹךְ inmitten) oder vielmehr der ganzen Erde

(LXX ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ) — ein Völkergericht, von welchem das Gericht über Israel ein centraler Bestandteil ist.

Es ist aber in diesen esoterischen Reden nicht die Absicht des Proph. zu drohen und zu schrecken, sondern zu trösten und zu ermutigen. Deshalb wendet er sich an den trostbedürftigen und trostempfänglichen Teil des Volkes, indem er aus dem Elemente des Trostes in dem Geweissagten die Folgerung herleitet, daß sie getrost sein können v. 24: *Darum spricht also der Allherr, Jahve der Heerscharen: Fürchte dich nicht, mein Volk, das Sion bewohnet, vor Assur, wenn es mit dem Stabe dich schlagen und seinen Stecken wider dich erheben wird in der Weise Aegyptens.* לָכֵן bed., wie im Hebr. nirgends, so auch hier nicht *attamen* (Ges. Hitz.), sondern *propterea*. Schon die Anrede: mein Volk das Zion bewohnt ist indirekt ermutigend. Zion ist ja die Stätte der göttlichen Gnadengegenwart und des verheißungsgemäß unvergänglichen Königtums. Diejenigen, die dort wohnen und nicht bloß dem Berufe, sondern auch ihrer innern Beschaffenheit nach Gottes Volk (Gottes Knechte) sind, die sind auch Erben der Verheißung und können, wenn die ägyptische Knechtschaft in einer assyrischen sich erneuert, dessen zu ihrem Troste gewiß sein, daß auch die ägyptische Erlösung sich erneuern wird. בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם in dem Wege d. i. hier: der Handlungsweise der Aegypter; דֶּרֶךְ ist der Hergang sowohl thätigen Verfahrens als (wie v. 26 Am. 4, 10) leidentlichen Ergehens. Der aufrichtende Zuspruch wird nun mit Wiederaufnahme der Trostgründe, aus welchen ihn das לָכֵן folgert, neu begründet v. 25—26: *Denn noch um ein winzig Kleines, so ist der Groll vorüber und mein Zorn wendet sich sie aufzureiben, und Jahve der Heerscharen regt über ihn die Geißel wie er Midian schlug am Felsen Oreb, und sein Stab ragt über das Meer hin, und er erhebt ihn in der Weise Aegyptens.* Das: um ein klein Wenig (wie 16, 14. 29, 17) ist von der idealen Gegenwart aus gemeint, wo Israel von Assur mit dem Untergange bedroht ist. Da wird plötzlich der Groll Jahve's über sein Volk ein Ende haben (כָּלָה נֶעֱצַם entlehnt Dan. 11, 36 und zu erkl. nach 26, 20), und Jahve's Zorn wird oder ergeht עַל־תִּבְלֵיהֶם. Luzz. empfiehlt die Conjectur: וְאַפִּי עַל־תֵּבֵל יִהְיֶה: „und mein Zorn gegen die Welt wird aufhören", תבל wie 14, 17 von der durch das Weltreich geknechteten Oikumene. Besser würde man erklären: „und mein Zorn über die Welt wird sich vollenden", תֵּבֵל von der durch das Weltreich repräsentierten sündigen Welt. Aber der überlieferte Text gewährt für v. 26 einen leichteren Anschluß. Man darf aber nicht, beirrt durch das עַל, erklären: mein Zorn (entbrennt) über die von Assur dem Volke Gottes angethane oder die von diesem erlittene Aufreibung. Es ist die Aufreibung der Assyrier, auf welche sich nun Jahve's Zorn richtet; עַל wie häufig von dem, worauf das Augenmerk sich richtet, worauf die Absicht geht Ps. 32, 8. 18, 42. So gefaßt leitet 25^b zu v. 26 über. Die Aufreibung Assurs wird hier in zwei Gegenbildern vorzeitiger Thatsachen geweissagt. Der allmächtige Strafrichter wird die Geißel über Assur schwingen (עוֹרֵר *agitare* wie 2 S. 23, 18 mit dem folg. עוֹרֵב assonierend) und es schlagen nach Art des Schlagens auf Midian (27, 7) oder des Schlages (der Niederlage) welchen Midian erlitt: der Felsen ʿOrebs ist der

Ort, wo die Ephraimiten den midianitischen König ʿOreb erwürgten Richt. 7, 25. Sodann wird sein Stab übers Meer sein d. i. hingestreckt sein, wie der Wunderstab Mose's, über das Drangsalsmeer, in welches die Assyrier Israel hineingetrieben (יָם vom Typus entlehntes Emblem, s. Köhler zu Sach. 10, 11 vgl. Ps. 66, 6), und er wird ihn erheben, den Meereswogen gebietend, daß sie Assur verschlingen. בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם, ein Janus-Wort, wie Cheyne es nennt, bedeutete v. 24: wie die Aegypter ihn erhoben, hier: wie er über die Aegypter erhoben ward. Der Ausdruck ist mit v. 24 absichtlich conform: Weil Assur auf ägyptisch den Stab erhoben über Israel, so wird ihn auch Jahve auf ägyptisch erheben über Assur. Das Joch der Weltmacht muß da zerspringen v. 27: *Und es wird geschehen an jenem Tage: weichen wird seine Bürde von deiner Schulter und sein Joch von deinem Halse, und zunichte wird das Joch vom Andrang des Fettes.* Es sind zwei Bilder: im ersten (*cessabit onus ejus a cervice tua*) ist Israel als Lasttier, im zweiten (*et jugum ejus a collo tuo*) als Zugtier vorgestellt, und dieses zweite Bild zerfällt wieder in zwei Felder. Denn סוּר besagt nur, daß das Joch wie die Last von Israel genommen werden wird, חָבַל aber, daß es selbst das Joch durch den Gegendruck seines fetten starken Halses sprengen wird. Kn., welcher den Text ändert, bem. dagegen, daß das Joch ein Querholz, kein Kummet war. Und allerdings ist das einfache Joch ein Querholz, aber ein auf dem Nacken des Rindes (gew. zweier zusammengejochter Tiere *jumenta* = *jugmenta*, wie *jugum* v. *jungere*) liegendes, wo es ihm am Widerrist oft tiefe breite Wunden reibt, und unter dem Halse mittelst eines Strickes befestigt, welcher es zugleich mit der Pflugdeichsel verbindet,[1] v. עָלַל = עָלַל *inire*, غلّ *immittere* einlassen und schließen (wie etwa ein Zapfen, der Kâmûs erkl. es durch حشا stopfen). Die Conj. וְחָבַל עֹל ist also sachgemäß. Aber daß פְּנֵי שָׁמֶן ‚Gesicht des Fettes' bedeute und den Kopf des feisten Stieres meine, ist gegen den Sprachgebrauch, nach welchem מִפְּנֵי dasjenige benennen muß, vor welchem (vgl. z. B. Ps. 68, 3) das Joch zurückweichen muß. So kommen wir also davon nicht los, daß eine durch die zunehmende Feistheit des Stiers bewirkte Sprengung des Jochs (des Querholzes mit seinem Strickwerk oder Riemenzeug) ausgesagt ist. Allerdings ist חָבַל nicht das nächstgelegene Wort dafür, es bed. ein *corrumpi*, aber ein mittelst *disrumpi*, eig. wenn man das arab. خَبَّلَ vergleicht mittelst Zerknitterung, Zerdrückung, Verrenkung erfolgendes — wahrscheinlich mit Bezug auf חֶבֶל den Jochstrick gewählt, obwohl kein denom. *Pu.* in privativer Bed.: entstrickt werden (Nägelsb.). Kimchi macht hierzu die treffende Bem., daß das Joch sonst dem feisten Fleisch des Stieres durch Druck und Reibung verderblich zu werden pflegt, hier aber der umgekehrte Fall eintritt, daß die Feistheit

1) Ich sah viele Rinder am Pfluge — schrieb mir Prof. Schegg nach seiner Rückkehr von einer palästinischen Reise im J. 1866 — in Aegypten, Palästina, Syrien und bei Ephesus; immer war das Joch (نِيْر) ein Querholz, das auf den Nacken des Tieres gelegt und durch einen Strick unter dem Halse mit der Pflugdeichsel verbunden war.

des Stiers zum Verderben des Jochs wird (vgl. das Bild vom Einpfropfen Röm. 11, 17., welchem Paulus dort auch eine Wendung παρὰ φύσιν giebt). Einer Textcorrectur, welche חֲבַל beseitigt (Robertson Smith, Bredenk.), bedarf es nicht. Die Rettung kommt von innen (27^b) und von außen (27^a). Sie ist nicht minder eine Folge der in Israel wirksamen weltüberwindenden Macht als ein für Israel an den Feinden vollzogenes Wunder.

Der Proph. schildert nun, wie das assyrische Heer unaufhaltsam und schreckenverbreitend gegen Jerusalem losrückt und wie es, einem hochstämmigen Walde gleich dort aufgepflanzt, vor Jahve's Allgewalt zusammenstürzt. Eichhorn und Hitz. erklären diese Weiss., weil allzu speziell, für ein *vaticinium post eventum*. Aber das assyr. Heer, als es gegen Jerusalem zog, kam ja nicht unmittelbar aus Norden, sondern von dem Wege nach Aegypten her aus Südwesten. Sanherib hatte Lachis erobert, lag vor Libna und zog von da gegen Jerusalem. Der Proph. aber will nicht ein Stück Kriegsgeschichte geben, sondern die zukünftige Thatsache lebendig vergegenwärtigen, daß der Assyrier nach Verheerung des Landes Juda auf Jerusalem losgehen werde. Man braucht sich nicht zu sträuben, die Schilderung ideal oder auch poetisch zu nennen (s. Driver, *Isaiah* p. 73). Eine Chimäre ist sie deshalb doch nicht. Denn Idee ist die wesenhafte Wurzel des Wirklichen und die Wirklichkeit ist ihre geschichtliche Ausgestaltung. Diese Ausgestaltung, ihre wesentliche Erscheinung, kann ohne Beeinträchtigung ihrer Wesentlichkeit in einzelnen Momenten so oder anders sein. Der Assyrier ist wirklich mit Sturmschritten eines Eroberers von Norden gekommen, und die genannten Städte sind wirklich von den Gefahren und Schrecknissen des Kriegs betroffen worden. Die Schilderung gehört, ästhetisch angesehen, zu dem malerisch Großartigsten, was je menschliche Poesie hervorgebracht v. 28—34: *Er kommt auf ʿAjjāth, zieht durch Migron, in Michmaś läßt er sein Gepäck. Sie ziehen quer über die Schlucht — Gebâ sei uns Nachtquartier! Es zittert Rama, Gibʿah Śaûls fliehet. Kreische laut auf, Tochter Gallîm's! O horche nur, Lajša! Armes Anathoth! Forteilt Madmena, die Bewohner Gebims retten. Noch heute macht er Halt in Nob — schwingt seine Hand über den Berg der Tochter Ṣions, den Hügel Jerusalems. — — Siehe der Allherr, Jahve der Heerscharen, zweigt herunter die Aeste mit Schreckensgewalt, und die von emporragendem Wuchse sind umgehauen, und die Hohen werden geniedrigt. Und Er fällt die Dickichte des Waldes mit dem Eisen, und der Libanon, durch einen Majestätischen stürzt er.* Indem der Assyrier עַיָּת oder, wie beide Petersburger HSS schreiben, עַיָּת (= עַיָּה 1 Chr. 7, 28., עַיָּא Neh. 11, 31., gew. חָעַי oder עַי), ungefähr 6 deutsche Meilen nordöstlich von Jerusalem, feindlich überkommt (בּוֹא עַל nicht anders als z. B. Richt. 18, 27), betritt er hier zuerst benjaminitisches unter judäischer Herrschaft stehendes Gebiet. Der Name dieses ʿAj, welcher ‚Steinhaufen' bed., stimmt mit dem Namen des 45 Min. südostwärts von Beitîn = Bethel gelegenen *Tell el-ḥaǵar* (van de Velde), aber solche arabische Uebersetzungen der urspr. Ortsnamen, welche deren durchschaute Grundbed. wiedergeben, sind von der Tradition

nicht zu erwarten. Schegg[1], welcher dieser assyrischen Marschroute wegen einen dreitägigen Ausflug aus Jerusalem machte und über Tejjiba, Michmâs, ʿGebaʿ, ʿAnâtâ und ʿIsawîja zurückkehrte, setzt Aj wahrscheinlicher (indem dann der Marsch stracks vorwärts geht) an die Stelle des jetzigen *Tejjiba*, 6 St. nördlich von Jer., 2700 Fuß über dem Meere, auf einem isolierten Hügel, von wo aus sich eine weite Aussicht bis in die Niederung von Jaffa, auf den Frankenberg, über das Gôr und einen so großen Teil des toten Meeres eröffnet, daß man seinen tiefblauen Wasserspiegel und die ihn einrahmenden Kalkgebirge wohl nirgends sonst in solcher Ausdehnung vor sich liegen sieht. Der Hügel, auf welchem das Christendorf mit etwa 1000 Einwohnern liegt, enthält viele Ruinen und mächtige Grundmauern antiker Befestigungen und tiefer Gewölbe, welche in hohes vorrömisches Altertum zurückweisen. Wir geben dieser Bestimmung der Ortslage den Vorzug, da sich in der Nähe von Tejjiba ein Dörfchen mit dem Namen *Chirbet ʿAi* findet. Hier konnte das assyrische Heer das ganze zu erobernde Land südwärts überblicken. Statt sich der gewöhnlichen großen Nordstraße (der ‚Nablusstraße') zuzuwenden, marschiert es geradenwegs über Michmas auf Jer. los, ohne sich durch die Beschwerlichkeit des über Berg und Thal führenden ungebahnten Weges abhalten zu lassen. Von Aj aus passieren sie **Migron**, dessen Name sich in den etwa 8 Min. von Beitîn gelegenen Ruinen *Burj Makrûn* erhalten zu haben scheint. **Michmaš** (מִכְמָשׁ, nach Norzi aber zu 1 S. c. 13 מִכְמָשׁ wie Ezr. 2, 27. Neh. 11, 31 מִכְמָס mit ס) ist noch jetzt als kleines Dorf mit Ruinen auf der Ostseite des Migron-Thales unter dem Namen *Michmâs* vorhanden. „Es liegt ähnlich — berichtet Schegg — wie Jer. auf einer Erdzunge zwischen zwei Thälern: das eine trennt es von der westlichen, das andere von der südlichen Hochebene, auf welcher ʿGebaʿ liegt und über die der Weg nach Jer. geht. Das letztere, in der Richtung von West nach Ost, ist nicht schmal, aber beschwerlich, tief und besonders nahe der Thalsohle so durchfurcht, daß es Mühe braucht, darüber zu setzen. Der Thalfluß dieses Wadi es-Suweinit hat sich kaum 10 Min. östlich von Michmâs ein tiefes, enges, schauerliches Bett durch den Felsen gegraben. Rechts und links bilden mehrere 100 F. hohe, senkrecht steile, nackte, schmutzig rote Felsen ein so schmales Thor, daß die schäumenden Wellen des Winterbachs sich den Durchgang, scheint es, noch erkämpfen müssen. Die Felsspalten des Kidron bei Mar Saba sind, verglichen mit diesem Suweinit, geräumige Thäler. Ich sah ein ähnliches Felsenthor selbst nicht auf dem schluchtenreichen Libanon. Deswegen heißt dieses Wadi von alters her מַעֲבַר מִכְמָשׁ 1 S. 13, 23." Nachdem die Assyrier ihr Gepäck, so viel sie dessen entrathen können, in Michmas deponiert (הִפְקִיד Jer. 36, 20), sei es um es dort liegen oder auf der bequemeren Straße sich nachschaffen zu lassen: überschreiten sie die Furt (מַעְבָּרָה wie 16, 2), näml. des **Wâdi es-Suweinit.** Wenn sie das tiefe Felsenthal der Länge nach durchzögen, so würde sie dies dem toten Meere zu führen: sie wollen aber nach Jer. und

1) In der Anzeige meines Comm. in Reusch' Theologischem Literaturblatt Jahrg. 2 Col. 80—81.

durchschneiden also Thal und Fluß in der Quere. Auf dem beschwerlichen Marsche sprechen sie sich Mut ein: **Gebaʿ** sei uns Nachtquartier! „Die schöne Hochebene zwischen ʿGebaʿ und Hizma — bemerkt Schegg weiter — war ganz dazu geeignet und einladend, denn sie ist groß, fruchtbar und selbst heutzutage gut angebaut. Zum ersten Male sah ich hier in Judäa weithin sich erstreckende Getreidefelder und schöne Baumgruppen, die das kleine Dorf ʿGebaʿ idyllisch umschatten.“ Man hält dieses ʿGebaʿ jetzt fast allgemein nach Groß' Vorgange nicht für Gibʿah Sauls, sondern erkennt für dieses das südlicher gelegene hervorragende *Tell (Tuleil) el-Fûl* (Robinson Valentiner Keil u. a.). Wohl mit Recht. Denn dieser Berg, dessen Name ‚Bohnenhügel‘ bed., bietet für Gibʿah Saûls eine passende feste Lage, und dafür daß es zwei benjaminitische Ortschaften Namens גבע, גבעה oder גבעת gegeben habe, spricht Jos. 18, 21—28., wo גֶּבַע und גִּבְעַת von einander unterschieden werden. Auch paßt dieser südlich von *er-Râm*, also zwischen dem alten Rama und ʿAnathoth gelegene Berg in die hier gezeichnete Marschroute des Assyriers, und daß Jesaia ein und dieselbe Ortschaft erst גֶּבַע, dann (man sieht nicht ein warum) גִּבְעַת שָׁאוּל genannt haben sollte, ist doch unwahrscheinlich. Das assyrische Heer schlug also in Gebaʿ, welches noch heute diesen Namen führt, sein Nachtquartier auf, von dort Schrecken nach West und Ost und bes. nach Süden hin verbreitend. Morgens aus dem Tiefthale zwischen Michmas und Gebaʿ herausgetreten, lassen sie das ½ Stunde westlich von Gebaʿ gelegene benjaminitische **Rama** (jetzt *er-Râm*), welches sie zitternd ziehen sieht, seitwärts liegen, und die Bewohner von **Gibʿath ʿSaûl**, auf der die ganze Umgegend beherrschenden Höhe des ‚Bohnenbergs‘, an dem sie vorüberziehen, ergreifen die Flucht. Mit jeder Station ihres Weges kommen sie Jerusalem näher. Der Proph. durchlebt das alles im Geiste mit. Es ist ihm so gegenständlich, daß es ihn in Angst und Schmerz versetzt. Die Städte und Dörfer der Landschaft sind verloren. Die Tochter d. i. Bewohnerschaft **Gallims** fordert er auf, weithin gellendes Klaggeschrei zu erheben mit ihrer Stimme (adv. Acc. Ges. § 138, 1 Anm. 3), und dem nahebei gelegenen **Lajša** (vgl. zu beiden jetzt verschwundenen Orten Richt. 18, 29 und den Personennamen פלטי בן־לַיִשׁ אשר מִגַּלִּים 1 S. 25, 44) ruft er mitfühlend zu: O horche nur, näher und näher kommen die Feinde, und über **ʿAnathoth** (das noch jetzt ¾ St. nördlich von Jerusalem befindliche *ʿAnâtâ*, dessen Namen Cheyne als den der babyl. Göttin *Anat*, des Weibes des *Anu*, ansieht) klagt er, dessen Namen zum Omen seines Geschickes machend: O über die Arme, Anathoth! Einer Textänderung bedarf es nicht: עֲנִיָּה ist wie 54, 11 Ausruf und עֲנָתוֹת folgt nach gleicher Wortfolge wie 23, 12 — es ist wie Jer. 3, 6 מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל vorausgeschickte Apposition, vgl. in persischem Texte ای فاخرهٔ بخارا o edles Buchârâ DMZ XXXVIII, 330 f. Immer näher rückt nun für Jerusalem die zu fürchtende Entscheidung. **Madmena** (‚Düngerhaufen‘, s. Iob S. 62 f.) flieht in angstvoller Eile, die Bewohner **Gebims** (‚Wassergruben‘) flüchten ihre Habe; הֵעִיז v. עוּז عاذ fliehen (vgl. חוּשׁ und auch חָסָה[1]), also: fliehend fortschaffen, eilig in Sicher-

1) Schwerlich aber עוּשׁ Jo. 4, 11., welches wahrscheinlich nach LXX Trg.

heit bringen Ex. 9, 19 vgl. Jer. 4, 6. 6, 1., syn. חִנִּיס Ex. 9, 20. Richt. 6, 11., versch. von חָשַׂן (Spr. 21, 29. 7, 13) v. עָזַז fest, stark, trotzig s., wovon מָעוֹז *mâʿôz* Veste im Untersch. vom arab. معاذ *maʿâḏ* Zuflucht sich herleitet, vgl. 30, 2 „zu flüchten zu Pharao's Hort", עוז ב wie عاذ ب. Beide Orte haben keine sichere Spur zurückgelassen.[1] Gewöhnlich erklärt man nun weiter, daß das Heer in Nob noch einen Rasttag macht. Aber das paßt schlecht zu der Absicht, Jerusalem durch die Plötzlichkeit des vernichtenden Schlages zu überraschen. Deshalb erkl. wir: noch heute wird er in Nob Halt machen (*in eo est ut subsistat* Ges. § 132 Anm. 1), um nämlich da angesichts der zur Vernichtung ausersehenen Stadt neue Kräfte zu sammeln und den Angriffsplan zu entwerfen. Daß **Nob** das noch bewohnte Dorf *el-ʿIsawîja* südwestlich von Anâtâ 55 Min. nördlich von Jerusalem sei, hat die Situation (Hier.: *stans in oppidulo Nob et procul urbem conspiciens Jerusalem*) gegen sich; „ʿIsawîja — bem. Schegg — liegt am Anfange des gleichnamigen Thales, das sich dem toten Meere zuwendet, außerordentlich lieblich da, aber so in der Tiefe und auf drei Seiten von Bergen eingeschlossen, daß man gar nicht daran denken darf, es mit Nob zu identificieren." Vielleicht ist die nördlich von Jerusalem sich erhebende Anhöhe gemeint, welche صدر *ṣadr* von der brustartigen Hervorragung oder Wölbung genannt wird. Von dieser Anhöhe führt der Weg ins Kidronthal hinab, und die Stadt breitet sich in geringer Entfernung vor dem Herabsteigenden aus. Hier mag es sein, wo der Assyrier in der Anschauung des Proph. Halt macht. Da währts denn auch nicht lange (was das ἀσυνδέτως folgende יְנֹפֵף besagt), daß er seine Hand, zum Schlage ausholend 11, 15. 19, 16., über den Berg der Tochter Zion (16, 1., nicht בירת, wobei der Schreiber an הַר בֵּית יְהוָה gedacht hat), über die heilige Hügelstadt schwingt. Was wird da Jahve thun, der Einzige, der einer solchen Heeresmacht gegenüber seine bedrohte Wohnstätte retten kann? — Bis v. 32ª bewegte sich die Rede in stürmischen Eilschritten, dann wird sie zaudernd und wie klopfend vor Bangigkeit, nun bricht sie in daktylischen Schwingungen hervor wie ein langer rollender Donner. Wie ein weiter dichter Wald steht das feindliche Heer vor Jerusalem. Da zeigt sichs, daß Jerusalem einen Gott hat, der sich nicht ungestraft höhnen läßt und seine Stadt im entscheidenden Augenblicke nicht im Stiche läßt, wie die Götter von Karkemîsch und Kalno. Jahve ist der Herr, der Gott der Geister- und Sternenheere. Er schlägt herunter das Zweigwerk des Heereswaldes; סָעַף ist ein sogen. *Pi. privativum:* abästen (eig. mit den Aesten sich zu schaffen machen, vgl. סָבַךְ 5, 2), und פְּאֵרָה = פֻּארָה (bei Ezech. פֹּארָה) bed. wie das lat. *frons* Zweig und Laub zusammen, das belaubte Gezweig als Schmuck des Baumes oder das Gezweig als laubgeschmückt. Sein Werkzeug ist מַעֲרָצָה seine schreckende niederschmetternde Gewalt (vgl. das Verbum

congregari bed. und zu welchem Gesenius arab. غَشَّ in der irrig angenommenen Bed. „beschleunigen" verglich.

1) Ein Aufsatz in *Palestine Exploration Fund* 1880 p. 108 vermutet Gebim in der Nähe der Höhle der sechshundert Benjaminiten (*Mughâret el-ʿGai*).

2, 19. 21). Und auch die hochwüchsigen Stämme des entästeten und so entlaubten Waldes bleiben nicht stehen; umgehauen liegen sie da und die hohen müssen nieder. Es geht den Stämmen d. i. den Führern wie den Zweigen und dem Laube d. i. den großen gedrängten Haufen. Das ganze Walddickicht (wie 9, 17) haut er zusammen (נִקַּף 3 *p. Pi.*, wiewohl es auch *Ni.* sein kann) und der Libanon d. i. das Heer Assurs, welches jetzt dem Berge Zion wie der Libanon mit seinem Cedernwalde gegenübersteht, fällt dahin durch einen אַדִּיר Herrlich-Gewaltigen d. i. durch Jahve 33, 21 vgl. Ps. 76, 5. 93, 4. In der Erfüllungsgeschichte 37, 36 ist der מַלְאַךְ ה׳ dieser אַדִּיר als das Organ selbstgegenwärtigen göttlichen Waltens.

So ergeht es dem Weltreiche. Wenn die Axt daran gelegt wird, so fällt es ohne Hoffnung. In Israel aber wird es Frühling 11, 1: *Und es geht hervor ein Reis aus dem Stumpf Isai's, und ein Schößling aus seinen Wurzeln bringet Frucht.* Wenn die Weltmacht dem Cedernwalde des Libanon gleicht, so ist dagegen das Haus Davids um seines Abfalls willen wie der Stumpf eines gefällten Baumes (גֶּזַע *truncus* v. גָּזַע *truncare*), wie ein Wurzelstock ohne Stamm, Aeste und Krone. Während aber der Libanon der Weltmacht gestürzt wird, um liegen zu bleiben, verjüngt sich das Haus Davids, und während jene, wenn sie den Gipfel der Herrlichkeit erreicht hat, plötzlich erniedrigt wird, wird dieses, wenn es bis zur äußersten Gefahr des Untergangs herabgekommen ist, plötzlich erhöhet. Was Plinius XVI, 44 von gewissen Bäumen sagt: *inarescunt rursusque adolescunt, senescunt quidem, sed e radicibus repullulant,*[1] das erfüllt sich an dem in Isai wurzelnden Baume davidischer Herrschaft. Aus dem Stumpfe Isai's d. i. aus dem bis zur Unansehnlichkeit des Stammhauses zurückgesunkenen Reste der erwählten Königsfamilie („der verfallenen Hütte Davids", wie Amos 9, 11 es ausdrückt[2]) geht hervor ein Reis חֹטֶר (חָטַר v. חָטַר schwingen, schwuppen *balancer*), welches Ersatz des Stammes und der Krone verspricht, und unten an den von Erde bedeckten und nur wenig darüber sich erhebenden Wurzeln zeigt sich ein נֵצֶר ein frisches grünes Zweiglein (v. נָצַר נָצַץ glänzen, blühen). Die Erfüllungsgeschichte hat hier selbst an den Klang der Weissagung angespielt: der vorerst winzige und unscheinbare נֵצֶר war ein armer verachteter Nazarener Mt. 2, 23. Daß es aber bei dieser Niedrigkeit des Anfangs nicht bleiben wird, sagt schon das יִפְרָח v. פרח aus- und aufbrechen, sich entfalten, fruchtbar s. oder werden Ex. 23, 30). In dem demütigen Anfang liegt eine Macht, die sicheren Fortgangs ihn zur Höhe emporbringt Ez. 17, 22 f. Das unten am Boden keimende Reis wird ein Baum, und dieser Baum gewinnt eine Krone mit Früchten; es folgt also dem Stande der Niedrigkeit ein Stand der Erhöhung und der Vollendung. Jahve bekennt sich zu ihm

1) Die Ceder ist (wie die Fichte nach Herod. VI, 37 „vertilgen wie einen Fichtenstamm") der Eiche darin ungleich, daß sie umgehauen keine Schößlinge treibt.

2) Der Messias heißt deshalb emblematisch בר נפלי *Sanhedrin* 96ᵇ: „wann wird *Bar nafli* kommen?" Vgl. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge (1888) S. 13.

und weiht und rüstet ihn zu seinem hohen Werke mit den sieben Geistern v. 2: *Und es senkt sich auf ihn nieder der Geist Jahve's, Geist der Weisheit und des Verstandes, Geist des Rates und der Kraft, Geist der Erkenntnis und Furcht Jahve's.* רוּחַ ה׳ ist der göttliche Geist als Träger der ganzen Fülle göttlicher Kräfte. Darauf folgen die sechs von רוח ה׳ zusammengehaltenen Geister in drei Paaren, deren erstes sich auf das intellektuelle, das zweite auf das praktische Leben, das dritte auf das unmittelbare Verhältnis zu Gott bezieht. Denn חָכְמָה ist das Vermögen, durch die Erscheinung hindurch das Wesen der Dinge, und בִּינָה das Vermögen, die Unterschiede der Dinge in ihrer Erscheinung zu erkennen, jenes σοφία, dieses διάκρισις oder σύνεσις. עֵצָה ist die Gabe, die rechten Entschlüsse zu fassen, und גְּבוּרָה sie energisch ins Werk zu setzen. דַּעַת ה׳ ist die in Liebesgemeinschaft gründende Erkenntnis und יִרְאַת ה׳ die in Anbetung hingegebene Furcht Jahve's. Es sind sieben Geister, die von oben nach unten aufgezählt werden, denn der Geist der Furcht Gottes ist die Basis aller (Spr. 1, 7. Iob 28, 28. Ps. 111, 10), und der Geist Gottes schlechthin ist das Herz aller: er entspricht dem Schaft am siebenflammigen Leuchter und die drei Paare den von ihm ausgehenden Armen. In diesen sieben Gestalten (s. Psychologie S. 188. 203) läßt sich der h. Geist auf den anderen David nieder zu bleibendem Besitze, wie das hier wegen des folg. Gutturals, um undeutliche Aussprache desselben zu verhüten (vgl. Gen. 26, 10), auf *ult.* betonte *perf. consec.* וְנָחָה besagt (נוּחַ wie καταβαίνειν καὶ μένειν Joh. 1, 32 f.). Die sieben Fackeln vor Gottes Thron Apok. 4, 5 vgl. 1, 4 brennen und leuchten in seiner Seele. Die sieben Geister sind seine sieben Augen Apok. 5, 6. Nach dieser seiner gottgewirkten geistlichen Amtsbefähigung bestimmt sich denn auch sein königliches Walten v. 3: *Und Wohlduft ist ihm Furcht Jahve's, und nicht nach äußerem Sehen richtet er, und nicht nach äußerem Hören spricht er Recht.* Man übers. nicht: sein Riechen ist Riechen der Gottesfurcht d. i. Durchschauen derselben mit richterlichem Tiefblick (Hgst. Umbr. u. a.)[1], auch nicht: sein Atmen ist in der Furcht Jahve's (Cheyne), denn הֲרִיחַ bed nicht ‚atmen' und mit בְּ bed. es nicht ‚etwas riechen' (wie bei folgendem Acc.), sondern ‚mit Wohlgefallen riechen' (v. Orelli), wie רָאָה בְּ mit Wohlgefallen oder auch z. B. Gen. 29, 32: mit innerer Teilnahme sehen Ex. 30, 38. Lev. 26, 31. Am. 5, 21. Es ist nicht gemeint, daß er für sich selber Gefallen an Gottesfurcht hat, sondern daß Gottesfurcht, wenn sie ihm an Menschen bemerklich wird, ihm Wohlduft (רֵיחַ נִיחֹחַ Gen. 8, 21) ist, denn die Gottesfurcht ist ein immerfort zu Gott aufsteigendes Opfer der Anbetung. Glänzende oder abstoßende äußere Eigenschaften bestimmen nicht seine Huld oder Unhuld; er richtet nicht nach äußerem Schein, sondern nach dem Verhältnisse zu seinem Gott im Grunde des Herzens. Das ist der Maßstab, nach welchem er richten wird rettend und richten wird strafend v. 4—5: *Und richtet mit Gerechtigkeit die Geringen und spricht Recht mit Gradheit den Demütigen im*

1) So auch *Sanhedrin* 93b, wogegen R. Alexandri הריחו mit רחים combiniert und erkl.: er (Gott) hat ihn mit Pflichten und Leiden belastet wie mit Mühlsteinen (s. Dalman a. a. O. S. 38).

Lande, und schlägt die Erde mit dem Stabe seines Mundes, und mit dem Hauche seiner Lippen tötet er den Frevler. Und es ist Gerechtigkeit der Gurt seiner Lenden, und die Treue der Gurt seiner Hüften. Die Hauptsache in v. 4 sind die Objekte. Er wird den הַדַּלִּים Halt- und Hülflosen Recht schaffen durch unbestechlich gerechtes Verfahren gegen ihre Unterdrücker und mit Gradheit entscheiden für die Demütigen oder Sanftmütigen des Landes; עֲנִיֵּי wie עָנִי v. עָנָה beugen, dieses der durch Mißgeschick Gebeugte, jenes der innerlich Gebeugte, aller Selbstheit Entleerte; הוֹכִיחַ לְ wie Iob 16, 21. Die πτωχοί und πραεῖς werden das ganz besondere Augenmerk seiner königlichen Fürsorge sein, wie ihnen auch wirklich die ersten Makarismen des Bergpredigers gelten. Die Erde aber d. i. die widerchristliche Welt und der Bösewicht (רָשָׁע nicht collektiv, sondern wie auch Ps. 68, 22. 110, 6. Hab. 3, 13 f. von Einem, in welchem die Feindschaft gegen Jahve und seinen Gesalbten satanisch gipfelt)[1] werden die Gewalt seiner Strafgerechtigkeit zu erfahren bekommen. Schon das Wort seines Mundes ist ein Stab, welcher zerschmettert Ps. 2, 9. Apok. 1, 16., und schon der Hauch seiner Lippen übt, ohne daß es eines weiteren Mittels bedarf, vernichtende Wirkung 2 Thess. 2, 8 — ein Zug im Bilde, welcher, wie Cheyne bem., den Messias der Gottheit nahe rückt. Wie der Gürtel um die Lenden מָתְנַיִם (LXX τὴν ὀσφύν) und vorn an den Hüften חֲלָצַיִם (LXX τὰς πλευράς) die Kleider zusammenhält — der Einheit der Benennung אֵזוֹר zufolge sind nicht zweierlei Gürtel gemeint — so haben alle Eigenschaften und Bethätigungen seiner Person zu ihrem Bande צֶדֶק, welche der unverbrüchlichen Norm göttlichen Willens folgt, und הֶאֱמוּנָה, welche bei dem gottgesetzten verheißungsgemäßen Verhältnisse unverrückbar beharrt 25, 1. Die אֱמוּנָה wird durch den Art. bes. hervorgehoben: er ist der treue und wahrhaftige Zeuge Apok. 1, 5. 3, 14.

Die Trilogie von Weissagungsbildern des Messias als geboren werdenden, als geborenen und als herrschenden ist nun vollendet. Schöpfer der messianischen Weissagung ist Jesaia nicht, wie Guthe (Das Zukunftsbild des Jesaia 1885) zu beweisen sucht, den Beweis durch Negierung aller vorjesaianischen messianischen Weissagungen erzwingend. Ein idealer König wurde schon ehe die Erwartung an das Haus Davids gebunden ward erhofft. Jesaia aber und gleichzeitig mit ihm Micha haben den Contour zum lebensvollen farbenreichen Gemälde erhoben, zu welchem die anhebende Periode der Weltreiche die Grundierung darreichte. Mit dem Jungfrauensohne, dem fünfnamigen Königskinde, dem mit Gottes Geist ohne Maß gesalbten Sohne Davids beginnt eine neue Zeit, in welcher dieses Königs Gerechtigkeit zur weltüberwindenden Geltung kommt und in einer gleich ihm aus tiefer Erniedrigung emporgekommenen Menschheit heimisch wird. Die Frucht der Gerechtigkeit aber ist Friede, der nun unter dem Regiment des Friedefürsten nicht nur in der Menschheit, sondern, ohne irgendwoher gestört zu werden, auch in der Tierwelt herrscht v. 6—9: *Und es herbergt*

1) In diesem Sinne übers. das Trg. ארמילוס *Armilus* d. i. Ρωμύλος *Romulus* (DMZ XXXIX, 343), nach a. LA in *Cod. Reuchlin* ארמלגון (ארמלגום) was viell., wie Bacher vermutet, den incarnierten *Agramainyus* (Ahriman) bed.

der Wolf beim Lamme, und der Parder lagert beim Böcklein, und Kalb und Leue und Mastochs allzumal — ein kleiner Knabe treibt sie vor sich her. Und Kuh und Bär gehn auf die Weide, beieinander lagern ihre Jungen, und der Löwe wie das Rind frißt Häcksel. Und es erlustigt sich der Säugling am Loch der Natter, und nach dem Augenstern der Basilisken-Viper streckt der Entwöhnte seine Hand. Nicht werden sie Böses und nicht Verderbliches anthun auf meinem ganzen heiligen Gebirg, denn vollgeworden ist das Land von Erkenntnis Jahve's den Wassern gleich, den das Meer bedeckenden. Die Sibyllinen III, 766 ff. paraphrasieren dies, und viell. steht Virgil in seiner Ecloge mittelst dieser Paraphrase unbewußt unter der Einwirkung Jesaia's (Cheyne). Die KVV. Lth. Calv. Vitr. Schmieder fassen diese Bilder aus der Tierwelt symbolisch; rational. Ausll. fassen sie eigentlich, aber als schönen Traum und Wunsch; schon im Midrasch Koheleth zu 1, 9 wird eine wirkliche Wandelung der Tierwelt mit אין חדש תחת השמש abgewiesen — wir haben aber hier wirklich eine Weissagung vor uns, deren volle Verwirklichung freilich durch eine Umschöpfung bedingt ist und also der neuen Erde unter dem neuen Himmel angehört. Auch Reuß verweist hier auf Röm. 8, 19 ff.: *l'idée à la fois poétique et sublime de la nature soupirant après sa glorification n'est au fond qu'une forme plus ideale de cette même conception.* Jetzt herrscht in der vernunftlosen Natur von den größten Wesen bis zu den unsichtbar kleinsten heimtückischer Streit und grausame Mordlust. Wenn aber der Davidssohn in den Vollgebrauch seines Königserbes getreten sein wird, dann erneuert sich der Friede des Paradieses und das Wahre an den Völkersagen von einer *aurea aetas* bewährt sich. Das ists was der Proph. in lieblichen Bildern ausmalt. Der sonst von der Herde fortgescheuchte Wolf hält nun gute Nachbarschaft (גָּר) mit dem Lamme. Der Leopard läßt das neckische Böckchen neben sich lagern. Der Löwe zwischen Kalb und Mastochs vergreift sich weder an jenem schwachen Nachbar noch lüstert ihn nach diesem fetten — ein kleiner Knabe regiert mit seinem Treibstecken alle drei zusammen (נהג nach Stade √ נג *stimulo propellere*). Kuh und Bär grasen mit einander, während ihre Jungen auf der Weide bei einander liegen. Der Löwe dürstet nicht mehr nach Blut, sondern begnügt sich, wie das Rind, mit Häcksel d. i. geschnittenen, zermalmten Getreidehalmen. Der Säugling hat sein Ergötzen d. i. vergnügt sich (*Pilpel* in gleichem reflexivem Sinne wie Ps. 119, 70 v. שָׁעַע streichen, streicheln, glätten *mulcere*) am Loch der Natter, und der kaum Entwöhnte streckt dreist und gefahrlos seine Hand nach מְאוּרַת צִפְעוֹנִי.[1] Aus Jer. 8, 17 erhellt, daß צפעוני Name einer Schlangenart ist; es ist nach Aq. Hier. zu d. St. βασιλίσκος *serpens regulus* (womit auch das targumisch-syr. חִוְרְמָן *charmâna* stimmt), nach Schult. v. צפע = سفع

1) Diesen Zug der messianischen Zeit hat eine von Damîri unter der Rubrik حنس (Schlange) angeführte Tradition (حديث) entlehnt: „bis es dahin kommt, daß das Kind seine Hand in das Maul der Schlange hineinsteckt, ohne daß es ihm schadet".

sengen wegen des Gluthauchs, nach Ges. Fürst aber von √צָפַף pipen, zischen, wofür Isidor *Origg.* XII, 4: *sibilus idem est qui et regulus; sibilo enim occidit, antequam mordeat vel exurat;* schwerlich = צְבֻעֹנִי, wie es nach Saadia scheint, welcher *er-rakâš* die Scheckige (Bunte) übers. Dem ἅπ. λεγ. חֲדָה ist durch das arab. هدى die Bed. *dirigere, tendere* gesichert; es ist wurzelverwandt mit יָדָה *projicere* wov. יָד (Hand). Um so unsicherer ist was das ἅπ. λεγ. מְאוּרָה bed. Dem parall. חֹר entsprechend scheint es die Höhle (Syr. Hier. LXX κοίτη) zu bed., sei es von אוּר = עוּר wov. מְעָרָה (ein Wort dieser Bed. von einem mit ו beginnenden V. giebt es im Arab. nicht), oder von אוֹר: das Lichtloch (wie מָאוֹר in der Mischna *Ohaloth* XIII, 1 vorkommt) oder die Oeffnung, wo die Höhle zu Tage geht. Aber wahrscheinlicher ist מְאוּרָה etwas anziehungskräftig auf das Kind Einwirkendes, wie etwa das Farbenspiel oder besser: der Augapfel (Trg.) als Fem. von מָאוֹר Augenlicht (*Erubin* 55^b = Sehkraft). Der Blick der Schlangen und insbes. nicht bloß der Basiliskeu-Eidechse, sondern auch der Basilisken-Viper galt als lähmend und bezaubernd — diese schreckende Schädlichkeit der Schlangen hat jetzt aufgehört (65, 25), der Basilisk ist so sanft geworden, daß er Kinder nach seinen funkelnden Augen wie nach Edelsteinen hinlangen läßt. Der Proph. veranschaulicht so wie in einem Idyll den dereinstigen Friedensstand der Verklärung, und es gilt, geistlich den Gedanken der Verheißung zu erfassen, ohne buchstäbisch an den Mitteln seiner Aussage zu haften; aber die Darstellung ist mehr als ein der Sache umgeworfenes Kleid, es ist die Strahlenbrechung des geschauten Künftigen in der Seele des Propheten. Ob nun wohl auch v. 9 noch die Tiere Subj. sind? Das nächstliegende Subj. sind die Tiere, deren einige den Menschen schreckliche und verderbliche so eben genannt wurden, und daß sie wirklich als Subj. gedacht sind, bestätigt 65, 25., wo sich 11, 6—9^a compendiarisch wiederholt. Daß יָרֵעוּ Menschen als Subj. fordere, widerlegt sich durch das übliche חָזָה רָעָה, vgl. die parallele auf Hos. 2, 20 ruhende Verheißung Ez. 34, 25. Daß יַשְׁחִיתוּ von Tieren gesagt werden kann, zeigt Jer. 2, 30 und versteht sich von selbst. Sind aber die Tiere Subj., so ist הַר קָדְשִׁי hier doch wohl nicht der Zion (Cheyne), auf dem in geschichtlicher Zeit nie wilde Tiere gehaust haben, sondern, wie auch כל nahe legt, das heilige Gebirgsland Jahve's — eben diesen Sinn hat הר קדשי 57, 13 vgl. Ps. 78, 54. Ex. 15, 17. Daß Friede in der Tierwelt und Friede dieser mit dem Menschen herrscht, wird dann aus der allgemein herrschenden Erkenntnis Gottes begründet, infolge welcher jene Verderblichkeit der Tierwelt für den Menschen aufgehört hat, wodurch sich bisher so häufig Gottentfremdung und Abfall bestraften 2 K. 17, 25. Ez. 14, 15 u. a. St., s. auch zu 7, 24. Nach dem Sinne von בכל־הר קדשי bemißt sich nun auch der Sinn von הארץ: es ist das Land Israel, das engere Herrschaftsgebiet des Sohnes Davids, gemeint (Hofm.), welches fortan wie das paradiesische Centrum der ganzen Erde ist, ein Vorspiel ihrer einstigen ganzen und vollkommenen Verklärung (6, 3 כל־הארץ) — voll von דֵּעָה אֶת־ה' erfahrungsmäßiger, in Liebesgemeinschaft bestehender Erkenntnis Jahve's (דֵּעָה wie לֶדַע Nebenform zu דַּעַת) geworden, gleich den das Meer d. i. den

Meeresgrund deckenden Wassern (vgl. die Lehnstelle Hab. 2, 14., wo לְהַדַּעַת virtueller Acc. ist: voll des Erkennens). כָּסָה לְ (wie סָכַךְ לְ Ps. 91, 4) bed. jemandem Deckung gewähren, das *Lamed* tritt beim Partic. gern als Bez. des Objekts ein, zumal (im Arab. in diesem Fall regelmäßig) wenn dieses dem Partic. vorausgeht Ew. § 292[e]; die Weglassung des Art. bei מְכַסִּים ist Selbstfolge der invertierten Wortstellung und überhaupt kann das attributive Part., wenn es irgendwie näher bestimmt ist, des Art. entraten. Der Proph. hat nun v. 1—5 das gerechte Walten des Davidssohnes beschrieben und dann v. 6—9 den selbst auf die Tierwelt sich erstreckenden Frieden unter seinem Regimente, welcher die Folge der allgemein gewordenen lebendigen Gotteserkenntnis, also einer geistlichen Umwandlung des ihm untergebenen Volkes ist — eine mannigfach rätselhafte Andeutung, welche ihrem Inhalte und ihren Voraussetzungen nach im Folgenden zur Ausführung kommt v. 10: *Und es wird geschehn an jenem Tage: der Wurzelsproß Isai's, welcher dasteht als Panier der Völker, nach dem werden Nationen fragen, und seine Ruhestatt ist Herrlichkeit.* Der stolze Baum des davidischen Königtums ist umgehauen und nur noch die Wurzel ist übriggeblieben; der neue David ist שֹׁרֶשׁ יִשַׁי, also in gewissem Sinne diese Wurzel selbst, weil diese längst untergegangen wäre, wenn sie nicht den von Anfang in sich trüge, der nun aus ihr hervorsproßt. Wenn nun der in der Wurzel Isai's als ihr Saft und ihre Kraft verborgen Gewesene zur lenzlich verjüngten Wurzel Isai's selbst geworden sein wird (vgl. Apok. 22, 16), wird er von diesem niedrigen Anfange aus erhöht werden לְנֵס עַמִּים zu einem die Völker heranziehenden und um sich einigenden Paniere. So aller Welt sichtbar wird er die Aufmerksamkeit der Heiden auf sich ziehen, sie werden eifrig sich ihm zuwenden, und seine מְנוּחָה, d. i. die Stätte, wo er wohnend und thronend sich niedergelassen (vgl. zu dem Worte in dieser örtlichen Bed. Num. 10, 33. Ps. 132, 8. 14., Vulg. zusammenhangs- und geschichtswidrig: *et sepulcrum ejus*), ist Herrlichkeit d. i. der Wohn- und Thronsitz eines allesüberstrahlenden und allesbeherrschenden, alle Völker um sich scharenden Königs. Das Volk aber, aus welchem und für welches zunächst dieser König ist, wird ja laut der Offenbarung c. 6 von seinem Vaterlande hinweg in weite Ferne zerstreut sein. Wie wird er herrschen können in dessen Mitte? v. 11—12: *Und es wird geschehen an jenem Tage: wieder ausstrecken wird der Allherr ein zweites Mal seine Hand, um loszukaufen den Rest seines Volkes, der übriggeblieben sein wird, aus Assur und aus Aegypten und aus Pathros und aus Aethiopien und aus ʿElam und aus Sinʿar und aus Ḥamâth und aus den Inseln des Meeres. Und er erhebt ein Panier den Nationen und holt heim die Verstoßenen Israels, und die Zerstreuten Juda's wird er sammeln von den vier Säumen der Erde.* Assur und Aegypten stehen als die beiden Großmächte der jes. Zeit voran und beieinander (vgl. 7. 18—20). Anhänge zu Aegypten sind 1) פַּתְרוֹס hierogl. *torēs* und mit dem Art. *petorēs* das Südland d. i. Oberägypten, so daß also מִצְרַיִם im engern Sinne (vgl. dagegen Jer. 44, 15) Unterägypten bed., und 2) כּוּשׁ das noch südlicher als Oberägypten gelegene Land zu beiden Seiten des arabischen Meer-

busens. Anhänge zu Assur sind 1) עֵילָם das Hochland, assyr. *elamu*, das alte Êran (altpers. *airjama*, *arjama*) östlich vom Tigris und 2) שִׁנְעָר das alte *Sumêr*, wonach sich die assyr. Könige als Könige von Sumêr und Akkad (Süd- und Nordbabylonien) benennen. Darauf folgt das syrische Hamâth am nördlichen Fuße des Libanon und zuletzt אִיֵּי הַיָּם die Eilande und Küstenlande des Mittelmeers mit dem ganzen Inselweltteil (targ. נַגְוָת יַמָּא oder bloß נַגְוָת, vgl. assyr. *nagû*, Bezirk, Land). Eine solche Diaspora Israels gab es zur Zeit wo der Proph. weissagt noch nicht, auch noch nicht nach der Auflösung des nördlichen Reichs; die Specialisierung ist prophetisch. Die Erlösung, die der Proph. hier weissagt, ist ja eine zweite, hinter der es keine dritte giebt, die Verbannung also, aus welcher Israel erlöst wird, die Endgestalt dessen, was 6, 12 vgl. Dt. 30, 1 ff. gedroht ist. Es ist die zweite Erlösung, das Gegenbild der ägyptischen. Er wird da wieder ausstrecken (יוֹסִיף, ergänze: לְשַׁלַּח) seine Hand, und wie er einst Israel befreit aus Aegypten, so wird er es jetzt loskaufen, zurückerwerben (קָנָה *opp.* מָכַר) aus allen den genannten Ländern; das מִן der Ländernamen ist zu לִקְנוֹת zu construieren, welches LXX τοῦ ζηλῶσαι (τὸ καταλειφθὲν ὑπόλοιπον τοῦ λαοῦ) übers., womit gemeint ist daß er der Diaspora sich eifrig annehmen wird; aber im Sinn dieses ζηλοῦν τινα (2 Cor. 11, 2) wird nicht קִנֵּא *seq. acc.* sondern קִנֵּא לְ gebraucht. In 12ª deutet sich an daß die Bekehrung der Heiden zum Mittel der Erlösung Israels wird: die Heiden werden auf Jahve's Wink sein Volk losgeben und geleiten 49, 22. 62, 10, und so wird er wieder sammeln (אָסַף mit Bezug auf den Einen Sammelpunkt, קִבֵּץ mit Bezug auf die Zerstreuung der zu Sammelnden) bis von den äußersten vier Weltenden נִדְחֵי יִשְׂרָאֵל וּנְפֻצוֹת יְהוּדָה (= נִדְחֵי mit Ausfall des *Dag.* vor folg. Guttural wie in תִּקְחוּ, שִׁלְחוּ) die Verstoßenen des Reiches Israel, die Versprengten des Reiches Juda, Männer und Frauen. Dadurch ist an den gegenwärtigen Riß der Volkseinheit erinnert, das wiederheimgebrachte Volk wird ein einiges brüderlich verbundenes sein v. 13: *Und beseitigt ist die Eifersucht Ephraim's, und die Befeinder Juda's werden ausgerottet; Ephraim wird nicht eifersüchtig handeln gegen Juda, und Juda nicht befeinden Ephraim.* Da Suff. u. Gen. nach צוֹרֵר sonst immer objektiv sind (z. B. Am. 5, 12), so bed. צֹרְרֵי יְהוּדָה nicht die Feindseligen in Juda (Ew. Kn. u. a.), sondern die welche Juda befeinden (Umbr. Schegg). Dagegen kann der Gen. nach קִנְאַת ebensowohl *gen. obj.* als *gen. subj.* sein, aber קנאת אפרים von der Mißgunst Juda's gegen das mächtigere Ephraim zu verstehen (Nägelsb. Cheyne) ist doch kaum möglich, da קנאת mit obj. Gen. nur in der Bed. Eifer um etwas (26, 11. Ps. 69, 10), nicht in der Bed. Eifer gegen etwas belegbar ist. Also: die Eifersucht (leidenschaftliche Feindseligkeit) Ephraims wird aufhören, und wenn sich dennoch solche finden sollten, welche Juda bedrängen (befeinden), so verfallen sie der Strafe des תִּכָּרֵת d. i. Gottes unmittelbarem Gerichte (יִכָּרֵתוּ). Eine andere Frage betrifft das Verhältnis dieses Israels der Zukunft zu den Nachbarvölkern: zu den kriegslustigen Philistern, zu den räuberischen Nomadenstämmen des Ostens, zu den unbrüderlichen Edomitern, zu den großsprecherischen Moabitern, zu den grausamen Ammonitern. Werden nicht

diese das neue Israel beunruhigen und verkürzen wie das alte? v. 14: *Und sie fliegen auf die Schulter der Philister meerwärts, vereinigt plündern sie die Söhne des Ostens, von Edom und Moab ergreifen sie Besitz, und die Söhne Ammons sind ihnen unterthänig.* כָּתֵף ist der eigentümliche Name des meerwärts abgedachten philist. Küstenlandes (Jos. 15, 11: כֶּתֶף עֶקְרוֹן); hier aber ists mit Anspielung darauf die Schulter des philist. Volkskörpers (בְּכָתֵף = בְּכֶתֶף, s. über die Ursache zu 5, 2), auf welche Israel von der Höhe seines Gebirgslandes gleich einem Adler herabstürzt. ‚Gegenstand des Ausstreckens ihrer Hand' ist s. v. a. Gegenstand ihrer Beschlagnahme. Wo fortan eins der genannten Nachbarvölker Israel angreift, handelt dieses gemeinsam. Aber wie reimt sich diese kriegerische Aussicht mit der vorausgegangenen Verheißung paradiesischen Friedens und dem dabei (vgl. 2, 4) vorausgesetzten Ende alles Krieges? Es ist ein Widerspruch, dessen Lösung darin liegt, daß es nur Bilder sind, den gegenwärtigen Volksverhältnissen und Kriegshändeln entnommene Bilder, in welchen dem Proph. die Herrschaft des zukünftigen einigen Volkes über die Nachbarländer zur Anschauung kommt. Er verweilt nun noch bei den Wundern, in welchen die gegenbildliche Erlösung der vorbildlichen gleichen wird v. 15—16: *Und den Bannfluch spricht Jahve über die Meerzunge Aegyptens, und schwingt seine Hand über den Euphrat in der Glut seines Hauches und zerschlägt ihn in sieben Bäche und macht daß man in Schuhen hindurchgeht. Und so wird eine Straße für den Rest seines Volkes, der übrig geblieben sein wird, aus Assur, wie sie ward für Israel am Tage seines Anzugs aus dem Lande Aegypten.* Die beiden erstgenannten Diaspora-Länder sind Assur und Aegypten. Den aus beiden und über beide Zurückkehrenden macht Jahve wunderbar Bahn. Die zwischen Aegypten und Arabien sich hereinstreckende Meerzunge (לשון wie Jos. 15, 5) Aegyptens (יָם־ mit beibehaltenem *å* in *st. c.* wie meistens)[1] ist das Schilfmeer (*sinus Heroopolitanus*, der Golf von Suês, nicht wie Cheyne annimmt *sinus Aelaniticus* d. i. der Golf von Akaba). Dieses belegt er mit dem Banne (הֶחֱרִים, dem Sinne nach der Ausgießung der Zornschale Apok. 16, 12 entsprechend, noch stärker als גָּעַר z. B. Ps. 106, 9), wovon die Folge, daß es den Rückkehrenden trockenen Durchzug verstattet. Da הֶחֱרִים v. חָרַם = حرم (mit der Grundbed. abschneiden, abscheiden, weihen) einen nicht zu beanstandenden Sinn giebt, so ist es unnötig, הֶחֱרִיב v. חָרַב = خرب zu lesen oder mit Mei. Kn. הֶחֱרִים in der Bed. spalten (v. חָרַם Lev. 21, 18 = خرم) zu fassen. Und damit auch die Spaltung des Jordans ihr Gegenbild habe, schwingt Jahve seine Hand zum Schlage über den Euphrat, indem er ihn zugleich mit glühendem Odem anhaucht, so daß er in sieben seichte Bäche zerschellt, durch die man in Sandalen gehen kann. בַּעְיָם steht lautgesetzlich für בְּעֲיָם, und das ἁπ. λεγ. עֲיָם (mit festem Kamez) von עוּם = חוּם, חָמַם glühen bed. Glut —

1) Die Regel findet sich schon bei Kimchi, *Michlol* 205ª und danach bei Luzzatto *Gramm.* § 870. Man schreibt und spricht יָם פְּלִשְׁתִּים, schreibt und spricht יָם־מִצְרַיִם, יָם־כִּנֶּרֶת, יָם־הַמֶּלַח, dagegen יַם־סוּף wegen der da unmittelbar folgenden Tonsilbe. Statt יָם־ wäre freilich regelrecht יָם־ mit *Metheg* zu schreiben, s Norzi zu Gen. 4, 25. Num. 34, 3 und Metheg-Setzung § 11.

eine Bed., welche obendrein durch die zwei arab. Vv. *med. Je* عام und غام (*Inf.* ʿ*aim*, *ǧaim* inneres Glühen, brennender Durst, auch heftiges Zürnen) so gesichert ist, daß es der Conj. בְּיִצְמָא (Luzz. Ges. Cheyne) nicht bedarf; LXX übers. πνεύματι βιαίῳ, als ob בְּאַיִם geschrieben wäre; der Syr. nur dem allgem. Sinne nach: *beʾuḫdânâ* mit Machtbeweisung, Saadia aber etymologisch richtig: *suḫûn* v. *saḫana* heiß, entzündet s. Also: in der (sengenden, ausdörrenden) Glut seines Odems den Euphrat in sieben seichte Wâdi's verwandelnd, macht Jahve seinem Volke, das aus Assur u. s. w. kommt, freie Straße. Das ist die Idee, die sich so dem Proph. verbildlicht.

Wie nun das aus Aegypten erlöste Israel jenseit des Schilfmeers Lobgesänge anstimmte, so auch das nicht minder wunderbar über Schilfmeer und Euphrat hinübergebrachte Israel der zweiten Erlösung 12, 1—2: *Und sprechen wirst du an jenem Tage: Ich danke dir, Jahve, daß du wider mich gezürnt, | dein Zorn sich gewendet und du mich getröstet. | Sieh da den Gott meines Heils, | ich vertraue und mir grauet nicht, | denn mein Stolz und Gesang ist Jah Jahve, | und er ward mir zum Heile.* Die Anrede geht an das Volk der Zukunft im Volke der Gegenwart. Es dankt für den erfahrenen Zorn, inwiefern diesem um so reichlichere Tröstung gefolgt ist; die Satzbildung nach כִּי ist parataktisch, der Hauptton fällt auf 1^b (s. zu Iob 4, 2), wo יָשֹׁב s. v. a. וַיָּשָׁב oder richtiger: wo diese modale Form, gefolgt von וַתְּנַחֲמֵנִי, mitvergangenheitliche Bed. hat, vgl. Dt. 32, 8. 18. Ps. 18, 12. Driver § 175 besteht darauf daß optativ zu übersetzen sei: möge dein Zorn sich wenden und mögst du uns trösten, aber erst in 2^b kommt das wofür gedankt wird zur vollen Aussage. Wie יָךְ Hos. 6, 1 „er schlug" bed., normiert durch יַחְבְּשֵׁנוּ, so sind hier beide Imperf. durch אנפת normiert, wie Cheyne übers.: *thy wrath turned back and thou comfortedst me.* Man hört hier Ps. 90, 13. 27, 1 durchklingen, 2^b aber ist Wiederhall von Ex. 15, 2 (woraus auch Ps. 118, 14). עֻזִּי (Nebenform von עָזִּי) bed. hier das mit dem Besitze der Gewalt sich verbindende hohe Selbstbewußtsein: den Stolz und dessen Ausdruck: den Ruhm; זִמְרָת ist die gedehnte Grundform זִמְרַת = זִמְרָה und also nur dem Sinne nach = זמרתי, indem das Suff. des ersten Worts auch für das zweite gilt, vgl. חֶפְצִי 2 S. 23, 5 = חֶפְצֵי. Eigentümlich diesem Wiederklang von Ex. 15, 2 ist die Verdoppelung des יָהּ zu יָהּ יהוה, welche der Ueberbietung des Vorbilds durch das Gegenbild entspricht. An den Eingang von v. 1 sich anschließend, tritt nun wieder proph. Verheißung ein v. 3: *Und ihr werdet Wasser schöpfen mit Entzücken aus den Brunnquellen des Heils.* Wie Israel in der Wüste Wunderwasser trank, so wird der Gott des Heils, der euch zum Heile ward, auch euch Quellen (מַעְיְנֵי mit Hilfs-Pathach statt des sonst üblichen מַעְיְנֵי wie öfter יַעַלְצוּ für יַעְלְצוּ) des Heils, viele und mannigfaltige, aufthun, um mit und nach Herzenslust daraus zu schöpfen. Dreimal wiederholt sich ישועה als die treffendste und umfassendste Bezeichnung dessen was aus dem Gnadenwerke der Zukunft für Israel und durch Israel für alle Welt hervorgeht. Denn in den Besitz des Heiles gelangt sucht Israel auch die andern Völker in eben diesen beseligenden Besitz zu setzen; in diesem Sinne verwandelt sich die Verheißung v. 3 in die Psalmenklänge v. 4—6: *Und*

werdet sprechen an jenem Tage: Preiset Jahve, prediget seinen Namen, | *thut kund unter den Völkern seine Thaten,* | *rühmet daß erhöhet sein Name.* | *Harfnet Jahve'n, denn Majestät hat er bewiesen,* | *kundbar werde das in allen Landen. Jauchze und juble, Bewohnerin Ṣions,* | *denn groß ist innerhalb deiner der Heilige Israels.* Auf das erste sechszeilige Loblied folgt hier ein siebenzeiliges zweites: ein zwischeneingelegtes proph. Verheißungswort trennt das eine vom andern. Auch dieses zweite beginnt mit bekannten Psalmenklängen, die Grundstelle zu הודיעו בעמים עלילתיו ist Ps. 9, 12 welche הגידו für הודיעו hat; die jesaianische Fassung wiederholt sich Ps. 105, 1 und in dem Mosaik 1 Chr. 16, 8. Die RA קָרָא בְשֵׁם ה׳ bed. den Namen Jahve's zum Mittel des Rufens machen (Ges. § 138, 1 Anm. 3*) d. h. ihn anrufen oder, wie hier, ausrufen. גְּאוּת ist hoch emporragende Erhabenheit, hier von Gott wie 26, 10., mit עָשָׂה: solche thatsächlich beweisen, wie mit לָבַשׁ Ps. 93, 1: sich in solcher öffentlich zeigen. Dem *Chethîb* מְיֻדַּעַת v. 5 substituiert das *Kerî* die passendere Hofal-Form מוּדַעַת; מְיֻדָּע bed. den Bekannten = Vertrauten. Gemäß den vorausgehenden Aufforderungen hat man den Satz als Wunsch zu fassen, daß die glorreiche Selbstbeweisung des heilsgeschichtlichen Gottes in das Bewußtsein der ganzen Erdbevölkerung d. i. Menschheit eingeführt werden möge. Indem Gott sein Volk erlöst, hat er sein Absehn auf das Heil aller Völker. Es ist der Heilige Israels, dessen Erkenntnis, durch das Wort der Verkündigung vermittelt, ihrer aller Heil wird. Wie kann die sionitische Gemeinde sich freuen, einen solchen Gott in ihrer Mitte wohnend zu haben! So schließt dieses zweite Psalmlied des erlösten Volkes und mit ihm das Buch Immanuel. Der Gottesname קדוש ישׂראל, mit dem er schließt, ist wie das Anagramm des Verfassers.

Dritter Teil: Orakelsammlung über die Heiden c. XIII—XXIII.

Das Orakel über die Chaldäer, die Erben der Assyrier, c. XIII—XIV, 27.

Wie bei Jeremia c. 46—51 und bei Ezechiel c. 25—32., so stehen auch im B. Jesaia die Orakel über die Heiden beisammen. Die drei großen Weissagungsbücher sind hierin gleichartig angelegt. Bei Jeremia bilden diese Orakel, losgerissen von ihrem Introitus c. 25., den Schlußteil der Sammlung; bei Ezechiel füllen sie die Lücke des Zeitraums aus, wo daheim Jerusalem in den letzten Zügen liegt und der Prophet am Kebâr Chaldäa's verstummt ist; hier entschädigen sie uns für die Unterbrechung, welche die öffentliche Wirksamkeit Jesaia's in den späteren Jahren des Ahaz erlitten zu haben scheint. Aber auch übrigens war hier hinter

c. 7—12 ihre passendste Stelle, denn der große Trostgedanke der Weissagung vom Immanuel, daß alle Reiche Gottes und seines Christus werden sollen, kommt hier zur Entfaltung, und da die Weiss. vom Immanuel an der Schwelle der Periode der Weltreiche gegeben ist, um mit ihrem Troste diese ganze Periode zu beherrschen, so gehören die Orakel über die heidnischen Völker und Reiche mit ihr zusammen.

Daß mit c. 13 ein neuer Teil des Gesamtbuches beginne, sagt die Ueberschrift 13, 1: *Orakel über Babel, das geschaut hat Ješajahu Sohn des Amôṣ.* מַשָּׂא v. נָשָׂא *efferre*, dann *effari* Ex. 20, 7 bed., wie aus 2 K. 9, 25 ersichtlich, *effatum* den Ausspruch, insbes. den Gottesspruch und (ohne Vermittelung des Begriffs *onus*, wonach von Trg. Syr. Hier. Lth. übers. wird, obwohl es nach Jer. 23, 33 ff. nur Spötter waren, welche diesen Begriff mit dem Worte verbanden) gewöhnlich, wenn auch nicht immer, den richterlichen Gottesspruch. Man sieht aus dieser Ueberschrift, daß das משׂא בבל ursprünglich ein Ganzes für sich bildete und dem Redactor des B. Jesaia als jesaianisch überliefert war, oder doch daß er Gründe hatte, es für jesaianisch zu halten. In der That stimmt die Darstellungsweise und das ganze Gepräge mit den unbezweifelt jesaianischen Weissagungen vielfach überein, und Zefanja und Jeremia scheinen in Abhängigkeit zu diesem משׂא בבל zu stehen, ein Verhältnis, welches sich nicht ohne Widerstreben des anerkannt musivischen Charakters Zefanja's, des nachbildnerischen Jeremia's umkehren läßt, s. darüber Caspari in der Luth. Zeitschrift 1843, 2. Auch Ezechiel scheint in c. 31, wo er dem Pharaonenland das Geschick des asiatischen Weltreichs als Spiegel vorhält, Erinnerungen an dieses משׂא בבל und an anerkannt echte jes. Weissagungen (vgl. z. B. 31, 16 mit Jes. 14, 8; 31, 10—14 mit Jes. 10, 33 f.) zu verschmelzen. Die Totenklage und den Grabgesang über den König Aegyptens Ez. c. 32 hält Cheyne mit Ewald für das Original, welches der Verf. des משׂא בבל nachgebildet habe; aber auch für die Originalität des משׂא בבל giebt es Gründe: Ezechiel greift, wie sich sagen läßt, einzelnes heraus (vgl. 32, 7 f. mit Jes. 13, 10 und 32, 28 mit Jes. 14, 19), welches er in seiner detaillierenden Weise zu umfänglicheren Gemälden erweitert. Indeß verkennen wir nicht das Gewicht des einen Gegengrundes, daß diese Weiss. über Babel keinen zeitgeschichtlichen Halt in der Gegenwart Jesaia's hat. Zwar ist Jesaia in der hizkianischen Zeit, wie c. 39 vgl. Mi. 4, 10 zeigt, dessen gewiß geworden, daß nicht Assur Vollstrecker des schließlichen Gerichts an Juda sein wird, sondern Babel, welches schon damals die zweite Hauptstadt des assyr. Reiches und der Sitz abhängiger, aber nach Unabhängigkeit strebender Könige war, also ein chaldäisches Reich; aber daß Jahve sein Volk, wie an Assur, so auch an Babel durch ein hinter dem chaldäischen Weltreich aufsteigendes medisches (medopersisches) rächen und die Exulanten erlösen werde, das ist eine tröstliche Hoffnung, deren Organ zu werden sich ein Prophet des angehobenen babylonischen Exils besser eignet, als Jesaia, für den wie für Micha Babel als Weltherrin das Aeußerste des Horizontes bildete, und der noch nicht einmal wie erst später Nahum und Zefanja den Fall Nineve's vorherverkündigte.

Der Proph. vernimmt ein Aufgebot zum Kriege. Von wem es ausgeht, an wen, gegen wen — das bleibt noch geheim, macht aber um so gespannter v. 2: *Auf entwaldetem Berge erhebet Panier, ruft ihnen mit lauthallender Stimme, schwenket die Hand, daß sie einziehn in Thore von Fürsten!* Das Pronomen לָהֶם geht voraus, und die Nennung derer, auf die es sich bezieht, folgt wie z. B. Dt. 33, 2 f. Das Aufgebot ist dringlich, deshalb ein dreifaches Signal: die um weithin sichtbar zu sein auf ‚kahlgemachtem' Berge (נִשָּׂפָה, wov. שְׂפִי nur bei Jes. u. Jer.) aufgepflanzte Panierstange, die hocherhobene Stimme, das Handschwenken, welches ein heftiges Winken — alle drei Zeichen jesaianische Lieblingsvorstellungen. Die Bestimmung dieses Heerbanns ist das Einziehen in eine Fürstenstadt (נְדִיבִים Freie, Edle, Fürsten Ps. 107, 40 vgl. 113, 8), nämlich Einziehen als Sieger; denn nicht die Fürsten sinds, die sie dorthin laden, sondern der Einladende ist Jahve v. 3: *Ich, ich habe entboten meine Geweihten, auch gerufen meine Helden zu meinem Zorn, meine stolz Frohlockenden.* לְאַפִּי ist nach 10, 5 zu erklären. Seinen Zorn zu vollziehen hat er beordert seine מְקֻדָּשִׁים d. i. (nach Jer. 22, 7 vgl. die Lehnstelle 51, 27 f.) die von ihm, um in die Schlacht zu ziehen, schon feierlich Geweihten, gerufen seine in Dienst genommenen Helden, die eben darin, daß sie in siegestrunkenem Stolze jubeln, seine Werkzeuge sind, anscheinend entlehnt bei Zeph. 1, 7 vgl. 3, 11. עֲלִיזַי ist ein eigentümlich jes. Wort (22, 2. 24, 8) und die Verbindung עַלִּיזֵי גַאֲוָה so ungewöhnlich, daß sie sich nicht von zwei außer Bez. zu einander stehenden Schriftstellern erwarten läßt. Der Befehl Jahve's wird schnell vollzogen. Schon bewegt sich das große Heer herab vom Gebirge v. 4—5: *Horch Getümmel auf den Bergen nach Art eines großen Volkes, horch Gedröhn von Reichen zusammengetroffener Nationen! Jahve der Heerscharen mustert ein Kriegsheer, Gekommene aus fernem Lande vom Ende des Himmels — Jahve und seine Grimmeswerkzeuge, zu verderben die ganze Erde.* קוֹל eröffnet einen interjectionalen Satz und wird dadurch selbst fast zur Interjection, vgl. 52, 8. 66, 6 und zu Gen. 4, 10. Auf den Bergen dröhnts (17, 12 f.), denn es sind die Völker Erans, voran die den sehr gebirgigen Teil Erans nordöstlich von Babylonien bewohnenden Meder, welche über den hohen *Schahu (Zagros)* und die nach dem Tigris hin liegenden Gebirgszüge dahinter nach dem babylonischen Niederland herabsteigen, und nicht bloß die Völker Erans, sondern überhaupt die Völker des gebirgigen asiatischen Nordens Jer. 51, 27 — ein Heer unter der Führung Jahve's, des Gottes der Geister- und Sternenheere, dessen Zorn es ausrichten soll an der ganzen Erde d. h. an dem Weltreich; denn der Fall Babels ist ein Gericht und verbunden mit Gerichten über alle Völker babylonischer Herrschaft. Da muß alles in angst- und qualvolles Zagen versinken v. 6—8: *Heulet, denn nahe ist der Tag Jahve's, wie Zerstörungsgewalt vom Allgewaltigen kommt er. Darum hangen alle Arme schlaff hernieder und jeglich Menschenherz zerschmilzt. Und verstört werden sie, verfallen in Krämpfe und Wehen, einer Gebärenden gleich winden sie sich; einer starrt den andern an, Flammengesichter sind ihre Gesichter.*

Der Aufruf הֵילִילוּ (nicht defektiv הֵלִילוּ) LXX ὀλολύζετε (vgl. Jac. 5, 1) wird durch „nahe ist der Tag Jahve's", seit Obadia und Joël die Losung der Prophetie, begründet. Das כִּ in כִּשֹּׁד ist das sogen. כ *veritatis* d. h. der Vergleichung des Concreten mit seiner Idee (29, 2. Hohesl. 8, 10) oder des Einzelnen mit dem darin zur Erscheinung kommenden Allgemeinen oder Gewöhnlichen (s. Ez. 26, 10. Sach. 14, 3; 2 S. 9, 8. Neh. 7, 2); es ist ein Verderben von dem, der unbeschränkte Verderbensmacht besitzt (שֹׁד v. שָׁדַד שׁדּ verrammen, gewaltsam störend, zerstörerisch eingreifen, wov. שַׁדַּי n. d. F. חַגַּי der Festliche v. חָגַג). Der Proph. wiederholt auch in diesem Lautspiel Worte Joëls 1, 15., er selbst gebraucht den Gottesnamen שַׁדַּי sonst nirgends. An jenem Tage läßt man die Hände hängen vor Mut- und Ratlosigkeit, und das Herz, der Behälter des Lebens, zergeht (19, 1) in der Angsthitze. Es tritt allgemeine Consternation ein, was hier das in halber Pause stehende וְנִבְהָלוּ (*Schalscheleth* mit dem Trennungstrich dahinter) besagt. Die folg. *imperf. paragogica* erhöhen durch ihren anapästischen Rhythmus die Energie der Schilderung. Die Menschen (dies das Subj.) ergreifen Krämpfe und Wehen (wie Iob 18, 20. 21, 6) indem die Gewalt der Ereignisse sie in solche Zustände einzugehen nötigt (vgl. 35, 10). Die Krämpfe heißen צִירִים v. צוּר = צָרַר wie *tormina* v. *torquere*, und die Wehen חֲבָלִים von dem mit צר sinnverwandten חבל (vgl. حَبِلَ schwanger s., eig. *semen in se constrictum habere*). Die Schmerzen sind nach ihrer Folge bez. welche hier יְחִילָן (v. חִיל = חול حال sich wenden, sich winden) ausdrückt. Ferner: ihre Gesichter sind Flammengesichter. Es ist Fieberglut der Angst gemeint, welche ihnen das Blut ins Gesicht treibt, daß es hochrot und glühend heiß wird (vgl. den Ausdruck der Totenblässe Joel 2, 6). Jahve's Zorntag kommt, eine sternenlose Nacht, ein nächtlicher sonnenloser Tag v. 9—10: *Siehe der Tag Jahve's kommt, ein grausamer und Grimm und Zornglut, zu wandeln die Erde in Wüstnis, und ihre Sünde tilgt er von ihr weg. Denn die Sterne des Himmels und seine Orione werden nicht erglänzen lassen ihr Licht, es verfinstert sich die Sonne bei ihrem Aufgang und der Mond läßt nicht scheinen sein Licht.* Der Tag Jahve's kommt als ein grausam strenger (אַכְזָרִי *adj. relat.* von der Elativform אַכְזָר), als eitel Ueberflut innerer Erregtheit und eitel Zorn-Glut, לָשׂוּם setzt sich im Finitum fort. Es ist zwar nicht das Weltgericht, welches der Proph. schildert, aber eine weithin die ganze Erde in Mitleidenschaft ziehende völkergeschichtliche Katastrophe; הָאָרֶץ ist hier nicht bloß das Land Babylonien (Kn.), sondern die Erde. Daß der Tag Jahve's ein Zornestag ist, begründet v. 10. Selbst die Natur kleidet sich in die Farbe des Zorns, dessen Gegensatz das Licht ist. Die himmlischen Lichter über der Erde erlöschen, der Mond scheint nicht, die Sonne, im Aufgehn begriffen, besinnt sich eines andern. Daß כְּסִיל in der Bed. der Thor = Tollkühne den Orion bez., ist nach den alten Uebers. (LXX an u. St. ὁ Ὠρίων, Trg. נְפִילֵי רוּחָן v. נְפִילָא in gleichem astrologischem Sinne) wahrscheinlicher[1], als

1) Auch wenn der himmelskundige R. Samuel aus Nehardea *Berachot* 58[b]

daß es in der Bed. der Säumige den *Suhêl* d. i. Kanopus (s. zu Iob 9, 9. 38, 31) bezeichne, obschon auch das arab. *Suhêl* als Gattungsname von Sternen hervorstechenden Glanzes vorkommt (s. zu Iob 38, 7). Die Zusammenfassung ist ähnlich wie הַבְּעָלִים Hos. 2, 15, 19 von Baal, Astarte und den Stierbildern zusammen, oder wie wenn man im Arab. (nach einer Redefigur, welche تَغْلِيب d. i. Ueberwiegenlassen der *pars potior* genannt wird) die ‚beiden Spätabende' sagt für Abend und Spätabend, ‚die beiden Omar' für Omar und Abubekr (DMZ VII, 180 f.) und die *Sibaweih*'s für Sibaweih und die Grammatiker seines gleichen, ganz so wie lat. *Scipiones* = Männer von der Größe Scipio's. Selbst die Orione d. i. die sonst am augenfälligsten strahlenden Sterne (vgl. σείρια παμφανόεντα in einem Fragmente des Ibykos) halten ihr Licht zurück, denn wenn Gott zürnt, wird das Prinzip des Zorns auch in der Naturwelt rege und zwar zunächst in den לְאֹתוֹת (vgl. Gen. 1, 14 mit Jer. 10, 2) geschaffenen Gestirnen. Statt רַגְּהֵ sagt Ezechiel 32, 7 רָאִיר.

Der Proph. vernimmt nun wieder die Stimme Jahve's, welche ihm offenbart was er vor hat — eine die Frevler strafende, die Hochmütigen demütigende, die Länder entvölkernde Strafheimsuchung v. 11—12: *Und ich suche heim am Erdreiche die Bosheit und an den Frevlern ihre Verschuldung, und versenk' in Schweigen das Gepräng der Aufgeblasenen, und das Prangen der Tyrannen werf' ich zu Boden. Ich mache kostbarer Menschen als Feingold und Leute als Ophirkleinod.* Das V. פָּקַד ist wie Jer. 23, 2 mit dem Acc. dessen was und mit עַל dessen der gestraft wird construiert. An die Stelle von אֶרֶץ tritt hier תֵּבֵל, welches in der Weise eines *n. pr.* (nie mit Art. und keinen Plur. bildend) immer von der Erde ohne Einschränkung gesagt wird. Statt נְדִיבִים heißt es hier עָרִיצִים wie Iob 21, 28 רְשָׁעִים; jenes bed. nur Fürsten und hat nur zuweilen den Nebensinn von Despoten, dieses bed. von Haus aus Wüteriche oder Tyrannen (häufig bei Jes.). Der jesaianische Typus ist hier unverkennbar. „Das Hohe wird gestürzt" ist ein Hauptthema der jes. Verkündigung. Daß das Gericht nur einen Rest (שְׁאָר) übrig läßt, ist ein jes. Grundgedanke, der sich auch durch die Orakel über die Heiden hindurchzieht 16, 14. 21, 17. 24, 6 und mannigfach verbildlicht wird 10, 16—19. 17, 4—6. 24, 13. 30, 17.; hier dadurch, daß Menschen so selten werden wie die feinsten Sorten Goldes. כָּתֶם v. כָּתַם = טמן verbergen ist eig. Bergung und dann was man der Kostbarkeit wegen verborgen hält. Das mit אוֹפִיר consonierende אוֹפִיר — in Tönen zu malen liebt auch Jesaia — ist (was noch immer das Wahrscheinlichste) das den Phöniziern nächstgelegene indische Goldland, der Küstenstrich der *Abhîra* östlich von den Mündungen des Indus (s. zu Gen. 10, 29. Iob 22, 24 und über das ägyptisierte Σουφίρ der LXX zu Iob 28, 16). So niederstreckend, so ausrottend waltet Gottes Zorn auf Erden unter den Menschen; die

---

sagt: „Wenn nicht die Hitze des כסיל wäre, so würde die Welt wegen der Kälte des עקרב (Skorpions) nicht bestehen können, und umgekehrt": versteht er unter כסיל den Orion; die Sternbilder des Orion und Skorpions, deren eins in der heißen, das andere in der kalten Jahreszeit erscheint, halten — dies der Sinn des Ausspruches — die Temperaturverhältnisse im Gleichgewicht.

Naturwelt oben und unten kann dabei nicht teilnahmlos bleiben v. 13: *Darum setz' ich die Himmel in Beben, und es zittert die Erde weg von ihrer Stelle, ob des Grimmes Jahve's der Heerscharen und ob des Tages seiner Zornglut.* In 13^a klingt Iob 9, 6 (vgl. 20, 27) wieder. Die beiden בְּ (vgl. 9, 18) sind ursächlich gemeint. Sie entsprechen dem עַל־כֵּן als dessen Explication. Weil Gottes Zorngericht über die Menschen ergeht, muß alle Kreatur, die nicht Gegenstand des Zorngerichts ist, doch Mittel desselben werden. Es ist der Gedanke 9^a, der sich hier refrainartig wiederholt (ähnlich 5, 25). Nun folgen die einzelnen Verhängnisse. Das erste ist Flucht v. 14: *Und es geht da wie mit einer Gazelle die verscheucht ist und wie mit einer Herde ohne Sammler, jeder zu seinem Volke wenden sie sich, und jeder nach seinem Lande fliehen sie.* Das Subj. zu וְהָיָה ist כ *instar:* es geschieht die Gleiche einer oder das Gleiche wie mit einer verscheuchten Gazelle. Babylon, die „Krämerstadt des Kaufmannslandes" Ez. 17, 4., war der Weltmarkt Innerasiens und darum ein Sammelplatz der verschiedensten Volksgenossen Jer. 50, 16 vgl. 51, 9. 44., eines πάμμικτος ὄχλος, wie Aeschylos in den Persern v. 52 sagt. Diese große buntscheckige Masse von Fremden stiebt nun beim Falle der Weltstadt auseinander 47, 15. Jer. 50, 16. 51, 9. Das zweite Verhängnis ist gewaltsamer Tod v. 15: *Jeder den man antrifft wird durchbohrt, und jeder der erhascht wird fällt durchs Schwert.* הִמָּצֵא sind die, welche von den einrückenden Siegern in der Stadt vorgefunden und הִנָּסֵף die, welche von ihnen auf der Flucht aufgerafft werden (סָפָה 7, 20 wegraffen). Alle werden niedergemetzelt. Das dritte und vierte Verhängnis ist Plünderung und Schändung v. 16: *Und ihre Säuglinge werden zerschmettert vor ihren Augen, geplündert ihre Häuser und ihre Weiber geschändet.* Statt תְּשָׁגַלְנָה hat das *Kerî* hier und Sach. 14, 2 euphemistisch תִּשָּׁכַבְנָה *concubitum patientur,* ein Passivum, welches wie auch das *Pu.* des Keri Jer. 3, 2 im alttest. Texte selbst nirgends vorkommt (s. Geiger, Urschrift S. 407 f.). Der Königin-Name שַׁגָּל und der Odalisken-Name שַׁגְלָת Dan. 5, 2 f. zeigen, daß שגל in alter Sprachzeit nicht für unedel galt.

Mit v. 17 beginnt eine neue Wendung, in welcher das auf der Weissagung bis hieher lagernde Helldunkel völlig durchbrochen wird. Wir erfahren nun den Namen der Eroberer: *Siehe ich erwecke über sie die Meder, welche Silber nicht achten und an Gold keinen Gefallen haben.* Die Meder heißen מָדַי, altbaktrisch *Mâda,* assyr. *Mada-a-a* (ohne Kennzeichnung der ersten Silbe als langer). Die Perser, welche erst von Ezechiel und Daniel genannt werden, bleiben hier unerwähnt; der Proph., der den Fall Babels (538) den Medern zuschreibt, weissagt, wie daraus hervorgeht, noch ehe Cyrus sich durch Besiegung des Astyages zum Herrn des medischen Reiches gemacht hatte (549). Die Meder lebten bis gegen Ende der Regierung Hizkia's gauenweise in verfassungsmäßig gegliederten Ortschaften (Dörfern). Nachdem sie 714 v. Chr. von den Assyriern abgefallen waren, stellten sie sich 709/8 unter einen gemeinsamen König, nämlich Dejoces, richtiger: unter einen gemeinsamen Monarchen; der eigentliche Begründer aber eines medischen Reiches wurde

Cyaxares 633—593, welchem Astyages nachfolgte (593—549). Die „Könige Mediens“ erscheinen Jer. 25, 25 unter denen, welche den Taumelkelch trinken müssen, den Jahve durch Nebukadnezar den Völkern reicht. Ihr Zug gegen Babel ist also Rache für die über sie gebrachte Schmach der Knechtschaft. Daß sie Silber und Gold nicht achten (חָשַׁב *aestimare* und zwar *magni* wie 33, 8 u. ö.), soll sie nicht als rohes ungesittetes Volk bezeichnen, sondern der Proph. meint das ähnlich wie Cyrus bei Xenophon, *cyrop.* V, 1, 20., wenn er den Medern sagt: οὐ χρημάτων δεόμενοι σὺν ἐμοὶ ἐξήλθετε. Die Rache treibt sie alle Sitte und Menschlichkeit zu verleugnen v. 18: *Und Bogen schmettern Jünglinge hin, und über Leibesfrucht haben sie kein Erbarmen, über Kinder hat Mitleid nicht ihr Auge.* Die Bogen stehen nicht gerade statt der Bogner (s. 21, 17), sondern die Bogen dieser zerschellen Jünglinge mittelst des geschnellten Pfeiles. Die Leibesfrucht schonen sie nicht, indem sie die Säuglinge töten und sogar Leiber Schwangerer aufschlitzen 2 K. 8, 12. 15, 16 u. ö. Selbst gegen Kinder fühlen sie keine im Blicke (Spr. 21, 10) sich ausdrückende Regung schonender Zurückhaltung; חוּס verw. חוּשׁ wov. חָשׂךְ *absit* = חָלִילָה, hier wie Ez. 5, 11 (vgl. 1 S. 24, 11 wo עיני zu ergänzen) vom Auge als dem Spiegel der Seele.[1] Bei solchem unmenschlichen Schalten der Feinde wird die Hauptstadt des Weltreichs eine furchtbare Brandstätte v. 19: *Und es wird Babel, die Zier von Königreichen, der Ruhm des Gepränges der Chaldäer, gleich Elohims Umkehrungsgericht an Sodom und Gomorra.* Die Zier von מַמְלָכוֹת, weil sie der Mittelpunkt vieler unterworfener Reiche ist, welche sich nun an ihr rächen v. 4; der Stolz (vgl. 28, 1), weil der uralte Wohnsitz eines mächtigen weithin herrschenden Volkes. Ihre nunmehrige Katastrophe vergleicht sich der Sodoms und Gomorra's; die beiden אֵת sind accusativisch, מַחְפֵּכָה καταστροφή ist wie הֵנָּה 11, 9 mit Verbalkraft (τὸ καταστρέψαι) gebraucht, LXX gut: ὃν τρόπον κατέστρεψεν ὁ θεός, vgl. zur Wortstellung Ges. § 133, 3. Wie die Städte der Pentapolis ist Babel nun eine ewige Wüste v. 20—22: *Unangesiedelt bleibt sie auf immer und unbewohnt in Geschlecht der Geschlechter, und nicht zeltet dort ein Araber, und Hirten lassen nicht dort lagern. Und es lagern dort Wüstentiere, und es füllen Hyänen ihre Häuser, und es wohnen dort Straußen, und Feldteufel hüpfen dort umher. Und es heulen Schakale in ihren Schlössern und Wildhunde in der Wollust Palästen — und nahe ist zu kommen ihre Zeit, und ihre Tage werden sich nicht hinausziehn.* Eine Stadt sitzt und wohnt, wenn sie ansässig und wohnhaft ist und also eine seßhafte Bevölkerung hat (vgl. z. B. Sach. 9, 5). Babel wird also zur Ruine. Der Schluß ist ähnlich wie der Schluß der Weiss. gegen Edom 34, 16 f.; dort wird die Gewißheit des Geweissagten bis ins einzelste, hier die Nähe der Erfüllung versichert. Die

1) Nicht hierher gehört خَشْيَةُ العَيْنِ على (*Ḥariri* p. 140 *comment.*), worin العين nicht *gen. subjecti*, sondern *n. act.* ist: die Besorgnis daß seine Söhne vom bösen Auge getroffen werden möchten, wörtlich: die Besorgnis des Beäugens für seine Söhne (s. oben die Anm. zu 2, 6) *Fl.*

Erfüllung trat aber doch nicht so bald ein, als es nach dem Wortlaut der Weiss. scheinen mochte. Cyrus, der Führer des medopersischen Heeres, ließ (nach Herodot) die Stadt mit ihrem zwiefachen Mauerring noch bestehen. Darius Hystaspis, welcher Babel 518 v. Chr. zum zweiten Male erobern mußte, ließ die Mauern bis auf 50 Ellen abtragen. Xerxes gab der Herrlichkeit des Belustempels den letzten Stoß. Erobert von Seleucus Nicator (312) verfiel Babel in dem Maße, als Seleucia sich hob und sogar den Namen der überflügelten erbte.[1] *Babylon* — sagt Plinius — *ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciae.* Zur Zeit Strabo's (geb. 60 v. Chr.) war Babylon eine vollständige Wüste; er wendet XVI, 15 auf sie das Wort des Dichters an: ἐρημία μεγάλη ᾽στὶν ἡ μεγάλη πόλις. Also auch hier zeigt sich die Prophetie dem Gesetze der perspectivischen Verkürzung untergeben. Aber der Fluch, daß Babylonien auf ewig nicht wieder zu sitzen und zu wohnen kommen soll (poet. Ausdruck wie Jer. 17, 25. 33, 16), erwies sich wirksam, als Alexander Babylon zur Metropole seines Weltreichs machen wollte: er ward durch frühen Tod darüber hinweggerafft. Zehntausend Arbeiter waren damals zwei Monate nur damit beschäftigt, den Schutt vom Fundamente des Belustempels (Nimrodturms) hinwegzuräumen. Daß sich jetzt unweit des Birs Nimrud eine beträchtliche und freundliche Stadt, Namens *Hilla*, findet, ist nicht gegen 20ᵃ; denn die Weissagung meint Babel, die Stadt der Weltmacht. Daß, wie 20ᵇ sagt, kein Araber (עֲרָבִי, von dem altsemitischen עֲרָבָה عَرَبَة Steppe, zuerst hier und dann Jer. 3, 2 = بَدَوِىّ Beduine v. بدو Wüste) dort zeltet (יַהֵל versch. von יָהֵל 13, 10. Iob 31, 26., synkopiert aus יְאַהֵל *tentorium figet*, wie assyr. אאל = אהל sich niederlassen, zelten), ist die Selbstfolge des nur mit dürftiger Vegetation ausgestatteten großen Ruinenfeldes. Wenn General Chesney am Fuße des Birs Nimrud einen dort lagernden Araberstamm vorfand: so ist dies zwar gegen den Buchstaben der Weissagung, aber nicht gegen ihren Sinn — ein Weideland, wo Nomaden ausdauern könnten, ist das Ruinenfeld nicht. Dieses Wüstenfeld ausmalend nennt der Proph. allerlei dort hausende Tiere der Wüste und der Wüsteneien. Den Reigen eröffnen צִיִּים (v. צִי Trocknis = צִוִּי oder v. צִיִּי *adj. relat.* des N. צִי) d. h. Wüstenbewohner, hier nicht Menschen, sondern wie meistens Tiere, ohne daß sich die insonderheit so genannten ermitteln lassen. Daß אֹחִים Uhu's bed., war eine ansprechende Vermutung von Aurivillius, aber assyr. *âḫû* (Syn. *barbaru*) spricht für ein vierfüßiges Wild.[2] Ueber בְּנוֹת יַעֲנָה s. zu Iob 39, 13—18; Wetzst. combiniert יַעֲנָה mit وَعْنَة Wüste, Ew. dagegen vergleicht das syr. יענא gierig, gefräßig. Der weibliche Plur. befaßt die Strauße beider Geschlechter, wie die אִיִּים (Sing. אִי = אִוִּי v. אָוָה عوى heulen), d. i. Schakale, arab. ohne Unterschied des Geschlechts بنات آوى, vulgärar. واوى heißen. Auch תַּן (s. Köhler zu Mal. 1, 3) gilt seit Pocock und Schnurrer als Name des Schakals, wofür

1) Stephanus Byz.: Βαβυλὼν Περσικὴ πόλις μητρόπολις Σελεύκεια καλουμένη.

2) s. Friedr. Delitzsch, *Hebrew Language* (1883) p. 34.

weniger der nur vereinzelt vorkommende arab. Wolfsname *tinân* spricht, als die syrische Uebers. durch ܬܪܘܪܐ (z. B. Jer. 2, 24 wo das Trg. תָּרוֹרָא hat[1]); es mag eine Varietät der Species *canis aureus* nach dem Merkmal des Langgestreckten (sei es des Rumpfes oder der Schnauze oder des Schwanzes) bez.[2] Die genannten Tiere, Vierfüßler (רֶבֶץ) und Vögel (שָׁכֵן), finden sich dort auf dem Grund und Boden des alten Babylon wirklich. Als Kerporter sich dem Nimrodsturm näherte, sonnten sich Löwen ruhig auf seinem Gemäuer, welche durch das Geschrei der Araber erschreckt langsam herabstiegen. Die Ruinenstätte wird noch heute, wie Rich in Bagdad hörte, für einen Tummelplatz von Gespenstern gehalten; שָׂעִיר heißt im Untersch. von עַתּוּד der ausgewachsene zottige Ziegenbock, שְׂעִירִים aber sind hier (wie 34, 14) bockgestaltige Dämonen, denen die Heiden opferten (Lev. 17, 7 vgl. 2 Chr. 11, 15) — Virgil nennt sie wie Jesaia *saltantes Satyros*. Noch heute äußert dort das nächtliche Geheul und Gebell der Schakale (עֳנָה nach רִקֵּד wie 1 S. 18, 6 f.) auf den Reisenden seine verstimmende Wirkung. Das sind die künftigen Bewohner der königlichen אַרְמְנוֹת, die der Proph. (vgl. Trg. Ez. 19, 7) ihrer Verwitterung und Verödung wegen mit sarkastischem Anflug אַלְמָנוֹת nennt (obwohl אלמנה als nur lautlich von ארמנה verschieden durch assyr. *almattu* = *almantu* erwiesen ist[3]), die Bewohner der תִּיכְלֵי עֹנֶג der luxuriösen Villen und Lustschlösser mit den schwebenden Gärten. Die Erfüllung wird 22[b] für nahe Zukunft in Aussicht gestellt, עֵת (schwerlich zusammengezogen aus עֵנֶת v. עָנָה = אָנָה eintreffen, eine Bed. die für עת nicht sicher belegbar ist, sondern aus עֵדֶת v. יָעַד bestimmen[4]) heißt der Erfüllungstermin. Die Apokalypse nimmt 18, 2 diese jes. Weiss. auf und wendet sie gegen ein noch bestehendes Babel, welches sich im Spiegel des alten zu besehen hat.

Ein solches Gericht ewiger Vertilgung über Babel zu verhängen treibt den Gott Israels die Liebe zu seinem Volke 14, 1—2: *Denn erbarmen wird sich Jahve Jakobs und erkiesen noch einmal Israel, und wird sie niederlassen auf heimatlichem Boden, und zugesellen wird sich ihnen der Fremdling und werden sich anschließen dem Hause Jakob. Und es nehmen sie Völker und geleiten sie nach ihrem Orte, und es eignet sie sich zu das Haus Israel auf dem Boden Jahve's als Knechte und als Mägde, und sie halten gefangen die sie gefangen wegführten und werden Herren ihrer Zwingherrn.* Hier haben wir den Trostinhalt der c. 40—66 *in nuce*. Babel stürzt, damit Israel erstehe. Dahin bringt es Gottes Erbarmen. Er erwählt Israel עוֹד *iterum* (wie Sach. 1, 17. 2, 16), schließt also mit ihm einen neuen

1) Ebenso sonderbar wechseln ר und ד in talm. צבחר und palästinisch-aram. צבחד (ein Bischen, ein Wenig). Uebergang der Spirans ð in *r* findet sich auch im Bereich der arischen Sprachen, DMZ XXXVI, 135 f.

2) W. Robertson Smith in den Berichten über seine Reise nach Higâz bemerkt, daß der Fuchs dort *abu-ḥosein*, der Schakal ثُعلب genannt wird.

3) s. Friedr. Delitzsch zu Baers Ezechiel p. XI.

4) Aehnlich den Derivatenpaaren עֵת und מוֹעֵד sind עֵצָה und מוֹעֵצָה, יָקוֹד und מוֹקֵד, vgl. v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 47—49.

Bund. Darauf folgt dann ihre Wiedereinsetzung in den Besitz ihres Landes (אַדְמָתָם), des Landes Jahve's (אַדְמַת ה׳ wie Hos. 9, 3). Die Proselyten aus den Heiden, die sich Israel angeschlossen (נִלְוָה wie Sach. 2, 15., parall. נִסְפַּח), ziehen mit, wie Ruth mit Noomi. Heiden geleiten die Exulanten an Ort und Stelle. Und das Verhältnis kehrt sich um. Die Israel geleiten, nimmt dieses nun für sich in Besitz (הִתְנַחֵל so reflexiv wie הִתְפַּתֵּחַ 52, 2 λύεσθαι) zu Knechten und Mägden, und sie (die Israeliten) werden Gefangenführende denen, die sie gefangen geführt (לְ beim Partic. wie 11, 9), und werden unterzwingen (רָדָה בְּ wie Ps. 49, 15) ihre Quäler. Die Verheißung lautet weltlich der Volksgestalt der alttest. Gemeinde gemäß und wird sich nicht diesem ihrem Wortlaut nach verwirklichen. Israel wird zwar als Volk wiederhergestellt werden, aber ohne daß das allen Volksunterschieden entrückte Wesen der Gemeinde in die überwundene volkliche Schranke zurückkehrt. Daß die Prophetie sich hier innerhalb derselben bewegt, erklärt sich auch schon daher, daß es zunächst die Befreiung aus dem babylonischen Exil ist, welche verheißen wird. Das Lied der Erlösten ist ein Lied auf den Fall des Königs Babels[1] v. 3—4ª: *Und es geschieht am Tage da dir Ruhe schafft Jahve von deiner Qual und von deinem Aengsten und von dem schweren Knechtsdienst, womit du geknechtet wardst, da erhebst du solch ein Triumphlied über den König Babels und sprichst.* An die Stelle des *Hi.* הִנִּיחַ (niederlassen wie Gen. 2, 15) v. 1 tritt hier wie in der Grundstelle Dt. 25, 19 die in der Bed. beruhigen, Ruhe schaffen üblichere Form חֲנִיחַ. עִצָּב ist Mühsal welche quält (wie עָמָל Mühsal welche beschwert), und רִגְזָ abängstende Unruhe Iob 3, 26 vgl. Ez. 12, 18. Das assimilierte מֵ vor רִגְזָ lautet nicht מִ wie in מֵעִצָּב, sondern mit virtueller Verdoppelung מֵ (*Michlol* 54ª) wie anderwärts vor ח, ה und vor ר auch 1 S. 23, 28. 2 S. 18, 16. In dem Beziehungssatze אֲשֶׁר עֻבַּד־בָּךְ ist אֲשֶׁר nicht der dem lat. Ablativ entsprechende hebr. *casus adverb.: qua servitute servo te usi sunt,* es ist nach Ex. 1, 14. Lev. 25, 39 als *acc. obj.* gedacht: *qu'on t'a fait servir,* wie Num. 32, 5: *qu'on donne la terre* (Luzz.). Befreit von solchem Joche der Dienstbarkeit wird Israel ein מָשָׁל anheben. מָשָׁל ist seiner nächsten allgem. Bed. nach Hinstellung oder Darstellung, näml. redekünstlerische (v. מָשַׁל = מָשַׁל hinstellen, sich hinstellen), sinn- und geistreiche Rede, Bildrede und überh. Poesie, bes. aber die das Emblematische und Pikante liebende Spruchdichtung, von wo aus sich mit dem Worte leicht der Begriff des Satirischen verbindet. Die Anrede geht an das Israel der Zukunft in dem Israel der Gegenwart wie 12, 1. Jenes wird da singen und sagen 4ᵇ—6: *Wie ists doch aus mit dem Zwingherrn, aus mit dem Marterort! Zerbrochen hat Jahve den Frevler-Stecken, den Herrscher-Stab, der Völker schlug ingrimmig mit Schlägen ohne Nachlaß, unterjochte zornig Nationen mit Abhetzung die nimmer einhielt.* Das ἅπ. λεγ. מַדְהֵבָה mit Parchon Kimchi Ben-

1) In Bungeners *Un sermon sous Louis* XIV sagt Bossuet von der folg. Weissagung: Welche Schönheit! Wenn der Verf. ein Poet wäre, so würde ich sagen: das ist sein Meisterstück!

Melech Vitr. Aurivill. Rosenm. vom aram. דְּהַב *aurum* abzuleiten ist keinem der Alten in den Sinn gekommen. Diese übers. alle als ob das Wort מַרְהֵבָה (übermütige ungestüme Behandlung v. רהב 3, 5) lautete, wie seit J. D. Mich. meistens corrigiert wird. Man gelangt aber ebendahin, ohne einen Buchstaben zu ändern, wenn man דָּהַב = דּוּב דָּאַב zerfließen, verschmachten faßt. Das מ ist das locale wie in מַדְמֵנָה 25, 10., also: Ort wo man bis zum Verschmachten bringt, d. i. Babel als Diensthaus, wo Israel todmüde gemacht worden ist. Der Herrscherstab v. 5 ist die in dem Könige Babels persönlich concentrierte chaldäische Weltmacht (vgl. שֵׁבֶט Num. 24, 17); der Herrscher heißt מֹשֵׁל als Aufrechtstehender und die Herrschaft Tragender *(kâïm bi-l-mulki)*, wie die Parabel מָשָׁל als (vergleichende) Aufstellung. Hier verbindet sich mit מֹשֵׁל die Nebenvorstellung des Tyrannen. Jenes Tyrannenscepter schlug Völker in unaufhörlichem Schlagen und Hetzen; mit מַכֶּה ist als Acc. der Weise das Derivat מַכַּת verbunden, mit רֹדֶה das sinnverwandte מֻרְדָּף das was (ὅ, τι) gehetzt wird, dann dies daß (ὅτι) gehetzt wird und indem die Bed. des Passivparticips in die des Verbalabstractums übergeht: das Gehetztsein, ein *n. hof.* wie 8, 23. 29, 3. Döderleins מִרְדַּת ist ingeniös, aber unnötig. Die Unaufhörlichkeit ist einmal mit dem präpos. gebrauchten בִּלְתִּי ausgedrückt, welchem das wie כָּלָה participielle N. סָרָה folgt, dann mit בְּלִי, welches wie Gen. 31, 20. Iob 41, 18 mit dem *v. fin.* construiert ist; denn בְּלִי חָשָׂךְ ist ein Attributivsatz: mit einem Gehetztsein, welches nicht an sich hielt, sich nicht Einhalt that und also nicht verschonte. Nicht aber Israel bloß und andere unterjochte Völker sinds, die nun wieder aufatmen v. 7—8: *Es ruhet, rastet die ganze Erde, man bricht in Jubel aus. Auch die Cypressen freuen sich ob dir, die Cedern des Libanon: „seit du schlafen gegangen, wird nicht heraufkommen der die Axt uns anlegt.“* Die *praet.* bez. inchoativ die Zustände, in welche nun die ganze Erde eingetreten. Das bei פָּצְחוּ fehlende Subj. giebt dem Jubelausbruch die größte Allgemeinheit; פָּצַח רִנָּה *erumpere gaudio* ist im Ausdruck ausschließlich jesaianisch z. B. 44, 23. 49, 13. מֵאָז bed. auch in Geschichtsprosa ‚seit‘ in relativisch-conjunctionellem Sinne z. B. Ex. 5, 23., und die Waldbäume in die allgemeine Freude wie lebende und redende Wesen hereinzuziehen ist unserem Proph. (vgl. 55, 12) bes. eigen. Hieronymus versteht unter den Bäumen hier bildlich *principes gentium.* So verdirbt die Sucht zu allegorisieren nicht allein die Realität des Inhalts, sondern auch den Schmelz der Poesie. Cypressen und Cedern freuen sich, weil der Chaldäer so übel unter ihnen gehaust hat, indem er das fast unverwesliche Gehölz beider zu Pracht-, Belagerungs- und Flotten-Bauten verwendete; auch zu Schiffen, denn z. B. Alexander baute sich eine Flotte aus Cypressenholz und die syrischen Schiffe hatten Masten von Cedern. Von den jahrtausendalten Libanoncedern, die sich bei mäßiger Höhe durch den Umfang ihres Stammes auszeichnen (ungef. 14, 56 m in Brusthöhe), sind nur etwa 7 noch übrig, während die Zählung sämtlicher Stämme weit über 350 ergiebt. Der alte Botaniker Rauwolff zählte im J. 1573 nach seiner Reisebeschreibung (1583) nur 24. Während es nun auf der Erde still geworden ist, befindet sich dagegen die Unterwelt in

heftiger Aufregung v. 9: *Das Totenreich drunten gerät ob dir in Aufruhr deiner Ankunft entgegen; aufstört's ob dir die Schatten, alle Böcke der Erde; aufrichtet's von ihren Thronsesseln alle Könige der Nationen.* Die mythologische Hades-Vorstellung geht von der zwiefachen Wahrheit aus, daß was der Mensch und wie er diesseits gewesen jenseits nicht ausgelöscht, sondern wesentlich offenbar wird, und daß es eine immaterielle Selbstgestaltung der Seele giebt, in welcher alles was der Mensch unter gottgegebenen Verhältnissen durch eigene Selbstbestimmung geworden, sich wie in einem Spiegel und zwar als bleibende Figur abbildet. Dieses Seelengebilde, zu welchem sich der gestorbene Leib wie die zerschlagene Form eines Gußbildes verhält, ist die Schattenleiblichkeit der Hadesbewohner, in welcher sie wesenhaft, obwohl geisterhaft als dasjenige erscheinen, was sie diesseits waren. Der Proph. malt das poetisch aus, es ist ja ein מָשָׁל, welches er hier seiner Weiss. einflicht. Aufregung größten Staunens bemächtigt sich des ganzen Hades jetzt wo der König Babels herannaht, der nicht oder doch nicht sobald erwartete unüberwindliche Weltherrscher. Von עוֹרֵר an könnte שְׁאוֹל, obgleich *fem.*, Subj. sein, indem das V. von der weiblichen Form in die männliche Grundform zurückfällt, besser aber faßt man das Subj. neutrisch: ein *nescio quid*, eine namenlose Gewalt, denn um שְׁאוֹל als die mit Anspielung auf den heidnischen Gott der Unterwelt (etwa Nergal, den *šar apsî* König der Wassertiefe Iob 26, 5) personificierte Scheôl zu fassen, müßte man רִגְזָה in רָגַז umändern (DMZ XXVI, 793). Plötzlich durchzuckts die Bewohner des stillen Landes, bes. die ehemaligen Leitböcke von Völkerherden, daß sie in die Höhe schnellen vor Staunen. Und was rufen sie dem hohen neuen Ankömmling entgegen? v. 10: *Alle heben an und sagen zu dir: Auch du bist entkräftet worden gleich als wir, uns bist du gleich geworden!?* Nur dieser Vers ist die Rede der Schatten. Das *Pu.* חֻלֵּית (nur hier) siech, kraftlos gemacht s., bed. in den Zustand der רְפָאִים (ein auch in phöniz. Inschriften vorkommendes Wort v. רָפָא = רָפָה schlaff, matt s.), versetzt werden, denn das Leben der Schatten ist nur ein Schatte von Leben (vgl. εἴδωλα, ἄκικυς und auch καμόντες bei Homer). Mehr als diesen Ausdruck höchster Verwunderung können wir im Hades nicht erwarten. Warum sollten sie des neuen Genossen spotten? Von v. 11 treten also wieder die Sänger des Maschal ein: *Hinabgestürzt ins Totenreich ist deine Pracht, das Rauschen deiner Harfen; untergebreitet sind dir Maden, und die dich decken sind Würmer.* Die an Instrumenten, teilweise fremden, reiche babyl. Musik lernen wir aus dem B. Daniel kennen. Maden und Würmer vertreten nun — ein bitterer Sarkasmus — die kunstvollen kostbaren babyl. Teppiche als Polster und Decke der vornehmen Leiche. רֻצַּע könnte 3 *imperf. Ho.* sein (Ges. § 71), ist aber hier zwischen Perfekten 3 *pr. Pu.* wie יֻלַּד 9, 5 (AE). רִמָּה, welchem das V. in männlicher gewissermaßen indifferenter Form vorausgeht, ist Sammelname kleinen Gewürms, wie Fäulnis es mit sich bringt (v. רָמַם = רָקַם morsch, faul s.), LXX σῆψις. Mit אֵיךְ, dem Stichwort des Maschal, geht es weiter v. 12: *Wie bist du vom Himmel gefallen, du Glanzgestirn, Sohn*

der Morgenröte, heruntergeschlagen zur Erde, der niederstreckte obenher Nationen! הֵילֵל (welches sonst als *imp. Hi.* des V. הָלַל *ejula* bed.) bed. hier das Glanzgestirn (von vierbuchstäbigem הֵילֵל *hailala* als Steigerungsform von הלל glänzen), näml. den Morgenstern, welchen Babylonier und Assyrier zwar weiblich als *Istar* personificierten[1], von dem sie aber sagten: „Istar ist weiblich bei Sonnenuntergang und männlich bei Sonnenaufgang."[2] Der Vorstellung des Morgensterns als männlichen Sonnenaufgangsboten entspricht der Zuname בֶּן־שַׁחַר, wie er nach griechischem Mythus Sohn der Eos ist, weil er vor der Sonne aufgeht und im Morgenrot oder vielmehr (denn das ist die eig. Bed. des שַׁחַר im Untersch. v. فَجْر Morgenrot) im Morgengrauen schwimmt, als wäre er daraus geboren. Der Name des Teufels Lucifer stammt aus dieser Stelle, deren Bez. auf den Satan von Luther als *insignis error totius papatus* bezeichnet wird; sie findet sich aber schon bei Hier. und andern Vätern. Für den König Babels ist die Benennung überaus passend wegen der in graue Vorzeit zurückreichenden babylonischen Cultur und ihres astrologischen Charakters. Der Beiname חוֹלֵשׁ עַל־גּוֹיִם geht von der Vorstellung des *influxus siderum* aus; חוֹלֵשׁ bed. niederstreckend Ex. 17, 13., mit עַל Niederlage (חֲלוּשָׁה) bringend über . ., wogegen der Talmud *Schabbath* 149[b] es in der Bed. מטיל גורל *(projiciens sortem)* faßt und das mischnische חֹלֶשׁ (= פּוּרָא Loos) dadurch erläutert. Nun wird auf die Selbstvergötterung des Königs Babels, in welcher er das Nachbild des Teufels und das Vorbild des Antichrists ist (Dan. 11, 36. 2 Thess. 2, 4), zurückgeblickt, die ihren Lohn gefunden v. 13—15: *Und du, du hast gesprochen in deinem Herzen: „Den Himmel hinan will ich steigen, empor über die Sterne Gottes erheben meinen Thron und niedersitzen auf dem Götterversammlungsberge im Winkel des Nordens. Ich will hinauffahren auf Wolkenhöhen, mich gleich machen dem Höchsten" — jedoch ins Totenreich wirst du hinabgestürzt, in den Winkel der Grube.* Mit וְאַתָּה beginnt wie v. 19 ein gegensätzlicher Umstandssatz: während du, wogegen du. Der הַר מוֹעֵד kann nicht der Zion sein, wie Schegg u. a., beirrt durch Ps. 48, 3., annehmen; der Zion war ja weder ein Nordpunkt der Erde, noch lag er im Norden Jerusalems. Der Proph. läßt den König Babels nach der Vorstellung seines Volkes sprechen, welches nicht wie Israel den Sitz der Gottheit in seiner Mitte hatte, sondern auf ein Gebirge im äußersten Norden, den *Arâlû*, verlegte wie die Hindu auf das über den Himâlaja hinausliegende fabelhafte nördliche Gebirge *Kailâsa* und die Érânier auf den *Alburǵ*, welcher die Erde gegen Norden begrenzt. Dort im Norden, auf dem *Arâlû*, dem Länder-

1) *Istar* ist urspr. Göttin des Morgensterns (wie العُزّى der alten Araber, DMZ XLI, 710); erst später nach Verdrängung des *Sin* wurde sie Mondgöttin, und den Planeten Venus vertrat fortan *Bilit (Baaltis)*, die alte Göttin des Abendsterns, s. Schrader in Stud. u. Krit. 1874 S. 337. 340. DMZ XXVII, 403. Jahrbücher für protest. Theologie I, 127. Ueber den Mythus von אֵיסְטַהַר. die unter die Pleiaden versetzte, s. DMZ XXXI, 225—229.

2) s. Friedrich Delitzsch zu Smith's Chald. Genesis S. 271.

Berge *(šad mâtâtê)* d. h. zu dessen Füßen die Länder des Erdkreises liegen, haben nach babylonisch-assyrischer Vorstellung die Götter ihre Heimat, ihre Behausung, den Sitz ihrer Herrschaft.[1] יַרְכָתַיִם (v. יֶרֶכָה mit Suff. יַרְכָתוֹ) sind die beiden Seiten eines Dinges, in welche es auseinander geht, die beiden Schenkel eines Winkels, dann auch der Scheitel, wo die Schenkel auseinandergehen. So hier יַרְכְתֵי צָפוֹן das Aeußerste des Nordens, von wo das nördliche Gebirge sich gabelförmig ins Land hereinstreckt, und יַרְכְתֵי־בוֹר das Innerste der Grube, wohin sie mit ihren beiden Wänden abfällt und von wo aus sie klafft oder sich ausweitet. Alle vermessenen Vorsätze des Chaldäers fassen sich zuletzt in אֶדַּמֶּה לְעֶלְיוֹן zus., wie denn die Assyrier (was aber inschriftlich noch unerwiesen) nach Ktesias und nach Aeschylos' Πέρσαι die Perser ihren König Gott nannten und die Sassaniden wirklich auf Münzen und Inschriften sich selbst *bag ΘΕΟC* nennen; אֶתְדַּמֶּה ist *Hithpa.* = אֶדַּמֶּה mit der üblichen Assimilation des präformativen ת. Mit אַךְ v. 14 wird dem nach hohem Gebirg weithin gegen Mitternacht und nach dem Himmel darüber auffliegenden Stolze des Chaldäers sein tiefhin zur Grube hinabführendes Strafgeschick entgegengesetzt. אַךְ, urspr. affirmativ und dann restrictiv (wie רַק urspr. restrictiv und dann affirmativ), geht hier wie Ps. 49, 16. Iob 13, 15 zur adversativen Bed. über (ein Uebergang, den noch häufiger אָבָן aufweist): jedoch hinabgestürzt wirst du werden, nichts als das und nicht was du vorhast wird geschehen. Dieses weissagende תּוּרַד paßt weder in den Mund der Hadesbewohner noch in den Mund des Maschal-Sängers. Die Rede Israels hat sich hier unvermerkt in Rede des Proph. verlaufen, welcher das als noch zukünftig vor sich hat, was das Maschal als schon vergangen besingt. Im Tone der Weiss. wird auch fortgefahren v. 16—17: *Die dich sehen, blicken nachdenklich, blicken sinnend dich an: „Ist das der Mann der die Erde in Beben, Königreiche in Schwanken versetzte? Der das Erdreich zu einer Wüste machte und dessen Städte niederriß, dessen Gefangene nicht wegließ in die Heimat?“* Die Scene ist nicht mehr im Hades (Kn. Umbr.). Die so reden haben den Chaldäer nicht als matten Schatten vor sich, sondern als unbegrabene in Fäulnis übergegangene Leiche. יְשֻׁגִּיחֶיךָ bed. nachdenkliches Fixieren. Da חֶבֶל *fem.* ist, so gehen die *suff.* v. 17 nach einer *constructio ad sensum* auf die in מִדְבָּר verwandelte οἰκουμένη. פָּתַח öffnen, näml. Verschluß und Bande, hier mit בַּיִת verbunden s. v. a. freilassen und entlassen (syn. שִׁלַּח Jer. 50, 33). Bei den Gefangenen ist bes. an die jüd. Exulanten gedacht, deren Entlassung dem Könige Babels nie in den Sinn gekommen. In welchem zu so ernsten Erwägungen auffordernden Zustande der Tyrann jetzt daliegt, sagt der Proph., in dessen Rede die Rede der Zuschauer übergegangen v. 18—19: *Alle Könige über Nationen, sie alle sind beigesetzt in Ehren ein jeglicher in seinem Hause, du aber bist hinweggeworfen fernweg von deiner Grabstätte wie ein fortgeschleuderter Schößling, überkleidet mit Erschlagenen,*

---

1) s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 118. Alfred Jeremias, Babyl. assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 59 ff.

Schwertdurchbohrten, Hinabfahrenden zu Grubensteinen — wie ein zertretenes Aas. Jeder andere König liegt nach seinem Tode בְּבֵיתוֹ im Bereiche seiner Residenz, der Chaldäer aber fern von der Erbgruft, welche ihm bestimmt schien. Das מִן in מִקִּבְרְךָ bed. davon hinweg wie Zef. 3, 18 vgl. Spr. 20, 3. Num. 15, 24. Er liegt da wie נֵצֶר תֶּעָב d. i. wie ein vom Baume abgeschnittener und, weil unschön, unnütz und der Entwickelung des Baums nur hinderlich, mit Widerwillen hingeworfener Seitenschößling; נְתֶעָב prägnant: *cum abominatione abjectus.* Das Trg. faßt נצר bildlich und übers. כִּירְחַט טָמִיר wie eine verscharrte Fehlgeburt (Iob 3, 15). Die Scene, die hier vor dem Geiste des Proph. steht, ist die Walstatt. Um diese zu räumen, macht man ein Loch und wirft, ohne sich die Mühe des Zuschaufelns zu machen, Steine darauf (אַבְנֵי־בוֹר); aber der König Babels bleibt liegen, wie ein Zweig der wenn ein Baum beschnitten wird unbeachtet abseits zu liegen kommt und in den Kot getreten wird. Auch das folg. לָבֻשׁ ist Part.; er kommt in einem Sammelgrabloch tief unter andern vom Schlachtfeld aufgelesenen Leichen zu liegen. Da liegt er denn wie ein zertretenes und nichts besseres als zertreten zu werden verdienendes (מוּבָס *prt. Ho.* v. בוּס *conculcare*) Aas (פֶּגֶר), ohne mit andern Königen und wie andere Könige bestattet zu werden v. 20: *Nicht vereint wirst du mit ihnen im Begräbnis, denn dein Land hast du zugrundegerichtet, dein Volk gemordet, nicht genannt auf ewig wird Same von Bösewichtern.* Mit ihnen, näml. den מַלְכֵי גוֹיִם 18ª. Er kommt nicht da zu liegen wo Könige mit königlichen Ehren beigesetzt sind, nicht in „seinem Grabe" 19ª, der königlichen Erbbegräbnisstätte. So rächt sich, daß er sein Land tyrannisch geschunden und ausgesogen, daß er sein Volk zum willenlosen Werkzeuge seiner Eroberungssucht gemacht und hingeopfert. Und nicht bloß mit ihm ists ewig aus, auch mit seiner Dynastie. Der Prophet, der Bote der strafenden Gerechtigkeit und der Mund der geschichtsgestaltenden Allmacht, gebietets v. 21: *Richtet seinen Söhnen eine Schlachtbank zu ob der Verschuldung ihrer Väter! Sie sollen sich nicht erheben und Länder erobern und die Fläche des Erdreichs mit Städten füllen.* Der Zuruf ergeht, wenn der Proph. bestimmte Personen dabei im Sinne hat, an die Meder. Seit der nächtlichen Erstürmung Babylons durch diese verschwanden das von Nabopolassar begründete neue babylonische Reich und Königshaus aus der Geschichte: der letzte Sproß des Königshauses Nabopolassars ward als Kind von Verschworenen getötet; der zweite Nebucadnezar „belog die Leute — wie Darius in der großen Inschrift von Behistan sagt — indem er vorgab: Ich bin Nabukudraćara, der Sohn des Nabunita". בַּל (dichterisch für אַל wie בְּלִי 14, 6 für לֹא) ist Ausdruck des negativen Wunsches (wie פֶּן der negativen Absicht). Ein babylonisches Reich soll nie wieder erstehen. Statt עָרִים corrigiert Hitz. (Psalmen 2, 89) עִיִּים Trümmerhaufen, was Cheyne gutheißt, Ew. עֲרִיצִים Tyrannen, Mei. עֲדִים, was Kämpfe bed. soll, und Maur. will wie auch Kn. in Ausg. 2. 3 (während er in Ausg. 1 רָעִים lesen wollte) עָרִים wenigstens nicht in der Bed. Städte, sondern Feinde (s. zu Ps. 139, 20) fassen, aber nichts von dem allen ist nötig. Nimrod baute Städte, um seine Monarchie zu befestigen. Der

König Assurs baute den Medern Städte, um sie besser im Zaum zu halten. Dieser der Zwingherrschaft dienende Städtebau ist gemeint. Bis hieher redet der Proph. aus Gott. Die Weiss. schließt mit einem Worte Gottes selber durch den Proph. v. 22—23: *Und ich werde aufstehn wider sie, spricht Jahve der Heerscharen, und rotte an Babel aus Namen und Nachblieb, und Sproß und Schoß, spricht Jahve. Und mache es zum Besitztum von Igeln und Wassersümpfen, und kehre es hinweg mit dem Kehrbesen der Vertilgung, spricht Jahve der Heerscharen.* שֵׁם וּשְׁאָר und נִין וָנֶכֶד sind zwei nach Art des Stabreims alliterierende sprichwörtliche Wortpaare, die das ausnahmslos Ganze ausdrücken. Jahve erhebt sich wider die Nachkommen des Königs Babels und rottet überhaupt Babel gänzlich aus mit Stumpf und Stiel. Die Zerstörungsmächte, welche Babel bisher durch künstliche Abwehr zu beherrschen wußte, werden entbunden. Uneingedämmt setzt der Euphrat die Gegend Babels unter Wasser. Da treten denn Igel an die Stelle der Menschen und Moräste an die Stelle der Paläste. אָגָם أَجَم (أَجَمَة) bed. hier stagnierendes sumpfiges Gewässer (s. 9, 13). קִפֹּד erscheint zwar 34, 11. Zef. 2, 14 in Gesellschaft von Vögeln, bez. aber in allen semitischen Dialekten den sich zusammenzurollen (√ קף قف *comprehendere, comprimere*) fähigen Igel (LXX ἔρημον ὥστε κατοικεῖν ἐχίνους), der zwar weder fliegen noch als Sohlengänger sonderlich klettern, aber doch leicht auf den Knauf einer umgestürzten Säule (Zef. a. a. O.) hinauf kann. Die Schlußdrohung macht mit Babel *tabula rasa.* Von dem *Pilpel* טִאטֵא (oder nach Kimchi *Michlol* 150ab טֵאטֵא wonach Codd. u. alte Ausg. וְטֵאטֵאתִיהָ lesen) bed. מַטְאֲטֵא etwas womit man fortstößt, wegfegt — den Besen (ein nach *Rosch ha-schana* 26b in der paläst. Volkssprache erhalten gebliebenes Wort). Jahve behandelt Babel wie Kehricht (טִיט, babylonisch-assyr. *ṭîṭu*) und fegts hinweg, indem הַשְׁמֵד (subst. gebrauchter *inf. absol.*) ihm als Besen dient.

Es folgt nun noch ein wie es scheint außer allem Zus. stehendes kleines assyrisches Stück v. 24—27: *Geschworen hat Jahve der Heerscharen, sprechend: Wahrlich wie ich gedacht, so wird's, und wie ich beschlossen, das tritt ein: zu zerbrechen Assur in meinem Lande, und auf meinen Bergen werd' ich ihn zertreten, da weicht von ihnen sein Joch, und seine Bürde wird von ihrem Nacken weichen. Das ist der Ratschluß, der beschlossen ist über die ganze Erde, und das die Hand, die ausgestreckte über alle Nationen. Denn Jahve der Heerscharen hat beschlossen, und wer könnte zunichte machen? Und seine Hand die ausgestreckte — wer kann die rückwärts wenden?* Es ist eine ganz andere Gerichtskatastrophe als die 13, 2—14, 3 geweissagte. Die Weltmacht, die sie trifft, heißt ja auch nicht Babel oder Kasdim, sondern Assur, was sich nicht als Name Babels fassen läßt (Abrav. Lowth u. a.). Babel fällt durch die Meder, Assur dagegen geht, wie sich auch erfüllt hat, im Berglande Jahve's, welches es zu unterjochen gedenkt, zu Grunde. Erst als dies geschehen, war eine Weissagung gegen Babel, die Erbin der gebrochenen assyrischen Welt-

macht, an der Zeit. Die beiden Weissagungen gegen Babel und Assur bilden also wie sie hier stehen ein Hysteronproteron. Den Gedanken, welcher diese Zusammenfügung veranlaßte und welchen sie darstellen soll, spricht Jeremia 50, 17 f. aus: „Siehe ich strafe den König von Babel und sein Land, so wie ich gestraft den König von Assur". Das eine Ereignis ist Vorläufer und Bürgschaft des andern. Diese Weiss. gegen Assur ist wie das Postament, auf welches das משׂא בבל gestellt ist. Dazu eignete sie sich doppelt gut wegen ihres von v. 26 an epilogischen Tons.

Das Orakel über Philistäa XIV, 28—32.

Unter die vom Chronisten 2 Chr. 28, 5—21 aufgezählten Strafverhängnisse, welche den König Ahaz trafen, gehört auch dies, daß die Philister in die Niederung (שְׁפֵלָה) und in das Südland (נֶגֶב) einfielen, mehrere Städte einnahmen, deren sechs der Chronist namhaft macht, und sich darin niederließen. Diese offensive Auflehnung der Philister wider die jüdische Herrschaft war wahrsch. eine Folge der Bedrängung Juda's durch Syrien und Ephraim oder seiner im syrisch-ephraim. Kriege erlittenen nachhaltigen Schwächung. Indeß genügt schon die Thatsache, um die folg. Drohweissagung zu verstehen. Sie gehört unter die datierten v. 28: *Im Todesjahr des Königs Ahaz erging folgendes Orakel.* Das Todesjahr des Ahaz ist (wie 6, 1) das Jahr in welchem Ahaz' Tod bevorstand. Die Philister waren, ohne wieder gedemütigt zu sein, noch in ihrem für Juda schimpflichen Besitze. Aber dieses Jahr war auch ein Wendepunkt. Denn Hizkia, Ahaz' Nachfolger, entriß ihnen nicht allein die eroberten Städte, sondern schlug sie auch vollständig innerhalb ihres eignen Gebietes 2 K. 18, 8. Es war also ein entscheidungsvolles Jahr, in welchem Jesaia zu weissagen begann v. 29: *Freue dich nicht so ganz, Philistäa, daß zerbrochen der Stab der dich schlug, denn aus der Schlange Wurzel geht hervor ein Basilisk, und seine Frucht ist ein fliegender Drache.* Das Todesjahr des Ahaz war genau oder nahezu auch das Todesjahr Tiglathpilesers (726). Deshalb versteht Barth mit Nöldeke's Zustimmung unter dem zerbrochenen Stabe die Zuchtrute Tiglathpilesers (Bredenk. dagegen: Salmanassars); dann wird man unter dem Basilisk und dem fliegenden Drachen mit Cheyne und Driver Könige Assurs zu verstehen haben; Philistäa hatte wirklich von Sargon und Sanherib nach dem Zeugnis der Inschriften Schlimmes zu erleiden. Aber die Ueberschrift der Weissagung lautet nicht (שלמנאסר) בשנת מות המלך תגלתפלאסר, sondern בשנת מות המלך אחז. Sollen wir sie mit Cheyne und Ge. Adam Smith[1] für eine irrige Beischrift von irgendwem halten und Hypothese durch Hypothese stützen? Nein, die Sache verhält sich wie 15, 9: Was Philistäa durch Sargon und Sanherib erlitt, verhält sich nur vorbereitend zu der bleibenden Unterwerfung unter Juda, welche der Proph. erhofft. שֵׁבֶט מַכֵּהוּ *scipio feriens te* (nicht *ferientis te*, was minder passend) ist das davidische

1) In dem mir eben (Jan. 1889) zugekommenen 1. Bd. seines Werkes: *The book of Isaiah* (London, Hodder & Stoughton 1888).

Scepter, welches unter David und Salomo und später seit Uzia die Philister in Unterwürfigkeit gehalten hat (2 Chr. 26, 6). Dieses Scepter ist zerbrochen, denn das davidische Reich ist durch den syrisch-ephraim. Krieg, ohne bis jetzt sich erholt zu haben, geknickt und, soweit es sich über die Nachbarvölker erstreckte, zerfallen. Das ists worüber Philistäa ganz durchdrungen von Freude ist, aber mit dieser Freude ists nun aus. Die Macht, welcher Philistäa sich entzogen, war eine gewöhnliche Schlange נָחָשׁ, welche noch dazu jetzt abgehackt oder abgestorben ist bis auf die Wurzel. Aber aus dieser Wurzel d. i. dem auf die Niedrigkeit seines Stammbaumes herabgekommenen Hause Davids wächst hervor צֶפַע (s. 11, 8) ein Basilisk *regulus* (Hier. u. a. alte Uebers.) und dieser, an sich schon gefährlicher und tödlicher, bringt, wenn er gereift sein wird, als Frucht einen geflügelten Drachen — ein Tier der Volksmythologie, obwohl Herodot II, 75 von geflügelten Schlangen in Aegypten und Arabien spricht. Der Basilisk ist Hizkia und der fliegende Drache ist der Messias (so das *Targ.*) oder was dasselbe: jener ist das davidische Königtum der nächsten und dieser das davidische Königtum der schließlichen Zukunft. Das Bild kann unpassend erscheinen, weil die Schlange Symbol des Bösen ist; aber sie ist nicht bloß Symbol des geschöpflichen Bösen, sondern auch des göttlichen Fluches, der Fluch aber ist die Energie der strafenden Gerechtigkeit, und als Vollstrecker dieser, als ein Gottesgericht über Philistäa, heißt der davidische König hier in dreistufiger Klimax eine Schlange. Viell. ist die Wahl des Bildes mitbestimmt durch Gen. 49, 17., denn der Spruch über Dan hat sich erfüllt in Simson dem Daniten, dem geschwornen Feinde der Philister. Der kommende davidische König ist für Israel Friede, für Philistäa aber der Tod v. 30: *Und weiden werden der Armen Aermste und Dürftige friedlich sich lagern, und ich töte durch Hunger deine Wurzel und deinen Nachblieb streckt er nieder.* בְּכוֹרֵי דַלִּים ist das verstärkte בְּנֵי דַלִּים, dieses: solche welche zum Geschlechte der Armen gehören, jenes (vgl. Iob 18, 13 *mors dirissima*): solche welche den ersten Rang in diesem Geschlechte einnehmen — Bez. des tief, sehr tief heruntergekommenen und jetzt allerwärts bedrohten, dann aber still und friedlich (Zef. 3, 12 f.) seines Landes genießenden Israel; in diesem Sinne steht וְרָעַב absolut und der Conj. בְּכוֹרֵי (Lowth) oder בְּכָרֵי (Koppe Hupf.) bedarf es nicht. Israel kommt wieder empor, Philistäa aber bis auf Wurzel und Rest herunter, und auch dieser verfällt einerseits dem Strafverhängnisse Gottes (Hungersnot), andererseits der Strafvollstreckung des Hauses Davids; denn der Personenwechsel in 30^b ist keine *synallage:* יַהֲרֹג hat zum Subj. den Basilisken, den Vater des fliegenden Drachen; nicht den Hunger (Nägelsb.), denn dieser ist nur eines der Strafmittel, welche Philistäa hinrichten. Das Massa besteht aus 2 Strophen. Die erste droht Gericht von Juda, und die zweite nun beginnende droht Gericht von Assur aus v. 31: *Heule, Thor! schreie, Stadt! In Hinschmelzen gerätst du Philistäa ganz, denn von Norden kommt Rauch und ist kein Vereinzelter unter seinen Scharen.* שַׁעַר sonst immer *masc.* ist hier (vgl. Hohesl. 7, 5) als Raumname weiblich gebraucht. Die weltbekannt festen Thore der phil. Städte (bes. Asdods und Gaza's) und diese selber

sollen Wehgeschrei erheben (vgl. Thren. 2, 18 wenn dort der Text unverderbt ist), und Philistäa, welches bisher ganz Freude war, muß ganz in Angstfeuer (13, 7) zergehen; נָמוֹג ist *inf. abs. Ni.* 59, 13 (König, Lehrgeb. S. 473) mit nachfolgendem Subj. wie Ez. 1, 14 mit vorausgehendem. In den Zustand gänzlicher Auflösung gerät es, denn von Norden kommt ein sengendes und brennendes Feuer, welches durch den Rauch schon von weitem sich ankündigt — ein alles verheerendes Heer, aus dessen Scharen (מוֹעֵד n. d. F. מוֹשָׁב, die am מוֹעֵד d. i. bestimmten Orte Jos. 8, 14. 1 S. 20, 35 zu bestimmtem Termine zusammengetroffene Menge) sich keiner aus Müdigkeit oder Eigenwillen vereinzelt (vgl. 5, 27), also ein lückenloses Heer, beseelt von Einem Streben, nämlich Eroberungssucht, und diese kann es unmöglich nur auf den philist. Küstenstrich abgesehen haben, dessen Eroberung vielmehr nur ein Mittel ist, sich des Besitzes der Länder zur Rechten und Linken zu versichern. Es fragt sich also: wie wird es bei dem Feuer, welches von Norden daherwalzt, dem Lande Juda ergehen? Denn daß der Proph. Juda's Philistäa mit jenem Feuer bedroht, setzt ja voraus, daß Juda nicht auch von diesem Feuer verzehrt wird. Das ists was v. 32 ausspricht: *Und was für Antwort bringen die Völkerboten? — Daß Jahve festgegründet Sion und daß darin geborgen die Leidvollen seines Volkes.* Die מַלְאֲכֵי־גוֹי sind die Gesandten der einzelnen Nachbarvölker, welche, nachdem das assyr. Heer vor Jerusalem erlegen war, nach Jerusalem gesandt sind, um sich zu überzeugen, wie es diesem ergangen. Man mag erklären: Und was antwortet man (יַעֲנֶה mit allgemeinstem Subj.) den Völkerboten? oder: Und was heben an zu sagen d. i. was für einen Bescheid bringen die Völkerboten (Sing. des Praed. beim Plur. des Subj. wie 30, 20. Ez. 14, 1. Est. 9, 23 u. ö.) — immer bleibt eine Härte des Ausdrucks. Die Antwort aber lautet: Zion, beschirmt von seinem Gott, hat unerschüttert Stand gehalten, und das Volk dieses Gottes, die arme und verachtete Gemeinde Jahve's (vgl. Sach. 11, 7), besteht und weiß sich in Zion geborgen. Die Weiss. ist änigmatisch und orakelhaft. Mit den Völkern redet die Prophetie anders als mit Israel. Ihre Sprache ist da diktatorisch kurz, selbstgefühlvoll erhaben, hochfliegend poetisch und je nach der Besonderheit des Volkes, dem das Orakel gilt, eigentümlich gefärbt. Die folgende Weiss. gegen Moab macht uns klar, daß in der Vorstellung des Proph. das Gericht, welches Assur an Philistäa vollstreckt, die Wiederunterwerfung Philistäa's unter das davidische Scepter vorbereitet. Dadurch daß die assyrische Weltmacht an Jerusalem zerschellt, gewinnt das Haus Davids wieder seine alte Obmacht ringsum. So geschah es auch wirklich. Die Erfüllung war aber nicht bleibend und nicht erschöpfend. Darum nimmt Jeremia c. 47 in der chaldäischen Völkergerichtszeit die Weissagung seines Vorgängers wieder auf. Aber nur ihre zweite Strophe; das messianische Element der ersten setzt Sacharja c. 9 fort.

Das Orakel über Moab c. XV. XVI.

Auf die Nachbarvölker Israels gesehen, begann das Königtum sieghaft und glorreich. Saul ließ sie ihre bisherigen Vergehen an Israel reichlich entgelten 1 S. 14, 47., auch die Moabiter. David unterwarf diese völlig 2 S. 8, 2. Nach der Reichsspaltung trat das nördliche Reich in den Besitz Moabs. Die Moabiter lieferten Tribut von ihren Herden nach Samarien. Als aber Ahab starb, entzog sich Mêśaʿ, der König Moabs, dieser Zinspflicht 2 K. 1, 1. 3, 4 ff. Dem Andenken der Kämpfe, die er für Moabs Unabhängigkeit bestand, ist der auf dem Trümmerfelde von Dibon gefundene Gedenkstein mit seiner in Sprache und Schriftcharakter althebräischen 34zeiligen Inschrift gewidmet, welche wenigstens sieben der in dem משא vorkommenden moabitischen Ortsnamen enthält.[1] Ahazja von Israel unternahm nichts zur Wiederunterwerfung. Unterdeß fielen die Moabiter, mit andern Völkerschaften verbündet, auch in Juda ein; die Verbündeten rieben sich aber gegenseitig auf, und Josaphat feierte im Thale Beracha den in mehreren Psalmen besungenen Sieg ohne Kampf. Als dann Joram von Israel an die Wiederunterwerfung Moabs ging, machte Josaphat mit ihm gemeinschaftliche Sache. Die Moabiter wurden geschlagen, aber die auf einem hohen und steilen Kreidefelsen gelegene Veste, das moabitische Kîr, blieb unbezwungen. Die endlosen Kämpfe mit den Syrern machten dem nördlichen Reiche weiterhin die Behauptung Moabs und überhaupt des Ostjordanlandes unmöglich. Unter Jehu war das Ostjordanland in seiner ganzen Breite und Länge bis an den Arnon herab von den Syrern in Beschlag genommen 2 K. 10, 32 f. Die dem Reiche Israel nun nicht mehr dienstbaren Völkerschaften erhoben sich wieder, erdrückten die israelitische Bevölkerung und rächten an dem geschwächten Reiche den Verlust ihrer Selbständigkeit. Erst Jerobeam II. eroberte, wie Jona der Prophet geweissagt hatte 2 K. 14, 25., das Gebiet Israels von gegen Hamâth hin bis zum toten Meere zurück. Daß er auch Moab wieder unterworfen, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber da unter seinem Vorgänger Joas moabitische Heereshaufen sogar das diesseitige Land beunruhigten 2 K. 13, 20., so läßt sich vermuten, daß er auch Moab in Schranken zu weisen gesucht hat. Hatten die Moabiter damals, was sehr wahrscheinlich, ihr Gebiet über den Arnon hinaus nach Norden ausgedehnt, so war der Krieg mit Moab ohnehin unerläßlich. Auch lesen wir unter Jerobeam II. einerseits, Uzia-Jotham andererseits nichts von Erhebungen der Moabiter; Nachrichten wie 1 Chr. 5, 17. 2 Chr. 26, 10 zeigen, daß sie sich ruhig verhielten. Aber die Anrufung Assurs durch Ahaz beschwor auch die Feindschaft Moabs und der Nachbarvölker wieder herauf. Tiglathpileser wiederholte 734 was die Syrer gethan: er nahm das diesseitige nördliche und fast das ganze jenseitige Land in Besitz und entvölkerte es. Dadurch gewannen die Moabiter Raum, sich wieder in ihren uralten Wohnorten

1) Mit peinlichster Genauigkeit reproduciert und bestmöglich übersetzt in Smend-Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab. Heft 1. 1888.

nördlich vom Arnon festzusetzen. So stand es dem Anschein nach zur Zeit der jes. Weissagung.[1] Das Unglück kommt von Norden und trifft also vorzugsweise und zunächst das nördlich vom Arnon gelegene Gebiet, welches im Besitze der Moabiter erscheint, nachdem es vorher von den Stämmen Ruben und Gad bevölkert gewesen war (1 Chr. 5, 26).

Es giebt keine Weissagung im B. Jesaia, in welcher das Herz des Proph. so schmerzlich bewegt ist von dem was sein Geist schaut und sein Mund weissagen muß. Alles was er weissagt empfindet er mit, als gehörte er zu dem armen Volke, dessen Unglücksbote er sein muß. Er beginnt gleich mit dem Affekt des Entsetzens v. 1: *Orakel über Moab, denn in einer Nacht ist verwüstet ʿAr-Moab, vernichtet; denn in einer Nacht ist verwüstet Kir-Moab, vernichtet.* Das כִּי ist beidemal begründend. Der Proph. rechtfertigt die Ueberschrift seiner Weiss. aus dem Entsetzlichen, was ihm zu schauen gegeben wird, indem er uns wie 17, 1. 23, 1 sofort mittenhinein versetzt. עָר מוֹאָב (worin עָר moabitisch für עִיר Num. 22, 36 vgl. Jer. 49, 3., wo statt עָר, was man erwartet, עַי geschrieben ist) heißt die im Flußthal des Arnon (Dt. 2, 36. Jos. 13, 9. 16) gelegene Hauptstadt Moabs, gräcisiert Ἀρεόπολις (Stadt des Ἄρης = כְּמוֹשׁ v. כְּמֹשׁ = כָּבַשׁ), jetzt ein großes Ruinenfeld mit einem Dorfe Namens *Rabba,* und קִיר מוֹאָב (worin קִיר moabitisch für קִרְיָה), eins mit קִיר חֶרֶשׁ 16, 11. Jer. 48, 31. 36., ist die südöstlich davon gelegene Hauptveste Moabs, jetzt *Kerek,* noch jetzt Stadt mit Festung auf Felsen, bei heiterem Wetter mittelst Fernrohrs von Jerusalem aus sichtbar und so mit dem Felsen wie eine Masse bildend, daß Ibrahim Pascha im J. 1834 das Vorhaben, sie zu schleifen, aufgeben mußte. Die Identität von *Kir* mit *Kerek* (Trg. כְּרַכָּא דְמוֹאָב) ist unzweifelhaft, wogegen die von *ʿAr* mit *Rabba* von Dietrich in Merx' Archiv I, 320 ff. bestritten worden ist. Denn 1) kennt das A. T. mit seinen Versionen kein moabitisches Rabba; erst Eusebius erwähnt es, und es scheint infolge des Untergangs Ar's durch das von Hieronymus zu u. St. erwähnte Erdbeben die Hauptstadt des Landes geworden zu sein und neben dem Namen *Rabbath Moab* den Namen Ἀρεόπολις bekommen zu haben; 2) Ar lag an der Arnongrenze, wogegen die Ruinen von Rabba 6¼ St. südlich vom Arnon nicht an der Nordgrenze Moabs, sondern in dessen Mitte liegen. Die Angabe Num. 21, 15 macht es wahrscheinlich, daß Ar nahe dem Zusammenflusse des *Leǵûm* und *Mûǵib* lag, viell. (wenigstens die „auf den Höhen des Arnon" Num. 21, 28 gelegene Befestigung) an der Ruinenstelle ام الرصاص (Mutter des Bleies) südöstlich von jenem Zusammenfluß auf der östlichen Bergwand des hier sich südwärts windenden Arnon. Die beiden Städtenamen sind wie דַּמֶּשֶׂק 17, 1 und צֹר 23, 1 als *masc.* gebraucht, ohne daß sich hier wie Mi. 5, 1 sagen läßt, die Stadt stehe für die Einwohner. In einer Nacht ist es um die beiden Pfeiler der Macht Moabs geschehen. בְּלַיְלָה könnte was folgt sich unterordnen, in welchem Falle שֻׁדַּד nicht Inf. wäre (Baud.), da ein solcher *inf. constr. Pu.* (außer Ps. 132, 1) unbelegbar ist, sondern *3 praet.:* in der Nacht wo . ., aber wo soll der

1) s. Wolf Wilh. Graf Baudissin, Zur Erklärung des B. Jesaia Kap. 15 u. 16 in Studien u. Kritiken 1888 S. 509—521.

Nachsatz beginnen? Mit נִדְמָה (Ew.) nicht, denn שֻׁדַּד und נִדְמָה fallen dem Sinne nach fast zusammen (vgl. Jer. 47, 4 f.), und auch mit עָלָה (Hitz.) nicht, denn die feierliche Anadiplosis ist der Abhängigkeit der zwei Sätze von בְּלַיִל nicht günstig. Deshalb fassen wir לַיִל absolut wie 21, 11; die Wortstellung ist wie Hos. 10, 15 (Olsh. § 142[b]). Nächtlicher Weile, also urplötzlich 17, 14 ist Moab verloren. Wie hingebannt an den Schreckensanblick, sagt der Proph. zweimal was einmal genügt (vgl. zu dem Asyndeton 33, 9 und zu der Anadiplosis v. 8. 8, 9. 21, 11. 17, 12 f.). Seine nächste Empfindung ist Entsetzen. Wie aber das Entsetzen, wenn es zu reflektieren beginnt, sich in Thränen auflöst, so folgt nun auf die Donnerschläge v. 1 allgemeines Weinen und Klagen v. 2—4: *Man steigt zum Tempelhaus und Dibon auf die Höh'n zu weinen; auf Nebo und auf Mêdebâ jammert Moab, an allen Häuptern Glatzen, jeder Bart verstümmelt. Auf Moabs Märkten schlingen sie Sacktuch um; auf des Landes Dächern und in dessen Straßen jammert alles, niederrinnend in Weinen. Es schreiet Ḥeśbon und 'Elâle, bis Jahaṣ hört man ihr Geheul — darob brechen auch Moabs Gewappnete in Klagen aus, seine Seele bebt ihm.* Hilfesuchend (לִבְכִי *ad fletum*) besteigt das Volk, welches Subj. zu עָלָה ist, den Berg mit dem Tempel des *Kemôš*, dem Centralheiligtum des Landes Dieser Tempel heißt חַבִּית nicht (was ohne Beispiel) irgend welche moab. Ortschaft, etwa *Bêth Diblathajim* Jer. 48, 22 (Kn. Baud.), eher das in der Inschrift erwähnte *Beth-Bamoth. Dibon*, welches wie alle v. 2—4 genannten Orte oberhalb des Arnon *(Wâdi Mûǧib)* liegt, jetzt eine Ruinenstätte eine kleine Stunde nördlich vom mittleren Arnon, in der herrlichen Ebene *el-Kura*, hat gottesdienstliche Höhen in der Nähe (vgl. Jos. 13, 17. Num. 22, 41) und wendet sich daher zu diesen; die Stilisierung von 2[a] ist ähnlich wie 43, 14[b]. Auf *Nebô* und *Mêdebâ* wehklagt Moab; יְיֵלִיל (wofür יְהֵילִיל 52, 5) mit doppeltem Präformativ absichtlich für יֵילִיל, vgl. ähnliche Formen Iob 24, 21. Ps. 138, 6. Ges. § 70 Anm. עַל ist local zu fassen. Denn Nebô ist wohl ein Ort auf einer Höhe des Gebirges gleichen Namens, südostwärts von Hesbon (Ruinenort *Nabo, Nabau* des Onom., jetzt نَبُو), und Mêdebâ (bei Steph. Byz. nach Uranios πόλις τῶν Ναβαταίων, jetzt gleichnamige Ruinenstätte) lag auf einem runden Hügel ungef. 2 St. südostwärts von Hesbon. Nach Hier. war in Nebô ein Bild des Kemôsch, und unter den Ruinen von Mêdebâ erkannte Seetzen die Grundmauern eines seltsamen Tempels. Es folgt nun die Beschreibung der Schmerzensäußerungen. Wir lesen hier רֹאשָׁיו mit Bezug auf die stehend gewordenene Collectiv-Phrase כָּל־רֹאשׁ Am. 8, 10 u. ö. statt des sonst üblichen רָאשָׁיו. Statt גְּדוּעָה *abscissae* hat Jeremia 48, 37 גְּרֻעָה *decurtatae;* auch a. u. St. ist גְּרוּעָה die von der Masora bezeugte LA. Alles (כָּלֹּה geschrieben wie 16, 7., wogegen כָּלוּ 9, 8. 16) rinnt in Weinen nieder; sonst sagt man von den Augen, daß sie in Thränen, Wassern, Wasserbächen niederrinnen (יָרַד), hier ists noch kühner vom ganzen Menschen gesagt, daß er wie in einen Thränenstrom zerrinnend zu Boden fließt. *Ḥeśbôn und 'Elâle* sind noch jetzt, nur ½ St. auseinander, in ihren auf Hügeln gelegenen Trümmerstätten, Namens *Husbân* und *el-Âl* (العال), sichtbar. Beide lagen auf Höhen mit weiter Aussicht. Dort giebt das

Wehgeschrei einen weithin bis nach *Jahaṣ (Jahṣa)*, der Stadt, wo der König Hesbons in der mosaischen Zeit sich Israël entgegenstellte Dt. 2, 32., vernehmbaren Wiederhall. Der allgemeine Jammer ist so groß, daß selbst die Gerüsteten Moabs (חֲלוּץ *expeditus* schlagfertig, wie häufig im Berichte von der Besitznahme des Ostjordanlandes Num. 32, 21 u. ö. Dt. 3, 18) d. i. Krieger (Jer. 48, 41), von Verzweiflungsschmerz ergriffen, aufschreien (gleicher Zug im Bilde wie 33, 7); עַל־כֵּן darob, näml. um dieses allgemeinen Jammers willen. So ist also der Jammer ein ausnahmlos allgemeiner und נַפְשׁוֹ geht auf Moab als gesamtes Volk. Die Seele Moabs in allen Gliedern des Volksleibes bebet, יָרְעָה (mit יְרִיעוֹ ein Lautspiel bildend) v. רָעַע = רָגַז beben, schwanken, flattern, wov. יְרִיעָה flatternder Zeltumhang und יָרַע hin- und herschwankendes Schilfrohr (s. Fleischer zu Levy's Neuhebr. WB II, 446 f.); irrig fassen Nägelsbach u. a. רָעַע als secund. V. zu רָעַע *impf.* רֵעַע wehe sein. לוֹ ist wie Ps. 120, 6. 123, 4 ethischer, die Handlung oder das Pathos nach innen (wie sonst עָלָיו) zurückwerfender Dativ. An diesem Moab durchbebenden Schmerz nimmt das Herz des Proph. teil, denn dadurch unterscheiden sich, wie Raschi bem., die Proph. Israels von heidnischen Propheten wie Bileam, daß ihnen das Unglück, welches sie den Weltvölkern ankündigen, zu Herzen geht (vgl. 21, 3 f. mit 22, 4). Die schwierigen Worte, in welchen der Proph. v. 5ª dieses sein Mitleid ausspricht, übersetzen wir: *Mein Herz Moab entgegen schreit es auf, dessen Flüchtlinge bis Soʿar hin, der dreijährigen Färse.* Das בְּ in לְמוֹאָב hier und 16, 11 wie 14, 8. 9.: zu Moab gewendet. מוֹאָב, welches v. 4 *masc.* war, ist hier *fem.* Daraus läßt sich entnehmen, daß בְּרִיחֶהָ עַד־צֹעַר eine Aussage sei über Moab als Land. Nun bed. בְּרִיחִים, wo es sonst vorkommt, die Riegel, wonach Hier.*: vectes ejus usque ad Segor*, aber überall sonst lesen wir nur von Riegeln einer Stadt Thren. 2, 9. Jer. 51, 30 vgl. Jon. 2, 7. Deshalb ziehe ich jetzt vor, der herrschenden Auslegung zu folgen, wonach Zoar als der Südpunkt genannt wird, bis wohin sich der Strom der Fliehenden vor dem von Norden her bedrängenden Feinde wälzt. Zoar lag, wie der Excurs über Zoar von Wetzstein in dem Comm. zur Genesis[4] S. 564 ff. zeigt, südöstlich vom toten Meere im *Ġôr eṣ-Ṣâfia;* die *Ṣâfia* ist eine gegen 1000 Fuß hohe, fast glatte Sandsteinwand, welche durch das dort senkrecht zum *Ġôr* abfallende Moabitergebirg gebildet wird. עֶגְלַת שְׁלִשִׁיָּה wird von Graf (zu Jer. 48, 34), Dietrich in Merx' Archiv I, 342—346 u. a. für einen Ortsnamen gehalten: ‚Eglath das dritte'. Aber 1) daß es bei Jer. 48, 34 ebenso ἀσυνδέτως hinter *Horonajim* steht, spricht für appellative Bed.; 2) ließe sich in diesem Falle שְׁלִשִׁיָּה (הַשְּׁלִשִׁיָּה) erwarten; 3) finden sich zwar Ortsnamen wie ام قصير والثانية ‚Um Kuseir das zweite', aber ein Ort mit dem Zunamen ‚der dritte' ist bis jetzt nicht nachgewiesen. Wir beharren deshalb dabei, daß עגלת שלישיה Apposition ist, sei es zu צֹעַר oder zu מוֹאָב. In jedem Falle ist es eine auszeichnende Benennung: ein Rind des Drei- oder eig. Drittjährigen (vgl. מְשֻׁלָּשֶׁת Gen. 15, 9) d. i. ein dreijähriges (Ges. § 112 Anm. 1) steht noch in frischer voller Kraft und ist noch nicht abgenutzt durch längeres Tragen des Joches. Für die Bez. auf das moabitische Volk (LXX Trg. Hier. Lth.) läßt sich auf Jer. 46, 20

verweisen, wo Aegypten in gleichem Sinne עֶגְלָה רְשֻׁלִשִׁיָּה genannt wird; ähnlich heißt Babel Jer. 50, 11 vgl. Hos. 4, 16. 10, 11. Aber für die syntaktisch und der Accentuation nach näherliegende Bez. auf Zoar spricht Jer. 48, 34., wo neben Zoar Horonajim diesen Beinamen erhält. Also: Zoar, die schöne feste bisher unbezwungene Stadt, ist jetzt der Zielpunkt wilder Flucht vor dem von Norden kommenden Feinde. Ein Schlag, so furchtbar wie noch nie, hat Moab betroffen. In kurzen einander nebengeordneten Sätzen führt uns der Proph. die einzelnen Jammer- und Verwüstungsscenen vor 5^b—6: *Denn die Berglehne von Luḥith steigt mit Weinen man hinan; denn auf der Straße nach Ḥoronajim erhebt man Verzweiflungsgeschrei, denn die Wasser von Nimrim sind Einöden fortan; denn verdorrt ist das Gras, verschmachtet das Kraut, dahin das Grün.* Der Weg nach *Luchith* (nach dem Onom. zwischen ʿAr-Moab und Zoar, also mitten in der eigentlichen Moabitis) führte eine Anhöhe hinauf, der Weg nach *Ḥoronajim* (laut Jer. 48, 5) einen Abhang hinab. Weinend läuft man nach der Bergstadt, um sich da zu bergen (בּוֹ wie Ps. 24, 3., dafür Jer. 48, 5 verschrieben בֶּכִי); Zetergeschrei erhebend steht man vor dem unten gelegenen und dem Feinde ausgesetzteren Horonajim. יְעֹעֵרוּ ist (viell. um schallnachahmender zu werden) aus יְעֲרְעֵרוּ wie כּוֹכֵב aus כַּבְכָּב mittelst Ersatzdehnung entstanden, wie כָּרָר aus כְּרְכָּר mittelst Ersatzverdoppelung; die LXX übersetzt gut: κραυγὴν συντριμμοῦ ἐξαναγεροῦσιν, ein uns fremdartiger Ausdruck angestrengten, immer erneuten, sich Linderung und Hilfe verschaffen wollenden Geschreies über drohende Gefahr gänzlichen Unterganges (שֶׁבֶר wie 1, 28. 30, 26). Von dem untersten Süden versetzt sich die Schilderung nun in den obersten Norden des moabitischen Landes, bis wohin die Moabiter ihr Gebiet ausgedehnt hatten; denn Nimrim, doch wohl identisch mit *Beth-Nimra* Jos. 13, 27 (talm. נמרין und *Pēah* IV, 5 בית נמר), lag nach Wetzstein (Genesis S. 572—574) 3½ St. östlich vom Jordan ab noch innerhalb des peräischen Gebirgs am *Wadi Sʿêb* und zwar am südöstlichen Ufer des Flusses, von dessen Wasserreichtum es נִמְרִים heißt. Die dortigen Wasser sind von dem Feinde verschüttet und werden nun wohl wüste liegen auf immer (Ausdruck wie 17, 2). Sengend und brennend hat er das Land durchzogen, so daß alle Vegetation desselben wie verschwunden ist, vgl. zu den miniaturartig kurzen Sätzen 29, 20. 33, 8 f. 32, 10 und zu לֹא חָיָה es ist nicht vorhanden oder auch: es ist לא zunichte (wie assyr. *ul*) geworden Ez. 21, 32. 18. Iob 6, 21 vgl. Dan. 4, 32. So überschreiten denn die Moabiter die Grenze und flüchten nach Idumäa, was der Proph., immer wieder Sätze mit כִּי aneinanderreihend, begründet v. 7—9: *Darum das Erübrigte, das man gewonnen, und ihren Vorrat, über den Weidenbach tragen sie es. Denn die Runde gemacht hat das Wehgeschrei im Gebiete Moabs, bis Eglajim schallt Moabs Jammern und gen Beër-Elim sein Jammern. Denn die Wasser Dimons sind voll Bluts; denn ich verhänge über Dimon neues Unheil, den Entronnenen Moabs einen Löwen und dem Ueberblieb des Landes.* יִתְרָה ist der über das nächste Bedürfnis hinausgehende Ueberfluß und פִּקָּדָה (eig. Hinterlegung *depositio*) das sorgsam Aufgehobene; עָשָׂה (gleichen Sinnes wie Gen. 12, 5) ist, wie die Lehnstelle

Jer. 48, 36 zeigt (obwohl die Acc. unsers ganzen v. 7 von einer anderen Auffassung ausgeht, s. Raschi), Attributivsatz: was man ermacht, erworben, gewonnen. Alle diese Dinge tragen sie über נַחַל הָעֲרָבִים, was nicht bed. den Wüstenbach (Hitz. Maur. Ew. Kn.), da der Plur. von עֲרָבָה Wüste עֲרָבוֹת lautet, sondern entw. den Araberbach (LXX Saad.) oder den Weidenbach *torrens salicum* (Vulg.). Die letztere Bez. ist an sich sachgemäßer und unter den südwärts vom Arnon von den Bergen des moabitischen Hochlandes zum toten Meere hinabgehenden Flüssen ist wirklich einer, welcher *Wâdi Ṣafṣâf* d. i. Weidenbach (wie auch hebr. צַפְצָפָה ‚Weide') heißt, der nördliche Arm des *Seil el-Kerek*. An diesen ließe sich hier denken, Wetzstein dagegen (Genesis[4] S. 567 f.) identificiert den ʿArab-Fluß besser mit dem *Zered* (זֶרֶד) = *Wâdi el-Aḥsâ (W. el-Ḥasâ)*, dem Moab und Edom scheidenden südlichen Grenzfluß, welcher in seinem östlichen Laufe diesen Namen geführt und, aus der Schlucht des Hochplateau's herausgetreten, im *Ġôr*, in welchem ausschließlich der ein sehr heißes Klima verlangende עֶרֶב (*populus Euphratica*, s. zu 44, 4) heimisch ist, den Namen נחל הערבים bekommen habe. Diesen ʿArab-Fluß durchwatend, tragen sie ihre Habe hinüber, dem Lande Edom zueilend, denn ihr eigenes Land ist in seinem ganzen Umkreis dem Feinde erlegen, und innerhalb desselben geht das Klaggeschrei von *Eglajim* südwestlich von ʿAr und also unweit des Südendes des toten Meeres (Ez. 47, 10) bis (עַד zu ergänzen) *Beër Elim* (Num. 21, 16—18) im Nordosten des Landes nach der Wüste zu, also, wenn man eine Diagonale hindurchzieht, von einem Ende bis zum andern. Selbst die Wasser von *Dibon* (welches hier um mit דָּם zusammenzuklingen דִּימוֹן heißt), unter welchen mit Hendew. der eine kleine St. davon gelegene *Arnon* zu verstehen sein mag (wie unter מֵי מְנִיתוֹ Richt. 5, 19 der *Kîson*), sind voll Bluts (מָלְאוּ דָם), der Feind ist also verheerend und mordend bis in den Kern des Landes vorgedrungen. Aber was sie über den ʿArab-Fluß treibt, ist nicht bloß dies — es ist als ob sie ahnten, daß was bis jetzt geschehen noch nicht das Aeußerste und Letzte ist. Jahve verhängt (שִׁית wie Hos. 6, 11) über Dibon, dessen Gewässer bereits von Blut gerötet sind, נוֹסָפוֹת Hinzukommendes d. i. noch weiteres Strafgeschick, näml. einen Löwen. Moabs Unglücksmaß ist noch nicht voll, nach dem nördlichen Feinde wird über die durch Flucht Entronnenen und in der Heimat verschont Gebliebenen (vgl. zum Ausdruck 10, 20. 37, 32) ein Löwe kommen. Reuß, welcher die Weiss. auf die Wiederunterwerfung des Ostjordanlandes durch Jerobeam II. bez., findet es demzufolge *difficile de dire ce que le prophète entend par le lion.* Dieser Löwe aber ist kein anderer als in der Weiss. gegen Philistäa der Basilisk, nur mit dem Unterschied, daß dieser ein bestimmter davidischer König, der Löwe aber Juda überhaupt ist, welches nach Gen. 49, 9 den Löwen zum Embleme hat. Eben weil Juda mit seinem Königtume dieser Löwe ist, ergeht nun an die nach Edom und zwar — so scheint es — bis סֶלַע, d. i. Petra *(Wâdi Mûsâ)* nahe dem Berge Hor im darnach benannten peträischen Arabien, geflüchteten Moabiter die Aufforderung, schutzsuchend sich nach Jerusalem zu wenden 16, 1: *Schicket landesherrlichen Lämmertribut aus dem Geklüft wüstenwärts nach dem Berge der Tochter Sion!* Dieser V. ist wie ein langer Trompeten-

stoß. Die Weiss. gegen Moab nimmt hier dieselbe Wendung, wie 14, 32. 18, 7. 19, 16 ff. 23, 18. Das Gericht wirkt knechtische Furcht, die sich dann zu liebendem Anschluß läutert. Unterwerfung unter das Haus Davids ist Moabs einzige Rettung. Das ists was der Proph., mit den Weinenden weinend, ihnen in ihre Schlupfwinkel, wo sie sich geborgen, so langatmig, hastig und dringlich zuruft. Gewöhnlich versteht man unter סֶלַע das edomitische, s. über סֶלַע = Petra Strabo XVI, 4, 21; eine Burg سَلْع im *W. Mûsâ* des Edomiter-Gebirgs (الشراة) bestand noch im Mittelalter (Nöldeke in DMZ. XXV, 259 f. vgl. Blau ebend. XXVII, 324). Indeß hat Wetzstein (zu Jesaia[3] S. 698 f.) recht, daß alle Erklärungsversuche, wie die Moabiter dazu kommen, die Lämmer aus dem edomitischen Petra zu senden, unbefriedigend sind — man müßte das שלחו als Selbstverpflichtung für weiterhin fassen — und er versteht unter סלע die ins tote Meer mündenden Schluchten des מְעוֹן (*Maʿîn*) und bes. die des Arnon, in welcher (jetzt الوَكْر das Felsenversteck genannt) senkrechte, meistens mehrere hundert Klaftern hohe Wände ausgedehnte Verstecke bilden. Zwar bed. סלע nicht Schlucht oder Kluft, aber doch im Untersch. von צור (Felsenmasse) den Felsen als zerklüfteten, und es empfiehlt sich mit Barth[1] nach Jer. 48, 28 zu erkl.: von dem Felsen (der Felsengegend) aus, wo ihr euch geborgen habt. Die dem Landesfürsten gebührende Abgabe von Lämmern heißt kurz כַּר מֹשֵׁל־אֶרֶץ; diesen Tribut, den Mescha, der König des herdenreichen Weidelandes (Num. 32, 4), vordem nach Samarien schickte 2 K. 3, 4, sollen sie nun nach Jerusalem, dem ‚Berge der Tochter Zion' (wie 10, 32 vgl. 18, 7), schicken, wohin der Weg durch die am Nordende des toten Meeres gelegene Wüste führt. Der Rat bleibt nicht eindruckslos; sie erfassen ihn begierig v. 2: *Und es finden sich herzu wie umherflatternde Vögel, ein verscheuchtes Nest, die Töchter Moabs, an den Furten des Arnon.* בְּנוֹת מוֹאָב sind, wie z. B. בְּנוֹת יְהוּדָה Ps. 48, 12., die Bewohnerschaften der Städte und Flecken des moabitischen Landes. Diese sind, weil landesflüchtig, an sich schon wie schweifende Vögel Spr. 27, 8.; hier aber soll diese Vergleichung, wie וְהָיָה ‥ תִּהְיֶינָה besagt, den Zustand malen, in welchen sie der Rat des Proph. versetzt. Bild (vgl. 10, 14) wie Ausdruck (vgl. 17, 2) sind jesaianisch. Es ist ein Zustand banger und scheuer Unschlüssigkeit, dem Hinundwiederflattern von Vögeln vergleichbar, welche aus ihrem Neste vertrieben sind und dieses ängstlich umkreisen, ohne daß sie an den alten Wohnort zurückzukehren wagen. So zeigen sich jetzt die Töchter Moabs, aus ihren fernen und nahen Bergungsorten hervorkommend, an den Furten des Arnon; מַעְבָּרוֹת לְאַרְנוֹן würden wir als Appos. zu בְּנוֹת מוֹאָב ziehen, wenn מעברות Ufergelände (wie עֶבְרֵי 7, 20) und nicht überall Furten bedeutete; es ist (wonach auch accentuiert ist) Locativ. Dort bis wohin ihr Land ehedem reichte, ehe es in den Besitz Israels überging, dort an der äußersten Linie desselben nach der Richtung des drüben seßhaften Juda hin zeigen sie sich, fassen sich ein Herz und richten nach Zion hinüber (die Schilderung ist ideal) die flehentlichen Bitten v. 3—4ª: „*Schaffe Rat, triff Entscheidung,*

1) Beiträge zur Erklärung des Jesaia (1885) S. 20—23.

mache nachtgleich deinen Schatten mitten am Mittag; verbirg Vertriebene, Umherschweifende entdecke nicht! Weilen mögen in dir meine Vertriebenen! Moab — sei Schirm ihm vor dem Verwüster!“ In ihrer Ratlosigkeit Zion um Rat anflehend und die Entscheidung ihres Geschicks denen von Juda anheimstellend (so nach dem *Kerî* [1]), inständigst Zions Obdach und Schutz ansprechend stehen die bisher stolzen, nun aber gründlich gedemütigten Moabiter Zion gegenüber. Ihr Bangen nach kaum erst bestandener äußerster Kriegsnot ist so groß, daß sie in Mittagssonnenschein, damit der Feind ihrer nicht ansichtig werde, von Zions schirmendem Schatten wie von schwarzer Nacht umfangen zu werden wünschen. Der angstvollen Dringlichkeit der flehentlichen Bitte entsprechen die kurzen Sätze (vgl. 33, 8). פְּלִילָה (vgl. פְּלִילִיָּה 28, 7) ist Entscheidung des Richters (פָּלִיל). Das Bild vom Schatten ist wie 30, 2 f. 32, 2 u. ö., נוֹדֵד wie 21, 14., נִדָּחַי wie 11, 12., סֵתֶר wie 32, 2 u. ö., שׁוֹדֵד wie 33, 1., מַפְצֵי wie 21, 15 — es ist alles Wort für Wort jesaianisch. Statt נִדָּחַי מוֹאָב v. 4 ist nicht nötig, נִדָּחִי zu lesen: noch weniger ist *aj* Collectivendung wie 20, 4.; auch gehört der Ausdruck: „meine Vertriebenen — Moabs“ nicht der *syntaxis ornata* an (vgl. 17, 6), vielmehr ist er hier, wo der Redende von sich selbst redet, platterdings unmöglich; man bleibe bei der vorliegenden Interpunktion, wonach נִדָּחַי *(Zakef)* das erste Satzglied von 4[a] schließt und מוֹאָב (*Tebîr*, welches dem folg. *Tifcha* und mit diesem dem *Athnach* sich unterordnet) nicht als Vocativ (Nägelsb.), sondern als Nominativ einen Nominalsatz eröffnet, wie oben „Moab — sei Schirm ihm . .“ (ohne daß wir לְמוֹ = לוֹ fassen) übersetzt ist. Man fragt sich nun: wodurch hat Zion ein so ehrfurchtgebietendes und vertrauenerweckendes Ansehn für Moab gewonnen? Darauf antwortet v. 4[b]—5: *Denn ein Ende hat der Erpresser, geschwunden ist Verwüstung, weg sind Zertreter aus dem Lande. Und aufgerichtet durch Gnade ist ein Thron, und es sitzt darauf in Wahrheit im Zelte Davids ein Richtender und Rechtsbeeiferter und Gerechtigkeitskundiger.* Die Weltmacht, die Mark und Blut auspressende (מִיץ n. d. F. לָץ Presser wie מִרְיָם Spr. 30, 33 Pressung), alles verwüstende und zertretende (29, 20. 10, 6. 33, 1 vgl. 8), ist aus dem Lande diesseit des Jordans hinweggetilgt, und Jerusalem ist ihr nicht erlegen, sondern herrlicher als je zuvor aus den Drangsalen hervorgegangen. Dem collectiven Subj. geht hier תַּמּוּ voraus wie Ps. 11, 7. Spr. 28, 1 vgl. Iob 8, 19., wo der Plur. des Praed. folgt. Und der Thron des Königtums Juda's ist nicht gefallen, sondern durch göttliche Gnade von neuem aufgerichtet (הוּכַן wie Sach. 5, 11), es sitzt darauf nicht mehr ein König, der ihn schändet und sein Reich gefährdet, sondern das Zeltdach der verfallenen, nun aber wieder aufgerichteten Hütte Davids (Am. 9, 11) wölbt sich über einem König, welcher die Wahrheit zur Richtschnur seines Handelns macht, indem er Recht und Gerechtigkeit durch sein Walten verwirklicht. מָהִיר heißt wer eine Sache äußerlich und geistig mit Leichtigkeit bemeistert. Es ist also die messianische Zeit angebrochen (wonach das Trg. übers. und mit uns Cheyne, Driver, Ge. A. Smith erkl., während Baudissin historisiert), denn

1) So Kimchi, Ven. 1521 u. Codd.: הָבִיאוּ עֵצָה עֲשׂוּ פְלִילָה.

חֶסֶד וֶאֱמֶת und מִשְׁפָּט וּצְדָקָה sind die göttlich-menschlichen Insignien dieser Zeit und gleichsam ihre verschwisterten Genien, und wer müßte sich hier nicht an 9, 6 (vgl. 33, 5 f.) erinnern? Wenn, aber auch nur wenn sich Moab dem Könige auf dem wiederaufgerichteten Throne Davids untergiebt, entrinnt es dem Gerichte. —

Wenn aber Moab es thut und wenn also das Gesetz der Geschichte Israels, welches שְׁאָר יָשׁוּב lautet, sich dergestalt in Moabs Geschichte spiegelt, so kann unmöglich v. 6 eine an Moab aus Zion ergehende Antwort sein (Reuß Baud. u. a.), sondern die Weissagung beginnt hier einen neuen Lauf, von Moabs Sünde anhebend und immer elegischer Moabs Strafgeschick schildernd v. 6: *Wir haben gehört Moabs Hoffart, die hochtrabende gar sehr, seinen Hochmut und seine Hoffart und seinen Ingrimm, das Unwahre seiner Gerede.* Der künftigen Selbstdemütigung Moabs, welche die Frucht der Strafleiden sein wird, steht die bisherige Selbsterhebung entgegen, deren Frucht diese Strafleiden sein werden. שָׁמַעְנוּ sagt der Proph. sich mit seinem Volke zusammenfassend (Cheyne). Großsprecherische Aufgeblasenheit war bisher diesem gegenüber Moabs Grundeigenschaft (s. 25, 11). Die gehäuften Wörter gleichen Verbalstamms (vgl. 3, 1) sollen ausdrücken, wie so gar hochmütig (גֵּא aus גֵּאֶה 2, 12., der Nominalform der Gebrechen) ihr Hochmut und wie ganz und gar besessen Moab davon war. Jeremia behält 48, 29 diese den Sinn verstärkende, den Begriff erschöpfende Paronomasie bei, vgl. Spr. 8, 13. Iob 40, 10 und oben zu 3, 1. Moab prahlte und war dabei voll Wut gegen Israel, welchem, so weit es sich der Wahrheit Jahve's bewußt blieb, Moabs Redereien (בַּדָּיו v. בָּדָא = בָּרָא Sonderliches, Neues ausdenken und beginnen, vgl *mentiri* = *mente fingere*) als לֹא־כֵן nichtrichtig, sachverhaltswidrig erscheinen mußten. Das adjektivische oder adverbiale לֹא־כֵן 2 K. 7, 9 steht hier substantivisch wie כֵּן Spr. 11, 19. Solche Gesinnungsäußerungen hat Gottes Volk gehört und, wie Jeremia 48, 29 f. hinzusetzt, auch Israels Gott. Darum wird das wonnige Weinland jämmerlich verwüstet v. 6—8: *Darum wird jammern Moab um Moab, alles wird jammern; um die Traubenkuchen von Kîr-Haréseth werdet ihr winseln, ganz zerknirscht. Denn die Fruchtgefilde von Hešbon sind dahingewelkt: der Weinstock Sibma's — Völkerherren schlugen seine Edeltrauben nieder, bis Ja'zer reichten sie, durchrankten die Wüste, seine Zweige breiteten weit sich aus, überschritten das Meer.* Das לְ in לְמוֹאָב ist wie 15, 5 und in dem hier folg. לְאֲשִׁישֵׁי. Da *Kîr-Haréseth* (v. 11 und bei Jerem. *Kîr-Héres* vgl. 2 K. 3, 25., wo die Vokalisation falsch zu sein scheint, חֲרֶשֶׁת od. חֲרֶסֶת viell. von glasierten Ziegeln oder fugengeränderten Steinen) die Hauptveste Moabs ist, welche laut 15, 1 zerstört wird, so scheint אֲשִׁישֵׁי Grundvesten wie أساس[1], nämlich bloßgelegte d. i. Trümmer zu bed. wie אֲשִׁישׁוֹת Jer. 50, 15 und das von Kimchi verglichene אֲשִׁיָּא Ezr. 4, 12 u. ö. (synon. מוֹסְדֵי 58, 12); aber das Wort, wo es sonst vorkommt, bed. überall

1) Das Wort lautet beduinisch ساس, Deminutiv سُوَيْس *Suês*, der Name der bekannten Hafenstadt, der sie als auf den Fundamenten alter Hafenbauten entstanden bez. (DMZ XXII, 175).

eine Art Kuchen, und da weiterhin die Verwüstung des Weingeländes Moabs beklagt wird, so bed. es hier wie Hos. 3, 1 Traubenkuchen oder kuchenförmig zusammengepreßte Trauben (DMZ 3, 366). Solche Kuchen mögen ein bes. ausgiebiger Handelsartikel Kir's gewesen sein. Jeremia hat אֲשִׁישֵׁי in אַנְשֵׁי 48, 31 verwandelt. הָגָה ist nach 38, 14. 59, 11 (vom Girren der Taube) zu verstehen; אַךְ nach Dt. 16, 15. Zur Constr. des *pluralet.* שַׁדְמוֹת vgl. Hab. 3, 17. שְׂרֻקִּים bed., vorausgesetzt daß es mit שֹׂרֵק, שֹׂרֵקָה (5, 2) zusammengehört, die schönen roten Trauben der davon benannten Edelrebe; denn es ist ein Farbwort Sach. 1, 8. Den Satz mit בַּעֲלֵי גוֹיִם haben wir so amphibolisch übers. wie er im Hebr. lautet; es kann heißen: Völkerherren *domini gentium* schlugen seine Reben, die des Weinstocks von שִׂבְמָה (mit *Gaja*, damit man die zwei Lippenlaute auseinanderhalte) nieder, הָלַם wie 41, 7., oder Völkerherren *dominos gentium* schlugen nieder d. i. berauschten seine Reben, הלם wie in der unbestritten jes. Weiss. 28, 1. Da der Proph. sich hier in der Vortrefflichkeit des moabitischen Weins ergeht, so ist wohl letzteres gemeint. Der Wein von Sibma war so gut, daß er auf die Tafel von Monarchen kam, und so stark, daß er selbst solche an gute Sorten gewöhnte Trinker niederschlug d. i. unwiderstehlich berauschte. Dieser Sibma-Wein wurde, wie der Proph. sagt, weit und breit in Moab gebaut: nordwärts bis *Jaʿzer* (jetzt Ruinenstätte صير) zwischen Ramoth = Ṣalt und Ḥesbon[1], ostwärts in die Wüste hinein, südwärts über יָם d. i. (wie Ps. 68, 23. 2 Chr. 20, 2) das tote Meer hinüber, was hyperbolisch s. v. a. bis dicht an dasselbe hin. Jeremia bestimmt 48, 32 יָם näher als יָם יַעְזֵר, wodurch die Hyperbel verschwindet. Aber was für ein See ist das, der See Jaʿzers? Wahrsch. ein, wie die Teiche von Ḥesbon, berühmter großer Teich, in welchem das Wasser des nahebei entspringenden *Wâdi (Nahr) Ṣîr* sich sammelte; einige Teiche fand Seetzen dort noch jetzt. Daß ים auch von großen künstlichen Wasserbassins gebräuchlich ist, zeigt das ים des salomonischen Tempels; noch jetzt heißen in Damaskus die marmornen Bassins fließenden Wassers in den Sälen der Häuser *baḥarât*, und ebenso heißen die durch ein uraltes Wasserleitungsnetz aus dem Baradâ-Flusse gespeisten öffentlichen Wasserbehälter in allen Straßen der Stadt.[2] Kühn ist auch der Ausdruck תעו מִדְבָּר, viell. darauf deutend, daß es Lagerreben waren, welche des Stäbelns nicht bedurften, sondern am Boden rankten und dabei sich bis in die Wüste verirrten d. i. in die unwegsame hinein erstreckten (תָּעוּ *Milel* zu gunsten der Consonanz mit נָגָעוּ, vgl. die Milel-Formen כָּלוּ Ps. 37, 20. חָזוּ Iob 24, 1. עָרוּ עָרוּ Ps. 137, 7 und die Fortrückung des Tons zu gleichem Zwecke in פָּקוּ 28, 7). Die Naturschönheiten und die Fruchtbarkeit des Landes, welches einem Volke zugefallen, sind Gaben

---

1) Die Targg. geben יעזר durch מַכְוַר (מכבר) d. i. Machaerus, was Aug. Parent in seiner Monographie *Machaerous* Paris 1868 (Frucht einer Reise in dem Lande östlich vom toten Meer) billigt, aber mit Unrecht; das alte Machaerus, nicht aber zugleich das uralte Jaʿzer, lag da wo Seetzen im Jan. 1807 die Ruinenstätte مكور *Mᵃkaur* (im Attarus-Gebirg an der Südseite des *Zerḳa-Maîn*) auffand.

2) s. Wetzstein, Der Markt in Damaskus in DMZ 1857 S. 476 f.

aus dem Reichtum der göttlichen Güte, Reste des paradiesischen Anfangs und Typen des paradiesischen Endes der Menschengeschichte und ebendeshalb auch für den Geist der Prophetie nicht gleichgültige Dinge. Es ist ebendeshalb auch nicht unwürdig des Propheten, der die Erneuerung und Vollendung der Natur zu paradiesischer Schöne weissagt, über solche Verwüstungen wie die jetzt vor seinem Geiste stehende des moabitischen Weingeländes (vgl. 32, 12 f.) elegisch zu klagen v. 9: *Darum beweine ich mit Jaʿzers Weinen Sibma's Reben; ich überströme dich mit meinen Thränen, Ḥešbon und ʿElāle, daß über deine Obstlese und über deine Weinlese Hêdad gefallen.* Ein Tetrastich, in Maß und Bewegung gleich einer sapphischen Strophe. Der Proph. mischt seine Thränen mit Jaʿzers Thränen: wie dieses weint um die verwüsteten Weinstöcke von *Sibma*, so weint auch er. אֲרַיָּוֶךְ ist transponiert aus אֲרַוָּיֶךְ = אֲרַוֵּךְ. *Ḥešbon* und *ʿElāle* (s. über den Namen DMZ XXV, 560), die nahe beieinander gelegenen Städte mit üppigen Fluren שְׁדֵמוֹת (v. 8), die nun zugrundegerichtet sind, tränkt der Proph. mit Thränen, darum, daß über Obst- und Weinernte beider Schwesterstädte הֵידָד hergefallen ist. קָצִיר heißt sonst die Getreideernte, ist aber hier dem genaueren בָּצִיר zu gunsten der Alliteration mit קַיִץ (vgl. z. B. מסתור für סתר 4, 6) vorgezogen. Daß es nicht die Getreideernte, sondern die mit der Obsternte (welche wie 28, 4 קַיִץ heißt) ziemlich zusammenfallende Weinlese bed., sieht man aus dem in הֵידָד angedeuteten Bilde. הֵידָד (v. הָדַד هدّ krachen, hervorplatzen n. d. F. כֵּילָף und auch הֵיכָל هَيْكَل, vgl. הֵילֵל 14, 12) ist nicht geradezu Schlachtgeschrei, wie das indogermanische ἀλαλά, sondern der Selbstkommandoruf, nach welchem die im Troge befindlichen Kelterer die Beine aufheben und niederfallen lassen, um die Trauben auszustampfen v. 10. Jer. 25, 30. Ein solches Hêdad hat die reichen Fluren Hesbon-Elāles überfallen, indem Feinde sie gekeltert d. i. niedergestampft haben — הֵידָר לֹא הֵידָד ein Hêdad und doch kein Hêdad, wie Jeremia 48, 33 in schönem Oxymoron es wiedergiebt, d. h. kein lustiger Ruf (Lth. *Gesang*) eigentlicher Kelterer. Der Proph., nämlich Jesaia, zu dessen Lieblingsworten und Lieblingsbildern כַּרְמֶל als Orts- und als Sachname gehört, schildert nun weiter und wird noch tiefer in Trauer hineingerissen v. 10—11: *Und weggenommen ist Freude und Jubel vom Gartenlande und in den Weinbergen wird nicht frohlockt, nicht gejauchzt; Wein in den Trögen keltert der Kelterer nicht, dem Hêdad machte ich ein Ende — — darob dröhnen meine Eingeweide um Moab wie eine Cither und mein Inneres um Kîr-Ḥéres.* הִשְׁבַּתִּי sagt Jahve, und demnach scheinen auch die Worte: darob dröhnen meine Eingeweide wie eine Cither, oder wie Jeremia 48, 36 sagt: wie Flöten Ausdruck der Empfindung Jahve's zu sein. Die Schrift scheut sich auch wirklich nicht, מֵעַיִם *viscera* auf Gott zu übertragen z. B. 63, 15. Jer. 31, 20. Da aber durch die ganze Weiss. hindurch der Proph. das mitempfindende Subj. ist, so ists schon um ihrer Einheit willen geraten, die Worte auch hier als Ausdruck seiner Empfindung zu fassen. Wie die Hand oder das Plektron die Saiten der Cither rührt, daß sie rauschend erbeben, so rührt das

Furchtbare, was er Jahve über Moab sagen läßt, die Saiten seines Innern, daß es in tiefen Schmerzenstönen laut wird. Unter den Eingeweiden sind bes. Herz, Leber und Nieren gemeint, die edelsten Organe der Psyche, nach bibl. Vorstellung der Sitz der zartesten Affekte, gleichsam der Resonanzboden dieser in jedem Menschen befindlichen „verborgenen Laute“. Gott verkehrt mit dem Proph. ἐν πνεύματι; was aber da vorgeht, gestaltet sich im Bereiche der Seele zu individuellen Eindrücken, an welchen die leiblichen Organe des Seelenlebens sympathisch teilnehmen. So schaut der Proph. im Geiste Gottes Ratschluß über Moab, woran er nichts ändern kann und mag, aber seine Seele gerät darüber in Unruhe des Schmerzes. Der letzte Grund dieser Unruhe ist, daß Moab den lebendigen Gott nicht kennt v. 12: *Und es wird geschehen: wenn erscheint, sich abmüht Moab auf der Berghöhe und eintritt in sein Heiligtum um zu beten — so wird es nichts erreichen.* נִרְאָה נִלְאָה ein malerischer Gleichklang, wie Jes. dergleichen liebt. נִרְאָה (wov. 1, 12 לֵרָאוֹת, talm. לירואות) ist vom israel. Kultus (dem Erscheinen vor Gott in seinem Tempel, talm. רַאֲיוֹן, רְאִיָּה n. d. F. רַעֲיוֹן) auf den heidnischen übertragen, syntaktisch: *si apparuerit etc.*, mit ו vor dem Nachsatze. Es wird den Moabitern gehen wie den Baalspfaffen zur Zeit Elia's 1 K. 18, 26 ff. Ewald denkt einen andern Nachsatz hinzu: dann wird es seinen Kemôš aufgeben und sich bekehren zu Jahve. Ein vor Jeremia unmöglicher Gedanke (Baud.) wäre das nicht, aber er bleibt unausgesprochen und ihn einzuflicken (Cheyne) ist unnötig und unberechtigt.

Das Massa ist nun zu Ende, und es folgt noch ein Epilog, welcher gemäß dem Gesichtskreise der vorgerückten Geschichte den Erfüllungstermin des jetzt nicht zum ersten Male Geweissagten anberaumt v. 13—14: *Das ist der Ausspruch den aussprach Jahve über Moab vorlängst. Und anjetzt spricht Jahve also: In drei Jahren, wie eines Lohnarbeiters Jahre, da wird verunehrt die Herrlichkeit Moabs samt all der Volksmenge der großen, und ein Rest winzig klein, gar nicht groß!* Die Zeitbestimmung ist wie 20, 3. Von der Arbeitszeit läßt der Lohnherr nichts nach und der Löhner giebt nichts zu. Die Zeitangabe will also genau genommen sein, drei Jahre, nicht länger, eher etwas knapp als darüber. Da wird das alte Gotteswort über Moab sich erfüllen. Nur ein Rest, ein winziger, wird bleiben (syntaktisch, wonach wir interpungiert, ein Exclamativsatz), denn alle Geschichte der Völker ist der Schatten der Geschichte Israels.

Das Massa 15, 1—16, 12 ist also ein schon מֵאָז von Gott ausgegangenes Wort. Es ist ein dreifacher Sinn dieser Angabe möglich. 1) Jesaia kann meinen, daß schon ältere Weissagungen dasselbe in Bezug auf Moab verkündigen. Aber welche? Die Antwort hierauf läßt sich aus Jeremia's Weiss. über Moab c. 48 entnehmen. Jeremia reproduciert da das משׂא מואב des B. Jesaia, verwebt aber damit Reminiscenzen a) aus dem Maschal über Moab Num. 21, 27—30; b) aus Bileams Weissagung über Moab Num. 24, 17; c) aus Amos' Weiss. über Moab Am. 2, 1—3 (s. Caspari in Luth. Zeitschrift 1843). Diese älteren Weissagungsworte könnte Jes. meinen (Häv. Dr. u. a.). Es ist aber sehr unwahrscheinlich,

da sich keinerlei Anklang an diese älteren Stücke in dem Massa findet, wie sich erwarten ließe, wenn Jes. sie im Sinne hätte. 2) Jesaia kann meinen, daß 15, 1 ff. die Weissagung eines älteren Proph. ist, die er nur in Erinnerung bringt, um damit den ihm geoffenbarten Termin ihrer Erfüllung zu verbinden. Das ist die jetzt herrschende Ansicht. Hitzig hat in einer eignen Schrift (1831) und in seinem Komm. auf Grund von 2 K. 14, 25 wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Jona Verf. des von Jesaia wiederaufgenommenen Orakels sei; Kn. Maur., Gustav Baur, Then. stimmen bei; de Wette Ew. Umbr. Reuß Kuenen sehen es wenigstens als einem älteren Proph. von Jesaia laut seines Postscripts entlehnt an; Cheyne versetzt den Verf. in den Anfang der Regierung Uzia's. An Jona zu denken ist kaum möglich. Dieser gehört zu den Proph. vom Typus Elia's und Elisa's, in denen die Beredtsamkeit der proph. Rede noch ganz hinter die Energie der proph. That zurücktritt. Seine Weiss. von der Zurückbringung des Reiches Israel auf seinen alten Umfang, erfüllt durch die Siege Jerobeams II., haben wir uns danach nicht so malerisch, so hochpoetisch zu denken, wie das משׂא מואב ist (welches nur ein Teil jener Weiss. sein würde), und daß er über die Verschonung Nineve's schmollte, stimmt auch schlecht zu dessen elegischer, in Thränen schwimmender Weichheit. Auch deutet sich nirgends an, daß die Eroberer, denen Moab erliegt, aus dem Reiche Israel sind, und an der Aufforderung, die an Moab ergeht, Tribut nach Jerusalem zu senden, scheitert die Hypothese vollends. Mein am 17. April 1883 in Paris nach reichgesegnetem pfarramtlichem Wirken heimgegangener junger Freund Oscar Vallette hat die Gegengründe in einer *Thèse* vom J. 1864 geschickt zusammengestellt. Aber auch daß das Orakel von irgend welchem andern älteren Proph. sein müsse, ist eine Folgerung aus beachtenswerten, aber nicht zureichenden Gründen. Daß wie der Epilog so auch innerhalb des Massa 16, 5^{b}. 6 durchaus jesaianisch lauten, ist anerkannt. Wenn man nicht mit Cheyne 16, 5^{b}. 6 als Erweiterung des ursprünglichen älteren Massa durch Jesaia ansieht, so überwiegt allerdings in dem Uebrigen das bei Jesaia sonst Unbelegbare, aber deshalb doch nicht Unjesaianische. Sonst bei Jesaia unbelegbare Ausdrücke sind בַּעֲלֵי גוֹיִם, הֵידָד, יְלָלָה, יָרַע, יִתְרָה, מָהִיר, מֵץ, נוֹסָפוֹת, פְּקֻדָּה Vorrat, Habe. Eigentümlich ist die so lange fortgeführte Kreisbewegung der Rede in dem Verhältnis von Grund und Folge und die monotone Satzverbindung durch כִּי und עַל־כֵּן (לָכֵן), von denen jenes sich 15, 1 zweimal, 15, 8 f. dreimal, 15, 5 f. sogar viermal hinter einander wiederholt. Aber es giebt wohl keine jes. Weiss., welche nicht ausschließlich in ihr vom Proph. gebrauchte Ausdrücke enthielte, und was die Conjunctionen כִּי und עַל־כֵּן (לָכֵן) betrifft, so häuft sie Jesaia auch anderwärts, hier aber bis zur Monotonie in naturgemäßer Folge der durchherrschenden elegischen Stimmung. Und ist nicht 15, 6^{b} ganz so wie 16, 4^{b} geformt? Und zwar findet sich bei Jesaia sonst keine so durch und durch elegische Weiss., aber ist 22, 4 nicht ein Ansatz zur Kîna? Das dritte Mögliche wird also das Wirkliche sein. 3) Jesaia will sagen, daß ihm selber das eben verkündigte Geschick Moabs schon vorlängst geoffenbart ist, jetzt aber noch dazu, daß es in genau drei Jahren sich verwirklichen wird. מֵאָז weist

nicht notwendig in vorjesaianische Zeit, vgl. 44, 8. 48, 3. 5. 7 mit 2 Sam. 15, 34. Nehmen wir an, daß was Jesaia bis 16, 12 weissagt ihm schon im Todesjahre des Ahaz offenbart worden ist (jedenfalls nach Tiglathpilesers Invasion des Ostjordanlandes, infolge welcher nach inschriftlicher Bezeugung der König Moabs zinspflichtiger Vasall wurde) und daß der Epilog vom 3. oder vom 10. J. Hizkia's rechnet, so ist beidemal die Zwischenzeit für das מֵאָז lang genug. Gewisses über die Zeit, mit welcher die 3 Jahre bis zur Erfüllung beginnen, wissen wir freilich nicht. Die Frage, ob Salmanassar, ob Sargon, ob Sanherib als der König zu denken ist, welcher die Moabiter so hart mitgenommen hat, läßt sich nicht beantworten. Bei Herodot 2, 141 heißt Sanherib βασιλεὺς Ἀραβίων τε καὶ Ἀσσυρίων. In Ἀραβίων könnte Moab inbegriffen sein. Jedenfalls verblieb der jes. Weissagung, als sie sich in der assyr. Zeit erfüllt hatte, ein Ueberschwang, dessen Erfüllung nach Jer. c. 48 den Chaldäern aufbehalten war.

Das Orakel über Damask-Israel c. XVII.

Von Philistäa, dem Nachbarvolke des Westens, und Moab, dem des Ostens, geht die Prophetie nun nordwärts zu dem Volke des damascenischen Syriens, dessen Fluch das Reich Israel mitbetrifft, weil es sich mit dem heidnischen Damask gegen den südlichen Bruderstamm und das davidische Königtum verbündet hat und durch dieses widernatürliche Bündnis mit einem עָרִי selbst zu einem עָרִי geworden ist. Aus der Regierungszeit Hizkia's, welcher das מִשָּׂא מוֹאָב wenigstens seinem Epiloge nach angehört, werden wir hier in die Regierungszeit des Ahaz zurückversetzt und zwar weit zurück über das Todesjahr des Ahaz 14, 28 bis an die Grenzscheide der Regierungen Jothams und Ahaz' bald nach Abschluß der auf Juda's Vernichtung abgesehenen Ligue, durch welche für die ähnliche Ligue Asa's mit Benhadad gegen Israel 1 K. 15, 19 Rache genommen ward. Als Jesaia dieses Orakel der Sammlung einverleibte, hatten sich dessen Drohungen am damascenischen und israelitischen Reiche längst erfüllt, Assur hatte beide abgestraft, und auch Assur war abgestraft worden, wie die vierte Wendung des Orakels in Aussicht stellt. Das Orakel steht also hier wegen seines für alle Zeiten lehrreichen allgemeinen Inhalts.

Die erste Wendung v. 1—3: *Siehe Damask muß aus der Städtezahl hinweg und wird ein Haufen eingestürzter Trümmer. Verlassen sind die Städte ʿAroërs, an Herden fallen sie anheim, die lagern da ohne daß man sie aufscheucht. Und abgethan wird Veste von Ephraim und Königtum von Damask, und den Uebrigen von Arām ergehts wie der Herrlichkeit der Söhne Israels, spricht Jahve der Heerscharen.*[1] הִנֵּה mit folg. Prt. weist wie überall auf nahe Be-

1) Vor v. 3 findet sich in Codd. die Bem.: חצי הנביאים בפסוקים, auch *Bibl. rabbin.*: חצי הנביאים, siehe S. 17 Anm. 2; die Masora zählt von Josua bis Jes. 17, 3 4647 Verse, die Hälfte der 9294 Verse aller *Nebīm*.

vorstehendes hin. Damask wird beseitigt מֵעִיר (= מֵחִיוּת עִיר vgl. 1 K. 15, 13) aus dem Bereich der Existenz als Stadt. Es wird nämlich מְעִי מִפָּלָה eine Trümmerstätte des Zusammensturzes; die sonst beispiellose Wortbildung מְעִי (= מִעִיה *maʿanî*) wird von de Lagarde als Dittographie gestrichen, aber das Streben nach Tonmalerei schafft seltsame Formen, so scheint auch hier מְעִי an מֵעִיר anklingen zu sollen, dessen Apokope es ist: Damask wird das Fragment einer Stadt. Ebenso geht es Israel, welches sich zum Anhängsel von Damask gemacht hat. Die Städte ʿAroërs (*gen. appos.* Ges. § 114, 3) repräsentieren das Ostjordanland, an welchem das (von Tiglathpileser vollzogene) Gericht über Israel anhob. Es gab näml. zwei *ʿAroër:* ein altamoritisches, dem St. Ruben zugefallenes ʿAroër am Arnon Dt. 2, 36. 3, 12 u. ö., und ein altammonitisches, dem St. Gad zugefallenes ʿAroër vor Rabba (Rabbath Ammon) Jos. 13, 25.; die Ruinenstätte des ersteren ist עֲרוֹעֵר *ʿArôir* auf dem hohen Nordufer des *Mûǵib,* die Lage des letzteren ist noch nicht sicher ermittelt (s. Keil zu Jos. 13, 25). Die ‚Städte ʿAroër' sind diese zwei ʿAroër nebst den ostjordanischen Städten ihres gleichen, wie die ‚Orione' 13, 10 Orion und die Sterne seines gleichen. Wieder begegnet uns hier in עָרֵר עֲרֹעֵר ein sinniges Klangspiel: der N. ʿAroërs ist ominös, es wird den Städten seines Kreises ergehen wie sein Name besagt; עָרַע bed. bloßlegen, niederreißen Jer. 51, 58 und עָרַר (עָרְרִי) in splitternacktem Zustande, in Einöde und Einsamkeit befindlich, arab. عرعر *juniperus,* als dessen *plur. fractus* der Ortsname ערוער mit de Lagarde ‚Wachholdergestrüpp' zu erkl. sein mag. Zu 17, $2^{b}\beta$ ist Iob 11, 19 vgl. Zef. 3, 13 die Grundstelle. Nachdem v. 1 Damask besonders und v. 2 Israel besonders bedroht hat, faßt v. 3 beide zusammen. Ephraim verliert die festen Städte, die ihm als Schutzmauern dienten, und Damask verliert den Rang eines Königreichs. Die Uebrigen Arams, die nicht im Kriege fallen, werden den stolzen Bürgern des Reiches Israel gleich — sie werden gefangen fortgeschleppt. Das alles erfüllte sich durch Tiglathpileser. Die Accentuation zieht שְׁאָר אֲרָם zum ersten Halbvers; der Sinn bleibt derselbe, da Subj. zu יִהְיוּ jedenfalls die Aramäer sind. Zweite Wendung v. 4—8: *Und es geschieht an jenem Tage, da verkümmert die Herrlichkeit Jakobs, und das Fett seines Fleisches vermagert. Und es wird gehn, wie wenn ein Schnitter die Getreidehalme zusammenfaßt und sein Arm die Aehren abmäht, und wird gehn wie mit einem der Aehren sammelt im Thale Refaîm. Doch bleibt davon eine Nachlese, wie beim Olivenklopfen: zwei, drei Beeren oben am Wipfel; vier, fünf in seinen, des Fruchtbaums, Zweigen, spricht Jahve, der Gott Israels. An jenem Tage wird umblicken der Mensch auf seinen Schöpfer und seine Augen werden nach dem Heiligen Israels sehen. Und wird nicht umblicken nach den Altären, dem Machwerk seiner Hände, und was seine Finger gemacht haben wird er nicht ansehn, die Astarten nicht und nicht die Sonnengötter.* Diese Wendung redet nicht von Damask, sondern nur von Israel und zwar von Gesamtisrael, indem von Israel im engern Sinne aus der Gesichtskreis sich auf dieses erweitert. Es wird auf einen kleinen Rest zusammenschwinden, dieser aber sich bekehren. Also

שְׁאָר רָשׁוּב, das Gesetz der Geschichte Israels, welches hier erst auf seine drohende, dann auf seine verheißende Seite gewendet wird. Das Ansehn und der Wohlstand, wozu beide Reiche durch Jerobeam II. und Uzia wiedererhoben worden sind, werden verkommen. Israel ist reif zum Gerichte wie ein Aehrenfeld zur Ernte; es wird also gehn, wie wenn ein Schnitter die aufgeschossenen Halme zusammenfaßt und die Aehren absichelt; קָצִיר steht nicht elliptisch für קְצִיר אִישׁ (Ges.), ist auch nicht Zeitbestimmung (Luzz. Nägelsb.) und nicht Objektsacc. (Kn.), sondern ein wie נָבִיא, פָּלִיל, פָּרִיץ gebildetes intensiv actives Nomen in der Bed. Schnitter (sonst קֹצֵר arab. قصّال v. قصل = קצר). Das hier angedeutete Bild wird Jo. c. 4 u. Apok. c. 14 ausgemalt. Kaum wird da einer dem Gerichte entgehen, wie in der mit köstlichen Weizenfeldern bedeckten breiten Ebene Refaim, welche sich von Jerusalem südwestlich nach Bethlehem zu hinabsenkt, die Aehrensammler kaum hier oder da eine Aehre liegen lassen. Indeß wird von Israel (בּוֹ, näml. יַעֲקֹב v. 4. 10, 22) doch eine Nachlese übrigbleiben, wie, wenn man die bereits mit der Hand abgebeerten Zweige des Oelbaums noch eigens mit dem Stocke abschüttelt (כְּנֹקֵף gleich Abschüttelung = gleichwie bei . . . Ges. § 118, 3 Anm.), doch einige Beeren am höchsten Wipfel (zwei, drei vgl. 2 K. 9, 32) oder unter dem Laube der Zweige verborgen hängen bleiben; ‚seine, des Fruchtbaums, Zweige' (סְעִפֶּיהָ nicht סְעִפֶּיהָ) ist eleganter Ausdruck wie z. B. Spr. 13, 4. 14, 13.: die Herüberziehung des ה zum zweiten Worte liegt an beiden Stellen nahe, aber die gleiche Ausdrucksweise findet sich auch da wo diese Beseitigung unthunlich ist wie 2 S. 22, 33. Ps. 71, 7 (s. den Psalmenkomm. zu d. St.) vgl. 16, 4[a]. Dieser kleine Rest wird unverrückten Blickes dem lebendigen Gotte sich zuwenden, wie es dem Menschen als solchem (הָאָדָם) zukommt, und die Götzen keines Blickes, am wenigsten eines andächtigen, würdigen: weder die חמנים noch die אשרים, die zwei ו sind correlativ. Da חַמָּנִים hier Bilder des von den phönizischen Denkmälern her wohlbekannten Sonnengottes בעל חמן sind (s. 2 Chr. 34, 4)[1], wie man himjarisch שמשהו seine Sonne für: sein Sonnenheiligtum sagt: so mögen אֲשֵׁרִים (wofür seltener אֲשֵׁרוֹת) Bilder der אֲשֵׁרָה und dies ein Name der Astarte zu sein, wofür 2 K. 23, 4 („Baal, Aschera und das ganze Himmelsheer") und 1 K. 15, 13 (מפלצת לָאֲשֵׁרָה) zu sprechen scheint. אֲשֵׁרָה ist auch wirklich jetzt als Name Astartes in der Form *Ašratu* erwiesen.[2] Der Name bed. die Segensreiche, Heilbringende, Heilige. Gleichen Stammes sind die assyr. Plurale *ašrê* (v. *ašru*) und *ašrâti* (v. *aširtu*), welche Gnadenstätten (Tempel) bed.[3] Der Eigenname der Göttin lautet *Ištâr* oder dem hebr.

---

1) Sanchuniathon will seine Nachrichten aus ἀπόκρυφα Ἀμμουνέων γράμματα geschöpft haben; Ἀμμούνεα sind Säulen oder Tempel des בעל חמן. Der *Gr. Venetus* übers. חמנים Lev. 26, 30 mit Bezug auf ἀκαμας ἡέλιος sinnig mit ähnlich klingendem ἀκάμαντες.

2) Durch die phönizisch-assyrische *Abd-Aschera*-Tafel von Tell-el-Amarna, s. Schrader in Bd. III der Zeitschrift für Assyriologie, S. 363 f.

3) s. darüber Friedrich Delitzsch in seinem Exkurs über den Namen Tiglathpilesers in Baers Ausgabe des *Liber Chronicorum* 1888.

עַשְׁתֹּרֶת entsprechend *Ištârtu.*[1] אֲשֵׁרִים (אֲשֵׁרוֹת) heißen ihr geweihte Stätten, bes. Boskets (Lustgebüsche) oder Bäume (Dt. 16, 21., vgl. die von der Beseitigung gebrauchten Vv. גדע, כרת, נחשׁ), hier aber wahrsch. ihre Statuen oder Bilder (2 K. 21, 7 vgl. das von einer obscönen Darstellung gemeinte מִפְלֶצֶת 1 K. 15, 13). Für diese Bilder des Sonnengottes und der Mond- oder Morgensterngöttin hat der durch die Schmelze des Gerichts geläuterte Rest Israels kein Auge mehr. Sein Blick ist ausschließlich auf den Einen wahren Gott der Menschheit gerichtet. Die am Schlusse der 2. Wendung aufdämmerde Verheißung wird nun in der 3. Wendung wieder verschlungen, um erst in der 4. mit doppelter und dreifacher Intensität wieder hervorzubrechen. Dritte Wendung v. 9—11: *An jenem Tage werden seine Festungsstädte gleich den Ruinen des Forstes und des Berggipfels, die man räumte vor den Söhnen Israels, und es entsteht eine Oede. Denn du hast vergessen des Gottes deines Heils und des Felsen deiner Festung hast du nicht gedacht, darum pflanztest du anmutsvolle Pflanzungen und bestecktest sie mit fremden Reben. Am Tage da du pflanztest zogst du ein Gehege, und mit Morgenanbruch brachtest du deine Saat zur Blüte — ein Erntehaufen am Tage tiefer Wunde und tödlichen Wehes.* Was v. 3 sagte: abgethan wird Veste von Ephraim, wiederholt v. 9 in beschreibenderer Weise. Den starkbefestigten Städten Ephraims gehts wie den noch immer in ihren altertümlichen Ueberbleibseln tief in Wäldern und hoch auf Bergen sichtbaren altcanaanitischen Burgen. Das von den Alten nicht verstandene עֲזוּבָה bed. wie 6, 12 verödete zu Ruinen gewordene Orte. Statt חָחֹרֶשׁ וְהָאָמִיר lesen LXX החוי והאמרי (gebilligt von de Lagarde), in der Uebers. aber die zwei Namen umstellend: οἱ Ἀμορῥαῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι. הָאָמִיר bed. allerdings sonst den Baumgipfel, was hier nicht paßt. Da es aber in dieser Bed. auf אָמַר *extollere effere* (s. zu Ps. 94, 4) zurückgeht, dessen *Hi.* in der Mischna *Sota* IX, 14 ‚gipfeln' bed. (התוקר ראמיר die Teuerung wird den höchsten Grad erreichen): so kann es auch den Bergwipfel als Gegens. der Bergwurzel (Iob 28, 9), also den Berggipfel bed.[2]; der Volksname הָאֲמֹרִי (die hoch oben im Gebirge Wohnenden) beweist die Möglichkeit: der Proph. hat diesen im Sinne und ist dadurch in der Wahl des Wortes bestimmt worden. Statt עֲזוּבוּ braucht man nicht עִזְבוּ zu lesen; das Subj. zu עֲזוּבוּ versteht sich von selbst. Und nur Wald- und Bergruinen werden erwähnt, weil andere an Verkehrswegen gelegene Ortschaften bei der Landesbesitznahme Israels nur die Bewohner wechselten. Daß es Ephraims festen Burgen ergeht, wie den dermalen in Ruinen liegenden amoritischen, geschieht deshalb, weil wie v. 10 sagt Ephraim sich von seiner wahren felsenfesten Burg, von Jahve, abgewandt hat; es ist eine Folge dieser Gottentfremdung, daß Ephraim נִטְעֵי נַעֲמָנִים

1) Schlottmann in DMZ XXIV, 658 ff. leitet den Namen, von dem deuteronomischen עשתרות הצאן Dt. 7, 13 u. ö. ausgehend, v. עשׁר verbinden, begatten ab. Auch Friedr. Delitzsch, Assyr. Grammatik § 65 No. 40, betrachtet *Ištârtu* als Triliterum mit eingesetztem ת.

2) Verwandt ist גַּלְעֵד, welches einen Steinhaufen, ein Wegzeichen (Wegzeiger) und auch einen Hügel bed.

Pflanzungen aus der Gattung lieblicher = liebliche Pfl. (wie Sur. 56, 90 *ǵennâtu naʿîmin*, vgl. zu Ps. 78, 49) gepflanzt (תִּטָּעֵי mit *Dag. compensativum*, nicht was zweideutig תִּטָּעֵי) d. i. sich allerlei seinem heidnischen Hange zusagende sinnliche Kulte geschaffen — viell. deutet נְעִמִנִים auf einen bestimmten Kultus, etwa den Adonis-Kultus[1] — und daß es diese Gartenanlagen, worauf das Suff. — *ennu* geht, mit fremder Rebe besäet oder, da זְמֹרָה den Absenker des Weinstocks bed., besteckt hat, indem es näml. ein Bündnis mit einem זָר, dem Könige von Damask, geschlossen. Gleich am Tage des Pflanzens hat Ephraim fürsorglich eingehegt (was das *Pilp.* שִׂגְשֵׂג v. שׂוּג = סוּג bed., nicht ‚emporbringen', da שׂוּג = שָׂגָא, סָגָא unerweislich) d. h. den Bestand jener sinnenreizenden Kulte mit jerobeamischer Klugheit staatsreligionsmäßig (s. Am. 7, 13) gesichert, und schon am Morgen hat es das Eingesäete zur Blüte gebracht; das fremde Setzreis ist wie eine Treibhauspflanze emporgeschossen d. i. das Bündnis ist schnell zum herzlichen Einverständnis geworden und hat auch schon eine Blüte getrieben — den gemeinsamen Plan gegen Juda. Aber diese für Ephraim so schmeichelhafte und vielverheißende, schnell und scheinbar so glücklich gediehene Pflanzung ist ein Erntehaufen auf den Tag des Gerichts. Die Neuern fassen fast alle נָד (wofür LXX עד, Syr. ניר Joch) nach Trg. Hier. als 3 *pr.* n. d. F. מח: es flieht die Ernte, aber die 3 *pr.* von נוּד müßte נָד lauten, wie das *part.* Gen. 4, 12.; dagegen ist die Bed. *cumulus*, die es anderwärts als Subst. hat, ganz passend und die Aussage des Proph. ähnlich der des Apostels Röm. 2, 5. Der Tag des Gerichts heißt Tag von נַחֲלָה (נַחֲלָה), keinesfalls = נַחַל Strom (Luzz.: *in giorno di fiumana*) wie Ps. 124, 4., wogegen die Ultima-Betonung; auch nicht: am Tage des Besitzes (Rosenm. Mr. Dr. u. a. nach LXX Hier.), was, an sich nichtssagend, näherer Bestimmung bedürfte, sondern *fem.* von נָחֳלֹה und kurz für מַכָּה נָחֳלֹה Jer. 14, 17. 10, 19. Nah. 3, 19., inwiefern er krankhafte todesgefährliche Wunde schlägt. An diesem Tage wird Ephraims Pflanzung als ein Erntehaufen offenbar, indem was es gehäuft hat an diesem Tage eingeheimst d. i. heimgezahlt wird (vgl. קָצִיר Strafernte Hos. 6, 11. Jer. 51, 33), und die auf diese Pflanzung gesetzte Hoffnung schlägt um in כְּאֵב אָנוּשׁ verzweifeltes unheilbares Herzleid Jer. 30, 15. Auch die gliedliche Zugehörigkeit der nun folg. v. 12—14 zum Orakel über Damask-Israel ist teils ganz verkannt teils nicht gehörig gewürdigt worden. Das Verh. ist dieses: indem der Proph. sich vergegenwärtigt, wie Ephraims Sünde durch Assur gestraft wird und dieses das h. Land überflutet, kommt die schon in der 2. Wendung durchstrahlende Verheißung zum völligen Durchbruch — die Weltmacht ist Jahve's Strafwerkzeug, aber nicht auf immer. Vierte Wendung v. 12—14: *Weh dem Gebraus vieler Völker, wie Brausen von Meeren brausen sie, und dem Gedröhn von Nationen, wie Gedröhn mächtiger Wasser dröhnen sie. Nationen wie Gedröhn vieler Wasser dröhnen sie, und er bedräut es — da flieht's fernhin und wird gehetzt wie Spreu von Bergen vor dem Winde und wie Strohhalme vor der Windsbraut.*

---

1) de Lagarde, welchem Cheyne beistimmt, kombiniert נעמן als Adonisnamen (vgl. Ew. § 287[a]) mit dem Namen der Anemone.

Zur Abendzeit — sieh da Bestürzung, noch vor Morgenanbruch ists vernichtet — das ist unserer Plünderer Teil und das Loos unserer Berauber. Es ist die Vernichtung Assurs, die der Proph. hier wie 14, 24—27. 29, 5—8 u. ö. weissagt, aber nicht Assurs als Assurs, sondern Assurs als des Weltreichs, welches eine Menge von Völkern (22, 6. 8. 9 f. 14, 26. 29, 7 f.) zu gemeinschaftlicher Bekämpfung der Gemeinde Gottes unter Einen Willen zusammenfaßt. Das Verhältnis dieser 4. Wendung zur 3. ist ganz wie das Verh. von 8, 9 f. zu 8, 6—8. Der Weheruf הוי ist wie 10, 1 Ausdruck des Zornschmerzes, dem dann die Verkündigung des Zorngerichts folgt. Die Beschreibung des Völkergewoges ist so malerisch als das bekannte *illi inter sese etc.* von den Cyklopen bei Virgil. „Das dehnt sich und streckt sich, es ist als wolle es gar nicht aufhören zu wallen und zu brausen und zu toben und zu rauschen" (Dr.). In בּ 13ª werden die vielen wogenden Völker wie in Eine Masse geknetet. Das Schallwort גיר (aeth. schreien, klagen) bed. ein zum Schweigen und Weichen bringendes Anherrschen. Nur Ein Dräuwort kostet's Gott, so flieht diese Masse fernhin (מִמֶּרְחָק wie מֵרָחוֹק 22, 3., s. zu 5, 26), so stiebt und wirbelt sie auseinander wie Spreu von hochgelegenen Tennen, wie גַּלְגַּל vor dem Sturme; das chald. גַּלְגָּא (גלי) und arab. *ǵill, ǵull, ǵall* beweisen für גלגל die Bed. Stoppeln, dürre Halme, √ גל rund s. und rollen, leicht und schnell sich bewegen. Das Gericht richtet des Abends בָּעֵת בַּלָּהָה Bestürzung (v. בָּלַהּ aus der Fassung geraten, außer sich s.) an, wütet des Nachts, und vor Morgenanbruch ist das Völkerheer der Weltmacht vernichtet, vgl. 29, 9 f. und die Erfüllung 37, 36 Daß gerade das Orakel über Damask auf der vierten Stufe so umfassend und für Israel verheißend lautet, erklärt sich daraus, daß Syrien in der Bekämpfung Israels der Vorläufer Assurs war und daraus, daß das Bündnis Israels mit Syrien die Ursache der Verwickelungen mit Assur geworden ist. Wenn sich der Inhalt des משׂא דמשׂק auf dasjenige beschränkte, was der Name Maherschalal besagt, so würde ihm das den Weissagungen gegen die Weltvölker charakteristische Verheißungselement fehlen. Mit dem Triumphrufe זֶה חֵלֶק וגו׳ aber ist ein Schlußpunkt gegeben, welchen das משׂא nun nicht weiter überschreiten darf, wenn es nicht seine Einheit einbüßen soll. Wir sind also berechtigt, c. 18 als eine Weiss. für sich zu fassen, obwohl allerdings diese letzte Str. des Orakels über Damask den Ring bildet, in welchen eingreifend die folg. Weiss. über Aethiopien sich anschließt.

Aethiopiens Unterwerfung unter Jahve c. XVIII.

Unhaltbar ist die Ansicht, daß 18, 4—6 die Gerichtsthat Jahve's an Aethiopien beschrieben werde. Der Proph. weissagt hier, so wie er es zu thun pflegt und so wie es sich auch erfüllt hat 37, 36., die Vernichtung des Heeres Sanheribs. Ebenso unhaltbar aber ist die von Hofm. wiederaufgenommene alte jüdische und christliche Ansicht, daß das am Anfang und Schlusse der Weiss. so seltsam beschriebene Volk Israel sei; die Lehnstelle Zef. 3, 10 darf nicht beirren, denn sie verschmelzt Beziehungen auf

Jes. c. 18 und 66. Das eigentümlich beschriebene Volk sind die Aethiopen, und der Proph. weissagt die Wirkung des Gerichts über Assur, welches Jahve vollzieht, auf Aethiopien, wie schon Drechsler (Studien u. Krit. 1847 und Komm.) überzeugend bewiesen hat und jetzt allgemein anerkannt wird. Aber weder daß die Weiss. hinter die assyrische Expedition gegen Aegypten fällt (Schegg) noch daß die äthiop. Boten, deren sie erwähnt, nach Juda beordert sind, um diesem Freundschaft und Hilfe anzubieten (Ew. Kn. Mei. Then.), ist wahrscheinlich. Nein, der Zug gegen Aegypten mit Einschluß Aethiopiens steht erst bevor; der gegen Juda ist Mittel zu diesem Zwecke. Und die Boten gehen nicht nach Juda, sondern, wie Drechsler die Situation faßt, sie tragen in regster Geschäftigkeit Befehle nach allen Gebieten äthiop Herrschaft. Das äthiop. Reich ist angesichts der bevorstehenden assyr. Invasion in größter Aufregung, die Boten dienen der Einberufung des Heerbanns. Daraus daß in der Trilogie c. 18—20 Aethiopien und Aegypten besonders behandelt und c. 20 geflissentlich auseinandergehalten werden, scheint geschlossen werden zu müssen, daß zur Zeit wo die Weiss. c. 18. 19 ergingen und zur Zeit Sargons Aegypten und Aethiopien noch nicht Ein Reich waren; auch Sanherib noch in der Prisma-Inschrift (übersetzt in Friedr. Delitzsch' Assyr. Lesestücken[3] S. XII—XVI) unterscheidet Könige Aegyptens *(šarrâni*[1] *mâtu Muṣuri)* und einen König Aethiopiens *(šar mâtu Meluḫḫi)*, welche er bei Eltekê (אֶלְתְּקֵה Jos. 19, 44) geschlagen zu haben sich rühmt. Aegypten-Aethiopien ward wirklich ein einiges Reich erst unter Psametik Sohn Necho's, dessen Sohn Necho II auf seinem Zuge gegen Nabopolassar sich Josia entgegenwarf. Noch bekämpften sich im Delta die beiden Hauptdynastieen, die saitische und tanitische, aber in Theben gewann die äthiopische Herrschaft immer mehr an Macht, welcher die Könige des Delta nicht Stand zu halten vermochten. *Shebek* (Σαβάκων), der סוא (סֹוא), an den sich Hosea, der letzte König des Nordreichs, anlehnte (2 K. 17, 4), ist der Anfänger der aus äthiopischen Königen bestehenden neuen (25.) Dynastie, welche seit 725 die kleineren Könige zu Vasallen herabsetzte. Er ist es, den Sargon 720 bei Raphia aufs Haupt schlug. Sein Nachfolger war *Shabatok*, den *Taharka*, der in Sanheribs Kriegszug gegen Juda eingriff, im J. 672 aus dem Wege räumte — Taharḳa selbst wurde von Esarhaddon 672 unterworfen, und das war das Ende der äthiopischen Dynastie. Jetzt also, wo die Weissagungen c. 18. 19. 20 ergingen, war Aegypten noch nicht ein einiges Reich. Die Lokalfürsten Unterägyptens waren noch nicht beseitigt, die äthiopische Dynastie hatte die Obmacht, aber doch nur indem sie durch Gewalt und List sich behauptete. Die Auseinanderhaltung Aegyptens und Aethiopiens bei Jesaia hat gleichen politischen Grund wie die der Könige Aegyptens und des Königs Meluḫḫi's in der Prisma-Inschrift Sanheribs. Uebrigens läßt sich nicht genau angeben, wie nahe oder ferne der Zeit, wo das assyr. Heer den Zug über Juda nach Aegypten antrat, die Weiss. c. 18 abgefaßt ist. Was sie in Aussicht stellt,

1) Von den Texten der zwei Exemplare der Prisma-Inschrift hat der eine *šarrâni*, der andere *šar*. Ueber die Einordnung der Schlacht bei Eltekê in die Einzelheiten des judäischen Feldzugs s. Friedrich Delitzsch' Art. Sanherib in Herzog-Haucks RE XIII.

daß das Gericht Jahve's über das Weltreich die Unterwerfung Aethiopiens unter Jahve zur Folge haben werde, ist nach der Katastrophe Assurs wenigstens vorspielsweise eingetroffen 2 Chr. 32, 23.

Die Weiss. beginnt mit הוֹי, welches nie *heus*, immer *vae* bed., hier aber, versch. von 17, 12., mehr Ausdruck des Mitleids (vgl. Jes. 55, 1. Zach. 2, 10) als des Zorns ist; denn daß über das mächtige Aethiopien das mächtigere Assur kommt, ist eine von Jahve über jenes verhängte Demütigung v. 1—2[a]: *Wehe Land des Flügelgeschwirrs, welches jenseit der Ströme von Kûś, das entsendet in See Sendboten und in Papyrusnachen über den Wasserspiegel.* Das Land *Kûś* beginnt nach Ex. 29, 10 vgl. 30, 6 da wo Oberägypten aufhört; das von Ez. genannte סְוֵנָה *(Aswân)* ist der Grenzpunkt, wo der Nil in das eig. מִצְרַיִם eintritt, noch jetzt Stapelplatz der aus dem Süden nilabwärts kommenden Waren. Die südlich von da zu suchenden נַהֲרֵי־כוּשׁ sind vor allem die das kuschitische סְבָא (Gen. 10, 7) umfließenden; so heißt das vom weißen und blauen Nil (dem *Astapos* des Ptolem., jetzt *Bahr el-abjad* und dem *Astaboras* des Ptolem., jetzt *Bahr el-azrak*) eingeschlossene meroitische Insel- oder Zwischenflußland, das als solches אֲרַם־נַהֲרַיִם (wie Mesopotamien) genannte jetzige *Sennâr*. Und übrigens konnte dem Proph. auch die Menge der Zuflüsse, welche dem Nil in seinem langen Laufe immer neue Wassermassen zuführen, im allgem. wohl bekannt sein. Das Land „jenseit der Ströme von *Kûś*" ist das von den Quellströmen des Nil begrenzte d. h. mit Inbegriff des eig. Aethiopiens selber das noch tiefer gelegene Südland äthiopischer Herrschaft, das Land seiner afrikanischen Hilfsvölker, deren Namen (darunter wahrsch. die späteren Nubier und Abessinier) 2 Chr. 12, 3. Nah. 3, 9. Ez. 30, 5. Jer. 46, 9 genannt werden. Diesem seinen weitesten Fernen nach (vgl. Zef. 3, 10) bezeichneten Aethiopien giebt der Proph. den sonderbaren Namen אֶרֶץ צִלְצַל כְּנָפָיִם. Man hat erklärt: Land waffenklirrender Heeresflügel (Ges. u. a.), aber כְּנָפַיִם hat auch 8, 8 nicht unmittelbar gleichen Sinn wie bei Ez. אֲגַפִּים. Oder: Land des Wellengetöses (Umbr.), aber כְּנָפַיִם kann nicht außer solchem Zus. wie 8, 8 von Wassern gesagt werden. Uebrigens ist צִלְצַל für Waffen- und Wellengetös kein passendes Schallwort. Oder: Land des Doppelschattens (Grot. Vitr. Kn. u. a.), aber so passend für das südlichste Aethiopien als Tropenland dieser Beiname (ἀμφίσκιος) ist, so gewagt ist es, צִלְצַל in einer Bed. zu fassen, welche der Sprachgebrauch nicht bestätigt, was auch gegen Luzzatto's „Land des weit und breit schattenden Schutzes" gilt; auch hat schon Schelling richtig dagegen bemerkt, daß der Schatten in den Ländern zwischen den Wendekreisen kein gleichzeitig doppelter (bald nach Nord bald nach Süd geworfener) ist und also nicht bildlich ein doppelflügeliger heißen kann. צִלְצַל כְּנָפַיִם ist das Flügelgeschwirr der Insekten, von denen Aegypten-Aethiopien seines Wasserreichtums und Klima's halber wimmelt; צִלְצַל *constr.* צִלְצַל *tinnitus, stridor*[1], eine Grundbed., aus welcher die drei anderen Bed. des Worts: Cymbel, Harpune (= schwirrender Spieß) und Cicade[2] abgeleitet sind. Die

1) Die Bed. *stridere* besondert sich zu den Bedd. strudelnd versinken und im Talmudischen: gesenkt, abgeklärt s. (צְלוּל *limpidus*).

2) *Tzaltzalja* ist in der Sprache der Galla's, *Tsetse* in der Sprache der

ägypt. Macht hieß 7, 18 die Fliege vom Ende der Flüsse Aegyptens. Hier heißt Aegypten-Aethiopien das Land des Flügelgeschwirrs, indem der Proph. bei den Insektenschwärmen die buntscheckigen, für den Asiaten fabelhaft seltsamen Völkerschwärme des großen Reiches im Sinne hat. Innerhalb dieses großen Reiches fahren jetzt Boten hin und wieder auf dessen großen Gewässern בְּכֵלֵי גֹמֶא in Fahrzeugen von Papyrus (s. über גֹּמֶא, von Saadia durch بَرْدِيّ erklärt, zu Iob 8, 11), griech. βάριδες (ion. bei Herod. II, 96 βάριες) παπύριναι (βαρίς nach äg. *bari, bali* Barke), vgl. Lucan *Phars.* 4, 136: *conseritur bibula Memphitis cymba papyro.* Auf solchen Canoe's *ex papyro et scirpo et harundine* (Plinius VII, 206. XIII, 72 ed. Jan) befuhr man den Nil und soll man sich sogar bis nach Taprobane (Ceylon) gewagt haben — sie waren zum Zusammenklappen *(plicatiles)*, so daß man sie bei den Katarrakten (Stromschnellen, arab. *šellâlât*) vorbeitragen konnte (Parthey zu *Plutarch. de Iside* p. 198 s.). An die Boten in solchen papierenen Nachen ergeht der Zuruf des Proph. Er heißt sie gehen und das mächtige Aethiopenvolk zum Kampfe aufbieten, zu einem Kampfe aber, den Jahve statt ihrer auf sich nehmen wird v. 2b—3: *Geht, flinke Boten, zur Nation langgestreckt und schöngeglättet, dem furchtbaren Volke weithin jenseits, der Nation von Befehl auf Befehl und Niedertretung, deren Land Ströme durchschneiden. All ihr Inhaber des Erdreichs und Bewohner der Erde, wenn sich erhebt Panier auf Bergen, sehet hin, und wenn man in die Drommete stößt, so hört!* Sie sollen gehen zu dem mächtigen Volke, welches nicht die Beute Assurs, wohl aber die Beute Jahve's werden wird; denn dieser selbst wird die Welt von der assyr. Eroberungsmacht retten, gegen welche das äth. Reich alle Mittel der Selbsthilfe aufbietet. Das, worauf die Blicke Aethiopiens und aller Völker der Erde gerichtet werden, wissen wir aus dem Folgenden: es ist die Hinrichtung Assurs durch Jahve; sie sollen ja aufmerken, wenn sie die beiden Signale, Panier und Posaunenstoß, wahrnehmen, es sind entscheidungsvolle Augenblicke. Das Volk, das unter die Waffen gerufen wird, wird nicht weil es wirklich kämpfen, sondern weil es Jahve eigen werden soll als ein so herrliches beschrieben. Es ist מְמֻשָׁךְ langgedehnt, hochgewachsen (LXX ἔθνος μετέωρον), wonach die Sabäer auch 45, 14 benannt werden, vgl. مَمْشُوق im Sinne von *élancé* v. مشق lang ausdehnen; sodann מוֹרָט = מְמוֹרָט[1] glattgemacht *politus*, insbes. durch Depilation (vgl. امرد *imberbis*, vom Jüngling), also nicht durch verunzierenden Haarwuchs entstellt. Diesen beiden ersten Prädicaten entspricht die Bez. der

---

Bitschuanen der Name des gefürchtetsten Dipter's des tropischen Innerafrica, einer *Glossina*-Art, s. Hartmann, Skizze der Nilländer 1, 205; Ausland 1865 S. 960 und Merinsky, Beiträge zur Kenntniß Süd-Afrikas 1875 S. 23—25 (wonach das Gift der Tsetse nur auf die Haustiere, ausgen. den Esel, tötlich wirkt). Bruce brachte dieses Insect zuerst nach England, die erste Besprechung der „Tsaltsalya-Fliege" findet sich in Bd. V (1790) der Bruce'schen *Select Specimens.*

1) Auch שִׁשָּׁרִים Jer. 29, 17 ist s. v. a. מְשֻׁעָרִים perhorresciert, abscheulich.

Aethiopen als μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων bei Herodot III, 20., vgl. über den Glanz ihrer Haut ebend. III, 23.[1] Ferner heißen sie mit Bezug auf die weite Ausdehnung ihres Reiches bis in den tiefsten Süden das furchtbare Volk מִן־הוּא וְהָלְאָה von hier (vgl. vulgärarab. *min henne* herwärts), wo der Proph. mit den Boten zusammentrifft, weiter und drüber hinaus immer weiter vgl. 1 S. 20, 21 f. (nicht aber 1 S. 18, 9., wo der Ausdruck die hier, wo alles so malerisch ist, minder passende zeitliche Bed. hat, auch deshalb verwerflich, weil מִן־הוּא nicht s. v. a. מֵאֲשֶׁר הוּא vgl. Nah. 2, 9 sein kann). Auch bei Homer heißen sie τηλόθ' ἐόντες die Fernwohnenden. Nägelsb. verbindet die Ortsangabe mit נוֹרָא: von seiner Grenze aus weithin gefürchtet, aber dann wäre בִּן־הוּא überflüssig. Was קָו (bei verbindendem Acc. u. vor Makkef קַו) Meß- oder Richtschnur beim Proph. so verdoppelt, wie hier, bed., zeigt 28, 10. 13 oder, wenn man diese Parallele ablehnt, Ps. 19, 5 — es ist ein gebieterisches, Gebiet auf Gebiet eroberndes Volk oder (nach Ew. Kn. Cheyne) ein Volk „von Stärke Stärke" d. i. furchtbar starkes, was sich empföhle, wenn קָו = קֶשֶׁת Stärke (von dem Grundbegriff des Straffen, Gedrungenen) im Hebr. belegbar wäre. מְבוּסָה ist zweiter Gen. zu גּוֹי: ein Volk der Zertretung, näml. anderer d. h. welches, wo es erscheint, niederwältigt und niedertritt, wie es seit Pianchi um 766 sich hervorgethan[2]; den Tirhâka Τεάρκων nennt Megasthenes bei Strabo XV, 1, 6 einen großen Eroberer, der bis zu den Säulen des Herakles vorgedrungen. Es sind lauter auszeichnende Prädicate: ein imponierend schönes, ein herrschendes und siegendes Volk. Das letzte Prädicat: אֲשֶׁר בָּזְאוּ rühmt sein fruchtbares Land. בָּזָא fassen wir nicht in der Bed. *diripere* = בָּזַז wie מָאַס schmelzen = מָסַס, sondern in der Bed. *findere* = בָּזַע wie גָּמָא schlürfen = גָּמַע; denn daß ein Land von Flüssen abgespült, losgewaschen wird, ist kein Lob. Böttch. vgl. treffend κατετμήθη ἡ Αἴγυπτος Herod. 2, 108. Es liegt eine göttliche Ironie darin, daß das so große, herrliche und (auf seine Naturgaben gesehen) nicht ohne Grund selbstgefühlvolle Volk sich angesichts der drohenden Gefahr in so gewaltiger Aufregung befindet und so gewaltige Anstrengungen macht, ihr zu begegnen, während Jahve, der Gott Israels, die gefahrdrohende Macht selbst über Nacht vernichten wird und also alles Sorgen und Mühen Aethiopiens ganz und gar unnütz ist. Der Proph. weiß das gewiß v. 4—6: *Denn so hat gesprochen Jahve zu mir: Ich will still sein und will zuschauen auf meinem Thronsitz während heiterer Wärme bei Sonnenschein, während Thaugewölke in der Ernteglut. Denn vor der Ernte, wenn die Blüte abwelkt und zur reifenden Traube die Knospe wird: da wird er abhaun die Reben mit Winzerhippen, und die Ranken entfernt, zerknickt er. Ueberlassen werden sie zusamt dem Raubgeflügel der Berge und dem Vieh des Landes, und es übersommert darauf das Raubgeflügel und alles Vieh des Landes wird darauf überwintern.* Die Prophetie legt sich hier selbst aus; denn der bildlose v. 6 giebt uns

1) Dazu auch die Schilderung der *Barâbira* (Plur. zu *Berberi*), wahrsch. Epigonen der alten Aethiopen, in Zeitschr. für allg. Erdkunde XVII, 7.

2) s. Stade's Monographie *de Isaiae vaticiniis aethiopicis* 1873.

zweifellos zu verstehen, was dasjenige ist, das Jahve ohne einzugreifen sich unter günstigen Verhältnissen gedeihlich entwickeln lassen will, bis er ihm gerade da, wo es der vollendeten Reife nahe ist, plötzlich und gewaltsam ein Ende macht. Es ist die Macht Assurs. Ruhig sieht Jahve an der himmlischen Stätte seiner Herrlichkeitsgegenwart zu, ohne den Fortgang des Gemeinten zu stören. Diese Ruhe ist keine Fahrlässigkeit, sie ist, wie die Cohortative besagen (deren zweiter mit *ŏ* unter dem halbgutturalen ק vgl. Num. 23, 25 versehen ist), wohlbedachte Entschließung. Die beiden כְּ v. 4 sind nicht vergleichend, sondern zeitangebend. Der N. עָב Dicke, Dunkel, Gewölk lautet in Constr. עָב oder auch עַב wie יָם teils יָם teils יַם, letzteres nach Art der Derivata von ע״ע. Jahve verhält sich ruhig, während heitere Wärme ist bei Sonnenschein (עֲלֵי־ von währendem Zustande wie Jer. 8, 18. 1 S. 14, 32 u. ö.) und während Thaugewölk ist בְּחֹם קָצִיר (LXX Syr. falsch ביום) d. i. inmitten jener für die Ernte günstigen Wärme, so daß also die am Tage durchgeglühte und des Nachts durch Thauregen erquickte Pflanze schnell und üppig emporschießt und ausreift. Die Pflanze ist, wie v. 5 zeigt, als Weinstock gedacht. Es ist unstatthaft, קָצִיר im Sinne von בָּצִיר (s. 16, 9) zu verstehen: die Ernte, in deren Nähe die Weinblüte abwelkt und die Beere ansetzt, ist die Getreideernte, mit welcher die Sommerhitze zusammenfällt, bei welcher die Trauben reifen (Hofm.). Auch hier ist כְּ zeitangebend. Wenn da die Blüte völlig geworden, so daß sie nun abwelkt und die angesetzte Fruchtknospe (נִצָּה, nach der Masora hier im Untersch. von Gen. 40, 10 mit ה *rafatum*) zum reifenden Träubchen wird (בֹּסֶר die von der Härte und Herbigkeit benannte noch unreife Weintraube ὄμφαξ, wie بُسْرٌ die unreife Dattel), schneidet er die Rebzweige (זַלְזַלִּים v. זִלְזֵל hin- und herschwanken, vgl. arab. *dâlija* Rebe von *dalâ* lang und schlaff hangen), an welchen die bald ganz gezeitigten Trauben hangen, hinweg, und die Ranken (נְטִישׁוֹת wie Jer. 5, 10 von נָטַשׁ langhin strecken, *Ni.* sich längshin winden 16, 8 vgl. Jer. 48, 32) entfernt, zerknickt er (הֵתַז Pausalform für הֵתֵז wie טֶבְאַל für טָבְאֵל 7, 6. Olsh. § 91^d, v. תָּזַז *Hi.* talm. התיז ab-, entzweischlagen, schwächen, vgl. חָלַשׁ), ein absichtliches Asyndeton malerischen Klanges. Die Rede Jahve's von sich selber ist hier unvermerkt in Rede des Proph. von Jahve übergegangen. Die reifenden Reben sind, wie sich v. 6 enträtselt, die vom Höhepunkt ihrer Macht nicht mehr fernen Assyrier, die abgehauenen und zerknickten Fruchtzweige ihre Leichname, die nun Sommer und Winter hindurch ein Aas des sommerlichen Vogelgewimmels und der auch im Winter verbleibenden Raubtiere sind (קָיִץ *denom.* v. קַיִץ Gluthitze = Sommer und חָרַף *denom.* v. חֹרֶף Abpflückung = Herbst). Das ist die göttliche Gerichtsthat, auf welche die bevorstehende Banneraufpflanzung und das bevorstehende Drommetengeschmetter das Volk Aethiopiens aufmerksam machen soll. Welche Wirkung diese That Jahve's, wenn sie nun geschieht, auf das äthiop. Reich ausüben wird, sagt v. 7: *Zu jener Zeit wird als Huldigungsgabe dargebracht dem HErrn der Heerscharen ein Volk langgestreckt und schöngeglättet und aus einem furchtbaren Volke weithin jenseits, eine Nation von Befehl auf Befehl und Niedertretung, deren Land Ströme*

durchschneiden, nach der Stätte des Namens Jahve's der Heerscharen, dem Berge Sion. Dem schwierigen מֵעַם hat sich nicht das עַם zu Anfang anzubequemen, wofür Kn. geradezu מֵעַם liest — das was dargebracht wird ist das Aethiopenvolk selber, wie 66, 20. Zef. 3, 10 Israel. Neben den Subjektsnominativen עַם und גּוֹי kann מֵעַם nur local gemeint sein: das Volk bringt sich selber zum Geschenk und es werden von ihm aus Geschenke gebracht (Nägelsb.), aber wozu dieser abschwächende Wechsel? Wahrscheinlich ist גּוֹי als versehentliche Dittographie zu tilgen; Cheyne übers. beidemal: *from the people,* aber das vordere עַם ist durch Parallelen wie Zef. 3, 10 gesichert. Aethiopien wird dargebracht, bringt sich selbst, durch die Macht des Eindrucks der Großthat Jahve's unwiderstehlich getrieben, Ihm als Opfergabe dar oder wie der Titan unter den Psalmen, Ps. 68, 32., sagt: „es kommen daher Glanzvolle aus Aegypten, Kûš streckt eilends seine Hände nach Elohim." Damit man die Größe dieser geistlichen Eroberung ermesse, wiederholt sich hier die Beschreibung des sonderlich herrlichen Volkes.

Das Orakel über Aegypten c. XIX.

Die drei Weissagungen c 18. 19. 20 bilden eine Trilogie. Die erste c. 18 (welches wie der Introitus c. 1 ohne besondere Ueberschrift ist) handelt in der Sprache des sublimsten Pathos von Aethiopien; die zweite c. 19 in der Sprache ruhigerer, ins Breite sich ergehender Schilderung von Aegypten; die dritte c. 20 im Rahmen schlichter historischer Prosa von Aegypten und Aethiopien. Das Reich, welches alle drei Weissagungen betreffen, ist dasselbe: das ägyptisch-äthiopische, aber so, daß c. 18 das herrschende Volk, c. 19 das beherrschte, c. 20 beide zugleich ins Auge gefaßt werden. Daß die Prophetie sich so angelegentlich mit Aegypten beschäftigt, kommt daher, daß kein Volk der Erde in die Geschichte des Reiches Gottes von der Patriarchenzeit an so eng verflochten ist als Aegypten. Und weil Israel, wie die Thora einschärft, nie vergessen darf, daß es in Aegypten lange geherbergt, groß geworden und viel Gutes genossen hat, ist die Prophetie, wenn sie auf Aegypten zu sprechen kommt, nicht minder eifrig im Verheißen als im Drohen. So zerfällt das jes. מַשָּׂא in zwei Hälften: eine drohende v. 1—15 und eine verheißende v. 18—25.; zwischen Gericht und Heil steht zwischeninne der Schrecken v. 16. 17 als die Brücke von jenem zu diesem. Und so groß der Knäuel von Strafen ist, den der Proph. auseinanderlegt, so vielstufig ist die in immer neuen Fugen sich fortsetzende Verheißung, welche hier so weit aufsteigt, daß sie zuletzt, die zeitgeschichtliche Hülle und die alttest. Schranke durchbrechend, die geistliche Sprache weltumfassender neutest. Liebe redet.

Mit einem kurzen Introitus, welcher (worin Jesaia Meister) den ganzen Inhalt der ersten Hälfte in wenige schwergewichtige Worte concentriert, dreimal Aegypten nennend, das Weltland ohne gleichen, beginnt das Orakel v. 1: *Sieh da, Jahve fährt daher auf leichter Wolke und kommt nach Aegypten — da beben die Götzen Aegyptens vor ihm, und das Herz Aegyptens schmilzt in dessen Innerm.* Auf Wolken

fährt Jahve, wenn er sich in richterlicher Majestät offenbaren will Ps. 18, 11., und auf leichter Wolke fährt er hier, weil das eilends geschehen soll; קַל bed. leicht und schnell, das Leichte bewegt sich schnell, und auch die leichte weil dünne Wolke ist verhältnismäßig עָב eig. Dichtes, Undurchsichtiges, Dunkles. Die Götzen Aegyptens beben (נוּעַ wie 6, 4. 7, 2), denn Jahve kommt über sie zum Gericht (vgl. Ex. 12, 12. Jer. 46, 25. Ez. 30, 13); sie müssen beben, denn sie sollen stürzen, ihr Beben vor Furcht ist ein Beben zum Fall (נוּעַ wie 24, 20. 29, 9). Das ו von וְנָעוּ *(praet. consec.* mit Ton auf *ult.)* verknüpft wie 6, 7 Wirkung und Ursache. In welchen Gerichten sich das Gericht vollziehen soll, sagt nun der majestätische Strafrichter selber v. 2—4: *Und ich stachele Aegypten wider Aegypten, und sie geraten in Krieg ein jeder mit seinem Bruder und ein jeder mit seinem Nächsten, Stadt wider Stadt, Königreich wider Königreich. Und ausgeleert wird der Geist Aegyptens in dessen Innerem und seine Ratfertigkeit verschling' ich, und fragend gehn sie zu den Götzen und zu den Murmelern und zu den Orakelgeistern und zu den Wahrsagern. Und ich beschließe Aegypten in die Hand einer harten Herrschaft, und ein ungestümer König wird über sie herrschen, spricht der Herr, Jahve der Heerscharen.* Bürgerkrieg wird in Aegypten wüten; über סִכְסֻךְ s. zu 9, 10. Das sonst so kluge Volk wird sich nicht zu raten wissen; sein Geist wird ganz ausgeschüttet (נְבֻקָּה mit aufgehobener Verdoppelung für נְבֻקָה wie נְסֻבָּה = נְסִבָּה Ez. 41, 7., vgl. zu Gen. 11, 7), so daß nichts von Einsicht und Entschlossenheit zurückbleibt. Da wenden sie sich denn in ihrer Verblendung um Hilfe in Rat und That dahin, wo keine zu finden — an ihre Nichtse von Göttern und die mancherlei dämonischen Künste, deren Stammsitz zu sein Aegypten sich rühmen konnte. Ueber die Schwarzkünstler-Namen s. 8, 19. אִטִּים Murmeler von אָטַט = אָטַף quietschen (vom Kameelsattel, besonders wenn er neu ist), knurren (vom leeren Bauche) u. dgl. (s. Lane's *Lex.*). Es hilft ihnen alles nichts: Jahve giebt sie dahin (סָכַר syn. הִסְגִּיר συγκλείειν u. עָכַר) unter einen hartherzigen gestrengen König. Die Weiss. lautet nicht auf einen fremden Eroberer, so daß sich an Sargon (Kn. Kuenen Schrader Cheyne Driver) oder Cambyses (Luzz.) denken ließe, sondern auf einen einheimischen Despoten. In Vergleichung derselben mit der Erfüllung ist vor allem festzuhalten, daß v. 2 den in Sais ausgebrochenen nationalen Aufstand weissagt, inmitten dessen die seit 725 herrschende aethiopische Dynastie erlag, und die bundesstaatliche Dodekarchie, welche aus der nationalen Erhebung hervorging. Hitzig leugnet das, aber nur weil er es für unmöglich hält, daß der Seherblick Jesaia's sich auf Ereignisse nach seinem Tode erstrecken könne. Stade[1] bezieht die Weissagung auf die Unterwerfung Mittel- und Unterägyptens und besonders des saitischen Fürsten und Eroberers Tafnecht durch den Aethiopen Pianchi-Meremen, welche er zwischen 729 und 722

1) a. a. O. p. 31—33 vgl. Die Siegesinschrift Königs Pianchi von Aethiopien, übers. von H. Brugsch in den Nachrichten der Kgl. Göttinger Gesellschaft d. W. 1876 Nr. 19. Wiedemann, Aegyptische Geschichte. Teil 2 (1884) S. 565—576.

ansetzt. Aber ließ sich bei dieser Deutung der jes. Weissagung nach der Stele vom Berge Barkat statt מצרים במצרים nicht vielmehr כושים במצרים erwarten? Weit besser als auf die Zeit des Tafnecht und Pianchi paßt das מַמְלָכָה בְּמַמְלָכָה (LXX νομὸς ἐπὶ νομόν) zu jenen 12 kleinen Reichen, in welche Aegypten nach Beseitigung der äthiop. Dynastie zerfiel, bis Psammetich, der Dodekarch von Sais, diese Duodezstaaten wieder zu einer Monarchie zusammenfaßte, was Pianchi nicht vermochte; erst Schabaka (Sabakon Manetho's), der biblische סוא, unternahm nach Aeg. nicht nur wie Pianchi einen siegreichen Feldzug und machte es nicht nur tributpflichtig, sondern blieb dort und war der erste äg. Pharao äthiopischen Geschlechts (Begründer der XXV. Dynastie).[1] Und erst Psamtik I (604—610) gelang es, die Einheit des Reichs wiederherzustellen. Er (und überhaupt das Königshaus der Psammetichiden) ist der harte Herr, der rücksichtslose Gewaltherrscher. Er gelangte durch längere Kämpfe mit Hilfe ionischer und karischer Söldner zur Alleinherrschaft über Aeg. Von ihm an erscheint das eigentümliche äg. Wesen schon sehr durch Einmischung des Hellenentums gebrochen, was die Auswanderung eines großen Teils der Kriegerkaste nach Meroe zur Folge gehabt haben soll (Herod. II, 30. Diod. I, 67). Und wie drückend diese neue Dynastie sei, bekam das äg. Volk zu fühlen, als Psammetichs Sohn und Nachfolger Necho (616—597) den schon von Ramses Miamun projektierten Verbindungs-Kanal zwischen dem mittelländischen und roten Meere aufs neue in Angriff nahm und 120,000 Landeskinder vom heimischen Herde hinwegriß und in mühevoller Frohnarbeit zu Grunde richtete (Herod. II, 158) — ein Aufstand der gegen das aufstrebende Cyrene entsendeten und in die Wüste zurückgeworfenen einheimischen Krieger führte nach verlorener Schlacht den Sturz Ḥophra's (Ἀπρίης Herodots und Diodors), des Enkels Necho's, herbei (570) und machte der verhaßten Psammetichiden-Herrschaft ein Ende (Herod. II, 161 ss. IV, 159). Der Proph. weiss. nun ein anderes Unglück, welches über Aeg. kommt: der Nil versiegt und mit ihm die Ergiebigkeit des Landes v. 5—10: *Und versiegen werden die Wasser aus dem Meere, und der Strom dörrt aus und vertrocknet. Und Gestank verbreiten die Stromarme, seicht und ausgedörrt werden die Kanäle von Maṣor, Rohr und Schilf schrumpfen zusammen. Die Wiesenplane am Nil, an der Mündung des Nil und jeglich Saatfeld des Nil vertrocknet, zerstiebt und verschwindet. Und es ächzen die Fischer, und trauern alle die auswerfen in den Nil Hamen, und die das Netz ausbreiten über den Wasserspiegel welken hin. Und bestürzt sind die Bearbeiter feingekämmten Flachses und die Weber von Baumwollenzeugen. Und die Landespfeiler werden Zermalmte, alle um Lohn Arbeitenden Seelenbetrübte.* Der Nil heißt v. 5 (wie wohl auch 18, 1 vgl. Nah. 3, 8) יָם, wie ihn Homer ὠκεανός nennt, was, wie Diodor I, 19 bemerkt, einheimischer Name des Flusses ist, äg. *oham;* der entsprechende arab. Name ist يَمّ; *jām* wie hier heißt er in dem Beǵawîja-Idiom der Bescharîn. Der Nil gleicht auch wirklich von da an, wo der Hauptstrom infolge der

1) s. Wiedemann a. a. O. S. 581.

Anschwellung der beiden großen abessinischen Wasseradern, des blauen Nils und des Atbara, das Delta von Unterägypten überflutet, vermöge seiner Breite und seines Stagnierens in der trocknen Jahreszeit mehr einem Landsee als einem Strome. Erst mit Beginn der tropischen Regen fängt der wachsende Strom lebhafter zu fließen an, das יָם wird zum נָהָר. Wenn nun, wie hier gedroht wird, Nilsee und Nilstrom in Oberägypten zusammenfallen und vertrocknen (נִשְׁחוּ *Ni.* entw. v. שָׁחַת √ שח setzen, stellen = נָשַׁח sich setzen, verseichten oder vielm. von נָשַׁח, da 41, 17. Jer. 51, 30 zur Annahme eines solchen secundären V. berechtigen), so werden die Mündungsarme des Nil (נְהָרוֹת), die das Delta durchfließen, und die vielen Kanäle (יְאֹרִים), welche dem Nilthale den Segen der Ueberschwemmung zuführen, zu stinkenden Pfützen (הֶאֱזִינוּ ein sonst beispielloses halb nominelles halb verbales *Hi.*: Gestank verbreiten, von dem unbelegbaren Elativ אַזְנַח oder אֶזְנַח gebildet, viell. um es von חִזָּיוֹן zu unterscheiden, welches ‚verabscheuen, zum Abscheu machen' bed.). Wahrsch. sagt Jes. nicht unabsichtlich מָצוֹר, indem er מָצוֹר und פַּתְרוֹס 11, 11 als Nieder- und Oberägypten, äg. *su-hēt* Unterland und *sa-rēs* Oberland (zus. מִצְרַיִם), unterscheidet. Und יְאֹרִים (neben נְהָרוֹת) sind wir berechtigt als Namen der Nilkanäle zu fassen; das Kanal- und Bewässerungssystem Aeg.'s ist älter als der Einfall der Hyksos. Dagegen ist יְאוֹר v. 7 (dreimal *plene* wie auch v. 8) äg. Name des Nil überhaupt (*aur* Strom oder *aur-āa* großer Strom), der mit Emphase dreimal wiederholt wird, wie v. 1 der N. מִצְרַיִם. Ueber סוּף Schilf, äg. *sebe*, s. zu Ps. 106, 9. Parall. mit מִזְרָע, aber versch. davon, steht עָרוֹת v. עָרָה *nudum esse*, welches wie mehrere Derivv. des gleichbed. V. عرى freie Plätze und hier am Wasser gelegene Grasflächen, also Auen bed.; selbst die dicht an der Flußmündung (s. zu Spr. 8, 29) d. i. da wo er dem nahen Meere zuströmt gelegenen Wiesen und alle Aecker werden so dürr, daß sie wie Asche zerstieben. Da versiegen denn auch die drei Hauptnahrungsquellen der Aeg.: die Fischerei, die Linnenmanufaktur (welche die Priesterkleider und die Mumienbandagen lieferte) und die Baumwollenmanufaktur (welche alle Nichtpriester mit Kleidungsstoffen versah). In v. 8 wird man sich nicht sträuben dürfen, eine Inversion für משליכי חכה ביאר anzunehmen; minder auffällig ist diese Sperrung da wo das regierende Wort *Chirek compaginis* hat 22, 16. Gen. 49, 11. שְׂרִיקוֹת könnte Adj. zu dem weiblichen פְּשָׁתִים v. פִּשְׁתָּה sein, ist aber nach den Accenten Acc. der Weise: mittelst wiederholter sorgsamer Kämmung (vgl. סָרוֹק Wollkämmer *Kelim* XII, 2). Die Bearbeitung des Flachses vergegenwärtigen uns die Denkmäler; das Berliner Museum besitzt solche äg. Kämme, womit man den Flachs riffelte. Berühmt im Altertum waren die Fabrikate der äg. Webereien; חוֹרֵי eig. Weißzeug *(singularet.* mit der alten Endung *aj)* v. חוּר oder חָוַר *candidum esse* (vgl. חרר *candere*) ist Gesamtname der Baumwollenzeuge, der Byssusarten, die dort gewebt wurden (vgl. βυσσίνων ὀθονίων der Rosette-Inschrift).[1]

1) Luzzatto und Pinsker (Einleitung in das babyl. Punktationssystem S. 133) stellen v. 9 folgendermaßen zurecht: „Und zuschanden werden die Flachs-Bearbeiter *(Athnach)*, die Kremplerinnen (aber müßte das nicht שׂרקות heißen?) und Weber werden bleich" (חָוַר nach 29, 22).

Alle Kasten von oben bis unten verfallen in Schmerz der Verzweiflung. Die שְׁחוֹת (eine viell. durch den Ged. an שְׁתִי Aufzug des Gewebes, syr. אַשְׁתִּי weben, herbeigeführte Bezeichnung) d. i. Pfeiler des Landes (mit auf מְצֻרַיִם, s. zu 3, 8, bezüglichem weiblichen Suff. und als Masc. construiert wie Ps. 11, 3) sind die obersten Kasten, welche das Staatsgebäude unmittelbar tragen, und עֹשֵׂי שֵׂכָר kann nicht die gewerbtreibenden Bürger, den Mittelstand des Volkes bezeichnen, sondern solche welche, an Arbeitgebende verdungen, nicht von eignem Besitze, sondern von Arbeitslohn leben (שָׂכָר wie Spr. 11, 18), nach Raschi zu u. St. vgl. zu Spr. 26, 10 = סָכָר: Wassereindämmer für den Zweck des Fischfangs, wie סִכְרִין *Kelim* XXIII, 5).[1] Der Proph. bleibt nun beim Strafgeschick der Landpfeiler stehen, welches er v. 11—13 beschreibt: *Eitel Thoren werden die Fürsten Soʿan's, die weisen Pharao-Räte; die Ratfertigkeit ist verdummt. Wie könnt ihr zu Pharao sagen: Ein Sohn von Weisen bin ich, ein Sohn von Königen der Vorzeit? — Wo sind sie denn, deine Weisen? So mögen sie dir doch verkündigen und wissen was beschlossen Jahve der Heerscharen über Aegypten! Bethört sind die Fürsten Soʿan's, berückt die Fürsten von Memphis; irregeführt haben Aegypten die der Eckstein sind seiner Kasten.* Die zwei Constructive חַכְמֵי יֹעֲצֵי stehen nicht in Unter- sondern Nebenordnung (s. zu Ps. 78, 9. Iob 20, 17 vgl. auch 2 K. 17, 13 *Kerî*): die Weisen, Ratgeber Pharao's, so daß das zweite Nomen das erklärende Permutativ des ersten ist. צֹעַן ist das zwischen dem sebennytischen und dem pelusischen Nilarme gelegene *Tanis,* uralters (Num. 13, 22) eine Hauptstadt der Hyksos und nach ihrer Zerstörung durch Ramses II wiederhergestellt, das Stammhaus zweier Dynastieen, und נֹף *per aphaer.* = מֵנֹף, *contr.* מֹף Hos. 9, 6 ist *Memphis*[2] durch Psammetich zur Metropole des Gesamtreiches erhoben, auf deren Trümmerboden jetzt das Dorf *Mitrehène* (bei Seetzen) steht, nordwestlich davon das Serapeum. Fürsten aus Zoan und Memphis sind also Fürsten aus den vornehmsten Städten des Landes und von voraussetzlich uraltem Stammbaum, wahrsch. Priesterfürsten, denn die Weisheit der äg. Priester war weltberühmt (Herodot 2, 77. 260), und aus der Priesterkaste stammten die ältesten Könige Aegyptens. Auch in der hizkianischen Zeit, wo längst die Kriegerkaste zur herrschenden geworden war, gelang es den Priestern noch einmal, einen aus ihrer Mitte, den Sethos, auf den Thron von Sais zu erheben. Diese Großen Aeg.'s mit ihrer Weisheit wird die nächstkünftige Geschichte Aeg.'s zu Narren machen und — dies der Sinn des sarkastischen אֵיךְ תֹּאמְרוּ — sie werden sich ferner nicht getrauen, Pharao beratend auf ihre priesterliche Erbweisheit, ihren königlichen Erbadel zu pochen; קֶדֶם bed. hier nicht Osten wie 1 K. 5, 10., sondern Vorzeit. Sie

---

1) So עשי שכר von Deicharbeitern verstehend, versteht Raschi אגמי נפש von Fischteichen, was unstatthaft; wahrscheinlich dagegen ist die Ansicht Ehrentreu's, daß die Wortwahl אגמי durch אֲגַמִּים (mittelst absperrender Dämme gebildete Wassertümpel) veranlaßt sei (s. oben zu 1, 31).

2) Mit dieser griech. Namensform stimmt die assyrische: *Mê-im-pi, Mi-im-pi* (Paradies S. 314); die äg. Grundform ist *Men-nefer* (Plutarch *de Is.* 20: ὅρμος ἀγαθῶν).

sind der Eckstein der שִׁבְטִים d. i. der Kasten (nicht: der Bezirke oder Gaue νομοί, פַּלְכָהָא wie das Trg. übers.) Aegyptens, aber statt ihr Volk zu stützen und zu schützen, haben sie es, wie nun offenbar wird, in Irrsal gestürzt. תְּעוּ hat hier, wie von der Masora zu v. 14 bem. wird, kein *Waw cop.* In v. 14—15 wird nun dieser Zustand der Zerrüttung näher beschrieben: *Jahve hat eingeschenkt in Aegyptens Inneres Geist des Schwindels, daß sie Aegypten irregeführt in all seinem Thun, wie herumirrt ein Trunkner in seinem Gespei. Und nicht geschieht von Aegypten ein Werk, welches wirkte, von Haupt und Schweif, Palmzweig und Binse.* Der Geist, den Gott ihnen eingießt, ist Geist des Gerichts und hat zu seiner strafrichterlichen Wirkung עִוְעִים, was von עִוְעֵי (√ עו krümmen) gebildet und aus עִוְעִוִּים verkürzt ist oder auch auf einen Sing. עִוְעָה zurückgeht. Das Suff. von בְּקִרְבָּהּ geht auf Aeg. Der göttliche Strafgeist bedient sich der Wahnweisheit der Priesterkaste und versetzt durch diese das Volk wie in Taumel der Trunkenheit. Von dem überlegten Thun der Volksobern gebraucht der Proph. das *Hi.* תְּהָעָה, von dem unfreien Zustande des sein selbst nicht mächtigen Trunkenen das *Ni.* נִתְעָה. Das Volk wird durch falsche Ratschläge und Hoffnungen so verdreht gemacht, daß es wie ein Vollgesoffener im eignen Gespei daliegt und, ohne sich herausfinden zu können, darin herumtastet und sich herumwälzt. Ein Werk, welches wirkte oder wirksam wäre d. i. der Zerrüttung steuerte (עָשָׂה wie häufig von Personen z. B. Dan. 8, 24), gelingt keinem, weder den Volksobern noch dem gemeinen Volke und seinen Schmeichlern, weder den Vornehmen noch dem Trosse. Das Ergebnis aller dieser Plagen, die über Aeg. kommen, ist Furcht vor Jahve und Jahve's Volk v. 16—17: *An jenem Tage werden die Aegypter wie zu Weibern, und sie erzittern und sie erschrecken vor dem Schwunge der Hand Jahve's der Heerscharen, die er gegen sie in Schwung setzt. Und es wird das Land Juda's für Aegypten zum Grause: so oft man jenes gegen Aegypten erwähnt, erschrickt es — von wegen des Verhängnisses Jahve's der Heerscharen, das Er über sie verhängt.* Die Schwingung תְּנוּפָה der Hand (30, 32) weist auf die vorausgegangenen, Schlag auf Schlag Aeg. treffenden Gerichte zurück. Diese Demütigungen machen die Aeg. so weich und blöde wie Frauen. Der Accent bei וְחָרַד ist trennendes *Mehuppach Legarmeh.* Ferner: der h. Grund und Boden Juda's (אַדְמָה wie 14, 1 f. 32, 13), welchen Aeg. so oft zum Kriegsschauplatze gemacht, setzt, wenn er nur erwähnt wird (כֹּל אֲשֶׁר vgl. 1 S. 2, 13. Gen. 4, 15: eig. wer nur immer = so oft einer), sie in Taumel, in Auffahren vor Schrecken (חָגָא mit א statt ה, wie זָרָא Num. 11, 20., קָרְחָא Ez. 37, 31 vgl. כָּלָא eb. 36, 5., und gleicher Form mit *morrah* Spr. 14, 10). Der Urheber der Plagen ist ihnen bekannt, ihr Glaube an die Götzen erschüttert, der Wunsch ihnen nahegelegt, neuen Plagen durch Begütigung Jahve's zuvorzukommen. Es ist zunächst nur knechtische Furcht, aber der Anfang einer Wendung zum Bessern v. 18: *An jenem Tage werden fünf Städte im Lande Aegypten redende die Sprache Canaans und schwörende Jahve der Heerscharen, ʿÎr ha-Heres wird Eine heißen.* Fünf Städte sind für das mit Städten (Ortschaften) übersäete

Aeg.[1] wenig, es ist eben nur ein bruchstückartiger Anfang der künftigen vollständigen Bekehrung Aeg.'s. Ein äußeres Zeichen der Bekehrung ist es, daß die Bekehrten die Sprache Canaans d. i. die heilige Sprache des Kultus Jahve's (vgl. Zef. 3, 9) zu reden anfangen und daß sie in Worten dieser Sprache dem Gotte Israels sich mit eidlichem Gelübde zu eigen geben; נִשְׁבַּע לְ (versch. von נִשְׁבַּע בְּ 65, 16., wie 45, 23 zeigt) bed. jemandem schwören, ihm Treue zusagen, ihm sich ergeben. Eine dieser fünf wird עִיר הַהֶרֶס heißen. Da das ein Eigenname sein soll, so bed. לְאֶחָת nicht *unicuique* wie Richt. 8, 18. Ez 1, 6., sondern *uni.* Das Wesen einer Sache in Form eines künftigen Namens derselben aussprechen, ist Jesaia's Sitte 4, 3. 32, 5. 61, 6. 62, 4. Der Name hier wird also verheißungsgemäß auszeichnenden Sinnes sein müssen. Aber was soll עִיר הַהֶרֶס bed.? Die LXX hat es in πόλις ἀσεδέκ עִיר הַצֶּדֶק umgesetzt, viell. zu Ehren des jüdischen Tempels, welchen der nach Aeg. ausgewanderte Sohn des Hohenpriesters Onias III., Onias IV., der bei Ptolemäos VI. Philometor und seiner Gemahlin Cleopatra freundliche Aufnahme fand, gegründet (um 160 v. Chr.). Das im masor. Texte überlieferte הֶרֶס kann nichts anderes bed. als Zerstörung, und es liegt nahe, dafür עִיר הַהֶרֶס zu lesen (was auch einige Codd. bieten[2], aber gegen die Masora). Dies nach dem Arab. zu erkl.: Stadt der Beschützung (Rosenm. Ew. Kn. Mei.) = ٱلْمَحْرُوسَة *divinitus protecta* ist unnötig: עִיר הַהֶרֶס bed. Stadt der Sonne (חֶרֶס wie Iob 9, 7. Richt. 14, 18), wie der Talmud in der Hauptstelle über das בית חוניו (den Onias-Tempel) *Menachoth* 110[a] auch die überlieferte LA nach Iob 9, 7 verstehen zu dürfen meint (לישנא דשימשא הוא „eine Bezeichnung der Sonne ist es").[3] ‚Sonnenstadt' hieß wirklich eine der berühmtesten altäg. Städte, das nordöstl. von Memphis gelegene Ἡλιούπολις, die Stadt des Sonnengottes *Ra,* welche sonst im A. T. אוֹן genannt wird[4], was Ezechiel (30, 17), um den Götzendienst der Stadt zu brandmarken, in אָוֶן umlautet. Will man das wohlbezeugte הַהֶרֶס beibehalten so kann nur „Niederreißung der bisherigen heidnischen Heiligtümer" gemeint sein (הרס wie Richt. 6, 25. 1 Kg. 18, 30. 19, 10. 14), und der Sinn der Weiss. wird der sein, daß die Stadt, welche bisher עִיר הַהֶרֶס die Hauptstadt des Sonnenkultus war, zur Stadt der Zerstörung des Götzendienstes (Casp.

1) Herodot (II, 177) zählt deren 20,000 zur Zeit des Amasis, Diodor (I, 31) in alten Zeiten 18,000, unter Ptolemäus Lagi 30,000.

2) Dagegen liest kein griech. Cod. πόλις ἀχερές, wie die *Compl.* nach der Vulg. (s. das zur *Compl.* gehörige *vocabularium Hebr.* 37[a]) emendiert hat. Eine hebr. Handschrift in Petersburg hat die aus dem Griech. verkehrt transscribierte LA עִיר הַסֶּדֶק DMZ XX, 459.

3) In diesem Sinne: „Sonnenstadt wird eine heißen" sind diese Worte die Wappendevise der andalusischen Stadt Ecija, s. von Vincenti, In Glut und Eis Bd. II S. 165.

4) Ἡλιούπολις entspricht dem heiligen Namen *Pe-ra* Haus des Sonnengottes, welchen die sonst אוֹן altäg. *Anu* genannte Stadt führt; indeß erklärt Cyrill auch dieses ebenso: Ὼν δέ ἐστι κατ' αὐτοὺς ὁ ἥλιος, wohl *Ain, Oin, Oni* das Auge als Emblem der Sonne. Viell. mit Bezug darauf heißt Heliopolis arab. *'Ain eš-šems,* s. Arnold, *Chrestom. arab.* p. 56 s. Edrîsi (III, 3) nennt dieses *Ain eš-šems* „den Lustsitz des Pharao, dem Gott fluchen möge", wie *ibn el-Faraun* beschimpfende Benennung der koptischen Fellahs ist.

Drechsler Herzfeld) werden wird, wie Jeremia weissagt 43, 13: „Jahve wird zerbrechen die Obelisken des Sonnentempels im Lande Aegypten". עיר החרס verhält sich bei dieser Deutung zu עיר החרס nicht wesentlich anders als בית און zu בית אל, sofern man jenes nach Hos. 10, 8 vgl. 12, 12 deutet: die Sonnenstadt wird zur Trümmerstadt. Der Proph. denkt dabei an die Tempel und Altäre und bes. auch an die מַצֵּבוֹת Obelisken (s. Jer. 43, 13), welche dort an der Kultusstätte des *Ra* standen v. 19—20: *An jenem Tage steht ein Altar geweihet Jahve inmitten des Landes Aegypten und ein Obelisk nahe der Landesgrenze, geweihet Jahve. Und ein Zeichen und ein Zeugnis für Jahve der Heerscharen ist das im Lande Aegypten: wenn sie schreien zu Jahve vor Bedrängern, so wird er ihnen senden einen Helfer und Streiter und sie erretten.* Das ist die jes. Stelle (nicht v. 18), auf welche sich Onias (IV.) berief, als er sich von Ptolemäos Philometor die Erlaubnis erbat, jenen Tempel Jahve's in Aegypten bauen zu dürfen; er baute ihn in dem Nomos von Heliopolis 180 Stadien (4½ Meilen) nordöstlich von Memphis (Jos. *bell.* 7, 10. 3) und zwar auf dem Grund und Boden des der Bubastis geweihten ὀχύρωμα in Leontopolis (*ant.* 13, 3, 1 f.)[1]; dieser äußerlich dem jerus. ungleiche burgartig gebaute Tempel, welcher über zwei Jahrhunderte stand (160 v. Chr. — 72 n. Chr., wo er auf Vespasians Befehl geschlossen ward), prächtig ausgestattet und vielbesucht, in Palästina jedoch und auch in Aegypten selbst von streitiger Anerkennung, lag wirklich בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם. Aber in jenem Tempel die Erfüllung der jes. Weiss. zu sehen, ist schon deshalb nicht thunlich, weil er von Juden und für Juden gebaut war. Und wo wäre denn der Obelisk gewesen, der, wie Jes. weissagt, auf der Grenze Aeg.'s d. i. nach der Seite der Wüste und Canaans hin stehen soll? Der Altar soll nicht sowohl eine Opferstätte, sondern (wie die Altäre Jos. 22, 26 f. Ex. 17, 15) ein אוֹת Denkmal sein, daß es Verehrer Jahve's in Aeg. giebt, und der Obelisk ein עֵד, daß Jahve sich zum Heile Aeg.'s als den Gott der Götter Aeg.'s erwiesen hat, und wenn nun diejenigen, welche diese Kultusstätte und dieses Denkmal errichtet, zu Jahve schreien, so wird er sich ihnen hilfreich erweisen, sie werden nicht mehr vergeblich schreien wie früher zu ihren Götzen v. 3. Es ist also von der anhebenden Bekehrung der einheimischen Aeg. die Rede. Daß das Judentum seit der griechischen Zeit eine Macht in Aeg. wurde, steht allerdings dazu nicht außer Beziehung. Die von Philo beschriebenen durch alle νομοὶ Aeg.'s verbreiteten Therapeuten (*Opp.* II p. 474 *ed. Mangey*) sind eine ägyptisch-jüdische Mischerscheinung. Es war ein Sieg der Jahve-Religion, daß Aegypten schon in der vorchristlichen Zeit mit jüdischen Synagogen und Cönobien bedeckt war. Und Alexandria ist der Ort geworden, von wo aus das Gesetz Jahve's, in das Griechische übertragen, der Heidenwelt zugänglich ward und wo die Religion Jahve's sich die Sprach- und Gedankenformen schuf, in welchem sie als Christentum zur Weltreligion werden sollte. Als dann

1) Viell. deutet das jetzige *Tel el-Jehûdi* auf die Stelle des alten jüdischen Tempels (Ebers, Durch Gosen zum Sinai S. 497 f.).

das Christentum in die Welt eingetreten war, gab es schon gegen Ende des 1. Jahrh. mehr als eine מצבה, der man von Palästina nach Aeg. kommend, und mehr als einen מזבח, dem man mitten in Aeg. angelangt begegnete. Alexandria und das Mönchs- und Anachoretentum der Sinaihalbinsel und Aegyptens wurden in der Verbreitungsgeschichte des Christentums von der größten Bedeutung.[1] Als im J. 640 Aegypten eine Beute des Islam wurde, hatte sich wenigstens in großartigem Vorspiel erfüllt was der Prophet v. 21—22 weissagt: *Und zu erkennen giebt sich Jahve den Aegyptern und es erkennen die Aegypter Jahve an jenem Tage, und sie dienen mit Schlachtopfern und Speisopfern und geloben Gelübde an Jahve und bezahlen sie. Und es schlägt Jahve Aegypten schlagend und heilend, und kehren sie um zu Jahve, so läßt er sich erflehen und heilt sie.* Von jenem Anfange der fünf Städte und des vereinzelten Altars und des vereinzelten Obelisken aus kommt es dahin, daß Jahve dem ganzen Aeg. Erkenntnis seiner selbst darreicht (נוֹדַע reflex. *se cognoscendum dare* oder neutrisch: *innotescere*) und in ganz Aeg. Erkenntnis des heilsgeschichtlichen Gottes entsteht und sich bethätigt. Diese Bethätigung beschreibt der Proph., wie sich nicht anders erwarten läßt, in alttest. Anschauung als Darbringung blutiger und unblutiger, gesetzlicher und freiwilliger Opfer; וְעָבְדוּ nämlich את־ה׳, also עָבַד mit doppeltem Acc., wie Ex. 10, 26 vgl. Gen. 30, 29., oder viell. geradezu in der Bed. opfern (Hitz.), wie im Phoenicischen, vgl. עָשָׂה (z. B. Ps. 66, 15) und im Klassischen ἔρδειν, ῥέζειν, *facere, operari*, und auch, so gefaßt, kein gegen die Autorschaft Jesaia's zeugendes Merkmal, vgl. 28, 21. 32, 17. Das bekehrte Aeg. ist nun zwar immer noch ein sündigendes, aber Jahve schlägt sie נָגֹף וְרָפוֹא (vgl. 1 K. 20, 37), so daß beim Schlagen die Absicht der Heilung waltet und Heilung ihm nachfolgt, indem sie sich die Zuchtrute Gottes zur Buße leiten lassen. Aegypten steht also nun unter gleicher Heilsordnung wie Israel z. B. Lev. 26, 44. Dt. 32, 36. Nicht minder gedemütigt ist, wie wir aus c. 18 wissen, Assur. Die beiden Großmächte, die bisher nur feindlich zusammenstießen, begegnen sich also nun im Dienste Jahve's, der sie einigt v. 23: *An jenem Tage wird eine Straße von Aegypten nach Assur führen, und es kommt Assur nach Aegypten hinein und Aegypten nach Assur, und es dienet (dem HErrn) Aegypten mit Assur.* אֶת ist nicht Zeichen des Acc., denn von einer Unterwürfigkeit Aeg.'s unter Assur kann keine Rede mehr sein, sondern es ist Präp. der Gemeinschaft und עָבַד will nicht sagen, daß die jetzt um die Weltherrschaft sich streitenden zwei Großmächte dann dienstbar geworden sein werden (Hofm.), sondern ist nach v. 21 zu verstehen, wo der Acc. der Weise das Obj. außer Zweifel setzt. Es hat hier wie dort gottesdienstlichen Sinn. Der freundliche Verkehr zwischen Aeg. und Assur kommt dadurch zu Stande, daß beide Völker nun zu dem Gott der Offenbarung bekehrt sind. Die Verkehrsstraße führt durch Canaan hindurch. So ist denn das Höchste

1) s. mein Kirchliches Chronikon des peträischen Arabiens in der Luth. Zeitschrift 1840, 4 und 1841, 1.

vorbereitet, was der Proph. v. 24—25 weissagt: *An jenem Tage wird Israel ein Dritteil sein zu Aegypten und Assur, ein Segen inmitten der Erde, sintemal Jahve der Heerscharen es segnet sprechend: Gesegnet du, mein Volk Aegypten, und du meiner Hände Werk, Assur, und du mein Erbe, Israel!* Zu dem Bunde Aegyptens und Assurs tritt Israel hinzu, so daß es ein dreiteiliger Bund wird, in welchem Israel שְׁלִישִׁיָּה *tertia pars* (wie עֲשִׂירִיָּה 6, 13 *decima pars*). Israel, der Patriarchensame, ist nun am Ziele seines Berufes: ein Segen בְּקֶרֶב הָאָרֶץ im Gesamtumkreise der Erde, deren Völker hier durch Aeg. und Assur repräsentiert werden. Bisher lag Israel sich selber zum Unheil zwischen Assyrien und Aegypten. Die Geschichte des ephraimitischen wie jüdischen Reiches beweist das. Lehnte sich Israel an Aeg., so betrog es sich selbst und wurde betrogen; lehnte es sich an Assur, so ward es Assurs Knecht und hatte Aeg. zum Feinde. So befand sich Israel zwischen den beiden Großmächten in peinlicher Klemme. Wie wird sich das dereinst ändern! Aeg. und Assur werden eins in Jahve und Israel der Dritte im Bunde. Israel ist dann nicht mehr allein Gottes Volk, Gottes Schöpfung, Gottes Erbe, sondern Aeg. und Assur sind alles dreies wie Israel. Um das auszudrücken, werden die drei Ehrennamen Israels durcheinandergemischt und jedes der drei Völker erhält einen der köstlichen Namen, wobei auf Israel das in seine Anfangsgeschichte zurückweisende נַחֲלָתִי kommt. Diese wesentliche Gleichstellung der Heidenvölker mit Israel ist für dieses keine Degradation. Denn obwohl hinfort kein wesentlicher Unterschied der Völker in ihrem Verhältnisse zu Gott besteht, so ist es doch immer Israels Gott, der zur Anerkennung gelangt, und Israel das Volk, welches verheißungsgemäß zum Segensmittler der Erde geworden ist. Deshalb ist es unnötig, das Suff. von בָּרְכוֹ distributiv zu fassen — es geht auf Israel, welches Jahve segnet, indem er Aegypten und Assur segnend mit ihm zusammenfaßt. Es erfüllt sich so was uralters verheißen ist, daß in dem Patriarchensamen alle Sippen der Erde sich segnen (Jer. 4, 2) und also gesegnet werden sollen: er ist nun wirklich für alle Welt zur בְּרָכָה geworden.

So ist die zweite Hälfte der Weiss. ebenso schrittweise von Heil zu Heil emporgestiegen, wie die erste schrittweise von Gericht zu Gericht herunter. Dem Tiefpunkt v. 15 entspricht der Höhepunkt v. 25. Jeder Schritt der emporsteigenden Hälfte ist mit einem בַּיּוֹם הַהוּא bezeichnet. Sechsmal lesen wir innerhalb v. 16—25 diesen Fingerzeig in die Zukunft. Ueberhaupt ist dieses ביום ההוא für Jes. fast ebenso charakteristisch als הִנֵּה יָמִים בָּאִים für Jeremia (vgl. z. B. Jes. 7, 18—25). Und gerade die verheißenden messianischen Teile der Weiss. lieben diese Fugierung 11, 10 f. 12, 1 vgl. Sach. c. 12. 13. 14. Dennoch ist neuerdings, bes. von Hitz., die Echtheit von v. 16 ff. bestritten worden. Aber Caspari hat in einer eignen Abh., Luth. Zeitschrift 1841, 3., die gegen die Echtheit in Betracht kommenden Verdachtsgründe überzeugend widerlegt. Cheyne und Driver lassen beide diese ganze Weissagung Jesaia als sein Eigentum. Die zwei Hälften der Weiss. sind wie zwei Flügel eines Vogels. Auch ist die Weiss. erst vermöge ihrer zweiten Hälfte die bedeutsame Mitte der

äthiopisch-ägyptischen Trilogie. Denn c. 18 weissagt die Heilswirkung der Katastrophe Assurs auf Aethiopien. Und daß auch Aegypten und Assur geistlich überwunden werden, weissagt c. 19 mit seinem eschatologischen Schluß, worin Aegypten und Assur die Repräsentanten der beiden heidnischen Welthälften sind.

Das Symbol von Aegyptens und Aethiopiens Fall und dessen Deutung c. XX.

Dieses dritte Stück der Trilogie, in historischer Prosa beginnend, leitet sich selbst ein v. 1—2[a]: *Im Jahre, da Tartan nach Ašdod kam, indem ihn Sargon, der König Assurs, sandte, und wider Ašdod kriegte und es einnahm: in dieser Zeit redete Jahve durch Ješa'jahu Sohn Amôṣ folgendermaßen* d. h. er erließ durch Vermittelung Jesaia's (בְּיַד wie 37, 24. Jer. 37, 2 u. häufig) die folgende Offenbarung, die sich an eine symbolische Handlung desselben knüpfte; בְּיַד geht auf das, was durch den Proph. mittelst dessen was ihm anbefohlen wird offenkundig werden soll, also auf v. 3 und nur mittelbar auf 2[b]. Mit וַיִּלָּחֶם beginnt nicht der Nachsatz zu בִּשְׁנַת, es müßte נִלְחַם heißen, sondern es setzt sich so die Infinitivconstruction fort (vgl. Ps 34, 1. 52, 2. 54, 2. 59, 1), so daß also בעת ההיא verallgemeinernde Wiederaufnahme des בשנת ist. *Tartan* erscheint 2 K. 18, 17 als vornehmster Feldherr Sanheribs; der Name, assyr. *tur-ta-nu*, ist kein Eigenname, sondern Würdenname des Oberbefehlshabers der Armee. Ein assyr. König סַרְגּוֹן oder nach masoretisch correkter Schreibung סַרְגֹן wird sonst im A. T. nicht genannt; wir wissen aber jetzt, daß Sargon der Nachfolger Salmanassars[1] war. Das Königsbuch nennt zwar Salmanassar als Eroberer Samariens, aber die Ausdrucksweise 2 K. 18, 10 (וַיִּלְכְּדֶהָ), welche im allgem. die Assyrier zu den Eroberern macht, läßt die Möglichkeit offen daß was Salmanassar begonnen unter dem Oberbefehl eines andern zu Ende geführt worden ist. Die jetzt vorliegenden Eponymenlisten setzen es außer Zweifel, daß Salmanassar IV. als Nachfolger Tiglathpilesers II. von 727 bis 723/2 und Sargon, Salmanassars IV. Nachfolger, von 722 bis 705 regierte. Longperrier war es, welcher zuerst die Identität des Monarchen der Palastbauten von *Khorsâbâd*, welche die Nordostecke des alten Ninive bilden, mit dem biblischen Sargon feststellte; diese Ruinen sollen bis in späte Zeit صرعون geheißen haben, der alte assyr. Name der Stadt war *Dûr-Sarrukên* (Sargons-Schloß). Wir besitzen noch eine beträchtliche Anzahl von Backstein-, Harem-, Votiftafel- und anderen Inschriften, welche den Namen dieses

1) Zu dem hier stattfindenden Uebergang von assyr. ס in hebr. שׂ und assyr. ש in hebr. ס s. Complutensische Varianten zum alttest. Texte (1878) S. 34 vgl. 22 (zu Hos. 10, 14). Der Name lautet inschriftlich *'Sar-u-kin*, zuweilen auch *Sa-ru-kina* (mit ס). Die Deutung schwankt zwischen „Den König bestellte er" *(ukîn)*, näml. Gott, oder „König von Rechtswegen" *(kênu)*. Die Vorausstellung des Obj. in *'Sar ukîn* ist in assyrischer Syntax nicht befremdlich (Friedr. Delitzsch § 142), aber man vermißt das Subj.; die letztere Deutung ist schon deshalb vorzuziehen.

Königs tragen und allerlei Selbstzeugnisse desselben enthalten.[1] Sargon wurde Begründer einer neuen Dynastie[2] und scheint nach dem Tode Salmanassars die kriegerischen Erfolge des Verstorbenen, als ob er damals bereits König gewesen, seiner eignen Ruhmesliste einverleibt zu haben. Nach dem Falle Samariens 722 vergingen seinen inschriftlichen Annalen zufolge zehn Jahre in allerlei Kriegen mit Merodach Baladan von Babylon, Jahubi'di von Hamath u. s. w., ehe er in seinem 11. J. (711) den Plan der Unterwerfung Aegyptens wieder aufnahm. Der Angriff auf Asdod war nur ein Mittel zu diesem Zwecke. Da die Philister durch ihre Lage und wahrsch. auch durch Stammverwandtschaft darauf angewiesen waren, es mit Aegypten zu halten, so war die Eroberung Asdods (einer so starken Festung, daß Psammetich nach Herod. 2, 157 sie 29 J. lang belagerte) eine unerläßliche Vorbedingung des Zuges gegen Aegypten. Alexander d. Gr. hatte, als er gegen Aeg. zog, gleiches mit Gaza zu thun. Wie lange Tartan brauchte, ist doch wohl dem v. 1 zu entnehmen. Die Eroberung Asdods erfolgte dem Wortlaut von v. 1 zufolge noch in dem Jahre des Angriffs. Die Demütigung Aegyptens muß nicht lange hernach gefolgt sein, was wenigstens insoweit zutrifft, daß, wie die Annalen Sargons erzählen, alsbald nach dem Falle Asdods noch in demselben Jahre der König Aethiopiens seine Unterwerfung anbot. Nun datiert aber v. 3 f. diese Unterwerfung drei Jahre später, von da an gerechnet, wo Jesaia entkleidet und barfuß zu gehen hatte. Also muß die Weisung Jahve's an Jesaia drei Jahre früher ergangen sein, und auf diese Zeit weist das vage בעת ההיא zurück. Oder auch: es gehört, wenn man periodisiert, mit ויאמר zusammen: In jener Zeit, nachdem geredet hatte . . sagte Jahve. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, da mit דִּבֶּר ה׳ בְּיַד keine Weissagung, sondern eine Weisung eingeführt wird, also was mit בעת ההיא beginnt auf v. 3 hinstrebt. Die Weisung lautete 2[b]: *Geh und löse den Kittel von deinen Lenden und deine Beschuhung zieh von deinen Füßen! Und er that also, ging entkleidet und barfuß.* Wir sehen hieraus, daß Jesaia sich ähnlich kleidete wie Elia 2 K. 1, 8 vgl. Sach. 13, 4. Hebr. 11, 37., der einen Pelz trug, und Johannes der Täufer, der ein Kleid von Kamelhaaren mit einem Ledergürtel darum anhatte Mt. 3, 4.; denn שַׂק ist ein grober linnener oder auch härener Ueberwurf von dunkler Farbe (Apok. 6, 12 vgl. Jes. 50, 3), wie ihn Trauernde trugen, entweder auf bloßem Leibe (עַל־חֲבַשָּׁר 1 K. 21, 27. 2 K. 6, 30. Iob 16, 15), oder über der Tunica, beidemal mittelst eines Gurtes, weshalb nicht לָבַשׁ, sondern חָגַר das gewöhnliche Wort für dessen Umthun ist. Daß hier das erstere stattfand, ist nicht aus עֲרוֹם zu schließen, s. dagegen 2 S. 6, 20 vgl. 14. Joh. 21, 7. Bei der hohen Bed., welche vom Standpunkte orientalischer Kultur und Sitte die Kleidung hat, gilt schon derjenige als nackt und bloß, der ohne Obergewand erscheint. Jesaia soll das Bußprediger- und Trauerkleid ablegen, so daß ihm nur die Tunica כְּתֹנֶת verbleibt; in

1) Aufgezählt von Schrader in KAT[2] S. 394—396.

2) Erkannt zuerst von Oppert, *Les Inscriptions Assyriennes des Sargonides et les Fastes de Ninive* (Versailles 1862).

dieser und noch dazu barfuß soll er öffentlich erscheinen. Es ist der Aufzug eines Beraubten und Beschimpften, eines Bettlers etwa oder eines Kriegsgefangenen. Auf כֵּן folgt der *inf. abs.* ebenso entfaltend wie 5, 5. 58, 6 f. Bedeutung und Dauer dieser Entkleidung erfährt Jesaia erst nachdem er der göttlichen Weisung gemäß gethan hat v. 3—4: *Da sprach Jahve: gleichwie mein Knecht Ješa'jahu nackt und barfuß gegangen, drei Jahre lang ein Zeichen und Vorbild über Aegypten und über Aethiopien: so wird der König Assurs hinwegführen die Gefangenen Aegyptens und die Exulanten Aethiopiens, Kinder und Greise, nackt und barfuß und mit entblößtem Gesäß — eine Schande Aegyptens.* Diese Rede Jahve's, das durch v. 2 vorbereitete Wort Jahve's בְּיַד יְשַׁעְיָהוּ, geschah nach Ablauf der drei Jahre (Cheyne), als sich das Geschick Asdods entschied. Der unziemliche seltsame Anzug des Proph., wenn er die drei Jahre hindurch in seinem Amte auftrat, ist ein Wahrzeichen und Vorbild (מוֹפֵת wie Ez. 24, 24) gewesen des mit Ablauf dieser drei J. erfolgenden Falls des ägyptisch-äthiopischen Reiches. Aegypten und Aethiopien waren damals Ein Reich, so daß die Schande Aeg.'s zugleich die Schande Aethiopiens ist. עֶרְוָה ist schandbare Blöße und עֶרְוַת מִצְרַיִם Appos. zu allem was ihm in v. 4 vorausgeht. Wie Gefangene um Kleid und Schuhe kommen, zeigt beispielsweise 2 Chr. 28, 15. שְׁחִי ist das Gesäß (s. Bernstein in DMZ IX, 872) wie 2 S. 10, 4 von שָׁחָה setzen, eine Nominalform wie בֶּן, עֵץ, רֵעַ, שֵׁם mit abgeworfenem dritten Stammbuchstaben. חֲשׂוּפֵי hat gleiches *aj* wie die Wörter 19, 9. Richt. 5, 15. Jer. 22, 14., schwerlich als Constructivformen (obgleich ' = des Constr. allerdings aus ' = entstanden ist), vielmehr Singularformen mit Collectivbed. Die Verbesserungen חֲשׂוּפֵי (Olsh. Nägelsb.) oder חֲשׂוּפֵי mit *i* der Bindung (Mei.) sind unnötig. Wenn nun Aeg.-Aethiopien so schimpflich gedemütigt wird, was wird das für einen Eindruck auf diejenigen machen, welche stolz und sicher sich auf die vermeintlich unnahbare und unüberwindliche Großmacht verließen? v. 5—6: *Und sie schrecken zusammen und sehn sich getäuscht von Aethiopien, worauf sie schauten, und von Aegypten, womit sie prangten. Und es spricht der Bewohner dieses Küstenlandes an jenem Tage: Sieh so ergeht es denen, auf die wir schauten, wohin wir flohen um Hülfe, uns zu retten vor dem König Assurs, und wie sollten wir, wir entrinnen?!* Mit תִּפְאֶרֶת Prang läuft מַבָּטָם parallel, welches Synon. von מִבְטָח ist, wonach das Trg. übers. Zu בּוֹשׁ מִן vgl. 1, 29. Jer. 2, 36. Die Frage mit אֵיךְ ist ganz so wie 2 K. 10, 4. אִי, welches sowohl Eiland als Küstenland bed., ist Zef. 2, 5 Name Philistäa's und 23, 2. 6 Name Phöniziens, weshalb Kn. u. a. hier ersteres mit Einschluß des letzteren verstehen. Da aber die Assyrier, als sie gegen Aeg. zogen, sich mit Phöniziern und Philistern bereits gemessen hatten, so hat Jesaia ohne Zweifel hauptsächlich die Judäer im Sinne (Ew. Drechsler Mei. Luzz.), wie schon Hier. bemerkt: *Juda speravit in Aegyptiis et Aegyptus destruatur.* Die Ausdrücke sind auch ganz dieselben, in welchen wir weiterhin Jesaia die ägyptisierende Politik Juda's geißeln hören werden. Indeß bed. יֹשֵׁב הָאִי הַזֶּה die Bewohner des palästinischen Küstenlandes

überh., mit denen Juda, weil es den Charakter des Jahvevolkes so untheokratisch verleugnet, zusammengeworfen wird. Die profane Benennung entkleidet Volk und Land ihrer Heiligkeit.

Die Eroberung Samariens fällt in das 1. J. Sargons (722). Im 2. J. schlug er seinen Annalen zufolge den ägyptischen Herrscher *(šiltannu) Sabi* (Sevech) bei Raphia in die Flucht und nahm seinen Verbündeten, den König von Gaza *Ḥanûn* gefangen. Im 11. J. setzte er den rebellischen König *Azuri* von Asdod ab, und als die Asdodäer den von ihm eingesetzten Bruder Azuri's *Aḫimit* verjagt und einen gewissen *Jaman* auf den Thron gehoben, zieht er gegen Asdod und erobert es noch selbigen Jahres; Jaman war nach Aeg. bis zur Grenze Aethiopiens geflohen, ward aber von dem dortigen Herrscher an Sargon ausgeliefert. Die zuvorkommende Unterwerfung des äthiopischen Herrschers war ein Anfang dessen was Jesaia weissagt, aber zur Unterwerfung des Nillandes kam es erst unter Asarhaddon und Asurbanipal, seinem Sohn, dem Eroberer Thebens Nah. 3, 8—10. Die Hoffnung Juda's auf Aeg. ist zu Juda's Verderben ausgeschlagen, wie Jesaia weissagt, aber die Katastrophe vor Jerusalem war noch nicht das Ende Assurs, und die Feldzüge Sargons und Sanheribs wurden noch nicht das Ende Aegyptens, und die Triumphe Jahve's und der Prophetie über Assur wurden noch nicht das Mittel zur Bekehrung Aegyptens. In dem allen weist die Erfüllung in der Prophetie ein Element menschlicher, das Ferne in die Nähe ziehender Hoffnung nach, welches sie ausscheidet. Denn die Erfüllung ist göttlich, die Prophetie aber ist göttlich und menschlich.

Das Orakel über die Meereswüste (Babel) XXI, 1—10.

Ewald erklärt diese Ueberschrift und die ihr ähnlichen für Beischriften alter Leser. Schon Vitringa schrieb sie früher den Sammlern zu, erkannte das aber später als unzulässig. In der That läßt sich מִדְבַּר־יָם als der Weiss. selbst entnommen nicht recht begreifen, denn den Süden = נֶגֶב kann יָם (überall der Westen) nicht bed., und von einem Meere ist in der Weiss. keine Rede. Die Ueberschrift ist emblematisch. Die vier Massa 21, 1—10. 11—12. 13—17. c. 22 sind durch solche emblematische Titel (vgl. 30, 6), aber auch durch ihre visionäre Haltung und mannigfach durch ihren Inhalt tetralogisch verschlungen. Die Darstellung des Proph. als Wächters ist dem 1. und 2. Massa gemeinsam, und im 4. heißt Jerusalem das Schauthal, weil dort die Warte ist, von welcher aus der Proph. die künftigen Geschicke Babels, Edoms und Arabiens schaut. Und wie im 1. Elam und Madai gegen Babel ziehen, so im 4. (22, 6) Kir und Elam gegen Jerusalem; auch die Ausdrucksweise hier und dort (vgl. 22, 6 f. mit 21, 7) ist auffällig ähnlich. Und was die emblematischen Ueberschriften betrifft, so liebt Jesaia symbolische Namen 29, 1. 30, 7. Ein solcher ist auch מדבר־ים für Babel und dessen Umgebung. Der Eindruck jesaianischen Gepräges, den 21, 1—10 macht, zumal in diesem tetralogischen Gefüge, ist so stark, daß Cheyne, Driver, Ge. Adam Smith

nach Kleinerts (1877) Vorgange dieses zweite משׂא בבל im Unterschiede vom ersten 13—14, 23 für altjesaianisch halten, indem sie es nicht auf die Eroberung Babels durch Meder und Perser unter Cyrus 538, sondern auf die Eroberung Babels, des Herrschersitzes Merodach-Baladans, durch die Assyrier unter Sargon 710, nicht auf die erste Eroberung im J. 721, sondern im J. 710, dem 12. Sargons, welcher seitdem sich König Babels nennt. Schon einmal von Sargon geschlagen hatte Merodach-Baladan sich wieder in Babel festgesetzt, und seit seiner Niederlage um Mithelfer werbend suchte er sich nicht allein in der selbständigen Herrschaft über Nord- wie Südbabylonien zu behaupten, sondern Assur auch die Weltherrschaft streitig zu machen. Sind die Gesandten Merodach-Baladans an Hizkia in Jes. c. 39 solche Werber, welche Merodach-Baladan zwölf Jahre lang ausschickte, so wird der in der Weissagung sich aussprechende Schmerz um so erklärlicher: der Proph. weissagt den Fall jenes Babels, an welchem sein sich selbst täuschendes Volk ein Bollwerk gegen Assur zu haben hofft — die Stadt des geheimen Verbündeten wird die Beute Assurs, dessen Rache nun Juda zu gewärtigen hat. Dennoch halte ich diese zeitgeschichtliche Beziehung des Orakels für eine nicht ausreichende Rettung der Autorschaft Jesaia's. Das Babel, dessen Fall er weissagt, ist ebendieselbe Peinigerin der Völker wie in c. 14, die Dreschtenne ist das Exil, und wie lassen sich im Heere Assurs, welches gegen Merodach-Baladan zog, elamitische und gar medische Kontingente erwarten, da Elam der Erbfeind Assurs und naturgemäß und wirklich der nächste Verbündete Merodach-Baladans war?[1] Und während jene drei englischen Kritiker einerseits so ein altjesaianisches Schriftstück gegen bisherige Herabdatierung zurückgewinnen, wird ihnen andererseits die Weissagung 39, 6 f., welche in Babel die künftige Weltherrin voraussieht, unbegreiflich und ebendeshalb verdächtig. Statt für Jesaia's Abfassung von 21, 1—10 einen so hohen Preis zu zahlen bleiben wir lieber dabei, daß dieses Stück deuterojesaianisch sei, konstatieren hier aber daß die Kritik des B. Jesaia, weit entfernt, zum Stillstand gelangt zu sein, sich noch immer auf der Schaukel befindet.

Wir kehren zur Ueberschrift zurück. Das Festland, auf welchem Babel steht, ist ein מִדְבָּר, eine große südwestlich in *Arabia deserta* sich verlaufende Ebene, welche dergestalt vom Euphrat nebst Sümpfen und Seen durchbrochen ist, daß sie wie im Meere schwimmt. Das Tiefland am unteren Euphrat ist wie dem Meere abgerungen; denn ehe Semiramis die Dämme anlegte, pflegte der Euphrat alles meergleich zu überschwemmen (πελαγίζειν Herod. 1, 184); Abydenus (bei Eus. *praep.* IX, 41) sagt sogar, daß alles anfangs Wasser war und auch θάλασσα hieß, und die Denkmäler nennen Südbabylonien geradezu *mât tâmtim* das Meerland, und dessen König *šar (mât) tâmtim* König des Meeres. Weshalb der Proph. sich dieses indirekten Namens bedient, läßt sich aus 14, 23 schließen; der Ursprung und die Naturbeschaffenheit Babylons sind zu ominösen Vorzeichen ihres Endgeschicks gemacht. Bei Jeremia findet sich 51, 13. 50, 38 die rechte Deutung.

1) Schrader, KAT² S. 346. 351. 353.

Die Macht, welche der Weltstadt zunächst den Untergang bringt, ist ein feindliches Völkerheer v. 1—2: *Gleich Stürmen, die im Süden daherfahren, kommts aus der Wüste, aus furchtbarem Lande. Harte Schauung ist kundgethan mir: Der Räuber raubt und der Verwüster verwüstet. Zieh herauf, ʿÊlam! Umzingele, Madaj! All ihrem Geseufz mach' ich ein Ende.* סוּפוֹת בַּנֶּגֶב (vgl. 28, 21. Am. 3, 9) sind Stürme die im Süden ihren Ausgangsort haben, welche also für Babylon aus Süden oder Südosten kommen und, wie alle von unbegrenzten Steppen herkommenden Winde, überaus heftig sind (Iob 1, 19., 37, 9 s. dort, Hos. 13, 15). Danach liegt es nahe, מִמִּדְבָּר mit לַחֲלוֹף zu verbinden (Kn. Umbr.), aber die Wortstellung ist dagegen; לַחֲלוֹף „vorwärts zu dringen begriffen" statt רַחֲלַף (s. Ges. § 132 Anm. 1 und ausführlicher zu Hab. 1, 17) — die *conj. periphrastica,* um den ungestümen Drang, womit das Daherfahren verbunden ist, auszudrücken — steht mit starker Wucht am Schlusse der Vergleichung. Freilich kam Cyrus nach Herod. 1, 189 über den Gyndes, er war also auf der von Isidor v. Charax in seinem Itinerarium beschriebenen Straße[1] über den Zagros-Paß durch die Zagros-Pforte (Ptolem. VI, 2) hindurch nach dem oberen Laufe des Gyndes (jetzt *Dijâla*) und diesem Strome entlang, den er vor der Vereinigung mit dem Tigris überschritt, durch Chalonitis und Apolloniatis in das babylonische Niederland herabgestiegen — so heranziehend konnte das medopersische Heer nicht als ממדבר kommend gelten. Wenn dieses aber, etwa der eig. medische Teil desselben, dem Laufe des Choaspes *(Kerkha)* folgend in das Niederland von Chuzistan hinabstieg — die Route, welche Major Rawlinson mit einem Guran-Regimente zurücklegte[2] — und so von Südosten her gegen Babel heranzog: so konnte es in mehrfacher Beziehung als ממדבר kommend gelten, zunächst weil das Niederland von Chuzistan ein weites offenes Blachfeld, also ein מדבר ist. Nach der Vergleichung mit Südstürmen scheint wirklich vorausgesetzt zu sein, daß das feindliche Heer von Chuzistan oder (da geographisch genaue Unterscheidung nicht anzunehmen ist) von der Seite der Wüste *ed-Dahna,* diesem das Niederland Chaldäa's in Südwesten begrenzenden Teile von *Arabia deserta,* her anrückt. Das medopersische Land selbst heißt אֶרֶץ נוֹרָאָה, weil es außerhalb des das Land Israel umschließenden Kulturvölkerkreises liegt. Nach dem jesaianischer Sitte gemäßen thematischen Anfang v. 1 beginnt der Proph. v. 2 wie von neuem; חָזוּת hat hier gleichen Sinn wie 29, 11 (nicht aber 28, 18), חָזוּת קָשָׁה ist Obj. des folg. Passivs nach Ges. § 143, 1[b], קָשָׁה hart oder schwer (aber im Sinne von *difficilis,* nicht *gravis* כָּבֵד) nennt er den ihm mittelst göttlicher Einsprache verliehenen Zukunftblick wegen des abstoßenden, schwerzuertragenden und, so zu sagen, schwerverdaulichen Eindrucks. Ihr Inhalt ist weitumsichgreifende Plünderung und Verwüstung (Ausdruck wie 33, 1 vgl. 16, 4. 24, 16: בָּגַד *tegere,* dann *tecte agere,* von treulosem trügerischem, dann räuberischem Handeln), Aufgebot der Völker im Osten und Norden

1) s. C. Masson's *Illustration of the Route from Seleucia to Apobatana, as given by Isid. of Charax* in *Asiatic Jour.* XII, 97 ss.

2) s. die Reiseroute Rawlinson's in Ritter's Erdkunde IX, 3 (Westasien) S. 397 ff.

Babyloniens zur Eroberung Babels (צוּרִי *Milra*, s. zu 51, 9); denn all ihrem Geseufz (אַנְחָתָהּ mit betonter *ult.* und somit ה *raphatum pro mappicato* wie öfter im B. Jesaia, s. zu 45, 6 vgl. 1 S. 20, 20. Iob 31, 22. Hos. 2, 8) d. h. all dem Ach und Weh, welches die Bedrückerin weit und breit erpreßt hat (Abbreviatur von 14, 3—6), macht Jahve ein Ende (חִשְׁבַּתִּי wie 16, 10). Wie in der Weiss. über Moab, so bleibt auch hier was dem Proph. zu schauen gegeben wird nicht ohne Eindruck auf sein menschliches Gefühl; es wirkt auf ihn wie ein grauenerregender Traum v. 3—4: *Darum sind meine Lenden voll Krampfes, Wehen haben mich erfaßt, wie Wehen einer Gebärerin; ich winde mich so daß ich nicht höre, bin niedergeschreckt so daß ich nicht sehe. Wild schlägt mein Herz, Entsetzen hat mich verstört, das Nachtdunkel das mir lieb hat er mir verwandelt in Beben.* Der Proph. beschreibt das Geschaute nicht ins Einzelne, aber die ungestüme Heftigkeit des Eindrucks läßt uns schließen, wie entsetzenerregend es ist. חַלְחָלָה ist krampfhaftes Sichwinden wie Nah. 2, 11., צִירִים das eig. Wort für Geburtswehen, נַעֲוָה sich beugen, krümmen, gleichfalls von convulsivischer Schmerzensäußerung; תָּעָה (anders als Ps. 95, 10., vgl. aber Ps. 38, 11) von unregelmäßigem fieberhaftem Pulsschlag. מְשָׁמֵּעַ und מֵרְאוֹת sind gleich negativen Folgesätzen wie überall sonst; nur Koh. 1, 8 kommt einmal מִשְׁמֵּעַ in anderem als negativem Sinne vor. Das Abend- und Nachtdunkel, welches der Proph. so lieb hat (חֶשֶׁק Verlangen aus Neigung 1 K 9, 1. 19) und herbeizuwünschen pflegt, um sich der Betrachtung oder dem Ausruhen von äußerer und innerer Arbeit zu überlassen, hat ihm das schauerliche Gesicht in Beben verwandelt. Es war ein nächtliches Festgelage, während dessen nach Herod. 1, 191 und Xenophons *cyrop.* 7, 23 Babylon erstürmt ward. Wie Dan. 5, 30 vgl. Jer. 51, 39. 57 deutet auf dergleichen auch v. 5: *Man deckt den Tisch, wachet die Wacht, ißt, trinkt — Steht auf, ihr Fürsten! Salbet den Schild!* Das ist keine Scene aus dem feindlichen Lager, wo man sich zum Angriff auf Babylon stärkt; denn *instruere mensam* will den Eindruck sicheren sorglosen Wohllebens machen und der Aufruf: salbet den Schild (vgl. Jer. 51, 11) setzt voraus, daß man vom Kampfe überrascht wird. Was der Proph. schaut, ist also ein Gelage in Babylon. Nur der eine der lebhaft schildernden Infinitive (Ges. § 131, 4[b]), nämlich צָפֹה הַצְפִּית, scheint dazu nicht recht zu passen. Die Erklärung Hitzigs: man breitet Teppiche hin (wie talm. צִרְפָּא, צַפְתָּא die Matte *storea*) ist ohne Halt im bibl. Sprachgebrauch, weshalb wir lieber mit Trg. Pesch. Hier. (LXX übers. die Worte gar nicht) das ἅπ. λεγ. צָפִית von Wachtdienst verstehen: man versieht den Wachtdienst (v. צָפָה צָפָה *speculari*). Mit dieser einen Vorsichtsmaßregel sich begnügend, gab man sich um so ausgelassener dem Schwelgen hin (vgl. 22, 13). Der Proph. erwähnt das, weil eben von den Wachen aus der Ruf: Auf, ihr Fürsten etc. an die Schmausenden ergeht. Das Schildleder pflegte man einzuölen, damit es glänze und von der Nässe nicht leide, bes. aber damit die Hiebe davon abglitten, vgl. *laeves clypeos* bei Virgil, *aen.* 7, 626. Daß die Großen Babylons erst dazu aufgefordert werden müssen, beweist ihr thörichtes Selbstvertrauen; sie wähnen sich hinter den Mauern und Wassern der Stadt so geborgen, daß sie nicht einmal ihre Waffen zum

Gebrauch hergerichtet haben. Die Weiss. geht nun mit כִּי weiter: so treibt man's in Babel, denn der Untergang Babels ist beschlossen. Dieser Gedanke verkörpert sich dergestalt, daß der Proph. im Gesichte die Weisung erhält, einen מְצַפֶּה auf die Warte zu stellen, welcher ausschaue, was weiter geschieht v. 6: *Denn also sprach zu mir der Allherr: Geh, stell' einen Späher auf, was er sieht möge er aussagen.* Die Einführung lautet wie 18, 4., לֵךְ wie 20, 2. Sonst ists der Proph. selbst, der auf der Warte steht v. 11. Hab. 2, 1 f., hier im Gesicht wird er von dem, den er auf die Warte *specula* hinaufstellt, unterschieden. Was der auf der Warte zunächst schaut, ist ein langer langer Zug — das in geordneten Reihen still, wie eine Karawane, und selbstzuversichtlich heranziehende feindliche Heer v. 7: *Und er sah einen Reiterzug: Paare von Reisigen, einen Zug von Eseln, einen Zug von Kamelen, und horchte scharf so scharf er horchen konnte.* Das hier wie v. 9 als Hauptbegriff vorausstehende רֶכֶב bed. im allgem. den Reiterzug, wie im Arab. رَكْب eine auf Kamelen reitende Karawane. Voran also ein Reiterzug von paarweise geordneten Reisigen (פָּרָשִׁים v. פָּרָשׁ = فَارِس Reiter zu Pferd) — denn Perser und Meder kämpften entw. zu Fuß oder zu Roß (letzteres wenigstens seit Cyrus *cyrop.* 4, 3); dann Züge von Eseln und Kamelen, deren die pers. Heere zu verschiedenen Zwecken eine große Menge mit sich führten. Sie trugen nicht allein Gepäck und Proviant, sondern wurden auch in den Kampf mitgenommen, um die Feinde in Verwirrung zu setzen. So gewann Cyrus mittelst der Menge der Kamele die Schlacht gegen die Lyder Herod. 1, 80 und Darius Hystaspis mittelst der Menge der Esel eine Schlacht gegen die Scythen 4, 129. Einige der unterworfenen Völker ritten auf Eseln und Kamelen: auf Kamelen die Araber im Heere des Xerxes, auf Eseln die Caramanier. Was der Späher sieht, ist also das persische Heer. Aber er sieht nur und horcht zwar „Horchung, Größe der Horchung" (קֶשֶׁב wie 1 K. 18, 29., wogegen 2 K. 4, 31 mit Abulwalîd nach Codd. קָשֶׁב zu schreiben ist) d. i. spannt auf mit Spannung und zwar äußerster Spannung (רַב Subst. wie 63, 7. Ps. 145, 7., und הִקְשִׁיב gemäß seinem Grundbegr.: steif machen, näml. das Ohr), aber er hört nichts, weil der lange Zug sich totenstill dahinbewegt; endlich ist auch der lange Zug verschwunden, er sieht nichts und hört nichts, und Ungeduld ergreift ihn v. 8: *Da rief er mit Löwenstimme: Auf dem Spähthurm, o Allherr, steh' ich fort und fort bei Tage, und auf meiner Warte behaupt' ich meinen Stand die Nächte alle.* — Die Geduld reißt ihm, und er brüllt als ob er ein Löwe wäre (vgl. Apok. 10, 3): so grollend dumpf, so langatmig aus tiefer Brust mit voller Lunge klagt er Gotte, daß er nun schon so lange auf seinem Posten stehe, ohne außer jenem unerklärlichen und verschwundenen Zug etwas zu sehen. Indem er aber ausreden will, erstickt ihm die Klage im Munde v. 9: *Und sieh da, es kam ein Reiterzug von Männern, Paare von Reisigen, und hub an und sprach: Gefallen, gefallen ist Babel, und alle Bilder ihrer Götter hat er hingeschmettert zur Erde!* Nun wirds ihm klar, wohin der lange Zug verschwunden ist. Er ist in Babel eingezogen, hat sich zum Herrn der Stadt gemacht und da festgesetzt. Erst jetzt nach langer

Zeit erscheint ein kleinerer Reiterzug, welcher den Sieg zu melden hat, und den hört der Späher triumphierend rufen: Gefallen, gefallen ist Babel. Subj. zu שִׁבַּר (so, außer Pausa, für שִׁבֵּר Ex. 9, 25) ist Jahve, selbst die heidnischen Sieger müssen bekennen, daß Babels und ihrer פְּסִילִים (vgl. Jer. 51, 47. 52) Sturz das Werk des Gottes Israels ist. Das Nachtgesicht des Proph. ist zum Troste Israels bestimmt v. 10: *O du meine Dresche und mein Tennenkind! was ich gehört von Jahve der Heerscharen, dem Gotte Israels, hab' ich euch verkündigt.* Dreschen דּוּשׁ ist ein Bild zermalmender Ueberwältigung 41, 15. Mi. 4, 12 f. und richterlicher Strafheimsuchung Jer. 51, 33 (eine Parallele, durch die man sich nicht beirren lassen darf, da Jeremia das jes. Bild dort, wie häufig, anders gewendet hat) oder, wie hier, züchtigender Plagen, in denen Zorn und Wohlmeinen gemischt ist. Das unter die tyrannische Obmacht des Weltreichs gethane Israel heißt מְדֻשָׁתִי (so, nicht מְדֻשָׁתִי, ist zu lesen) d. h. das Korn, welches er drischt, aber mit Maßen (28, 28), und sein בֶּן־גָּרְנִי insofern es der Tenne, also des Dreschorts wert befunden (vgl. בֶּן חַכּוּת einer der Geißelung verdient Dt. 25, 2) und dorthin versetzt ist, um gedroschen und gesichtet nach ausgeduldeter Strafe daraus hervorzugehen. Babel ist das Werkzeug des dreschenden göttlichen Zorns. Aber die Liebe drischt auch mit und thut dem Zorne Einhalt. Das ists, was der Proph. im Gesichte vernommen hat (שָׁמַעְתִּי wie 28, 22) — ein Trostbild für das Dreschkorn auf der Tenne d. i. für das von seinem heimatlichen Acker hinweggemähete, nach Babylonien verbannte und dort tyrannisierte Israel.

Das Orakel über die Totenstille (Edom) XXI, 11—12.

Dieses Orakel besteht aus einer Frage, die von Seïr aus an den Proph. gerichtet wird, und des Proph. Antwort. Seïr ist das nach Vertreibung der Horiter von Edom in Besitz genommene Bergland im Süden Palästina's. Demnach kann דּוּמָה der Ueberschrift keine der uns sonst bekannten Ortschaften dieses Namens sein: nicht das judäische דּוּמָה Jos. 15, 52; nicht das *Dûma* in der damascenischen *Ġûṭa;* nicht eines der in den Euphrat- und Tigrislanden vorkommenden *Dûma (Dauma);* aber auch nicht das osthauranische *Dûma,* sondern, wenn das Wort ein Ortsname, das an der großen nabatäischen Handelsstraße zwischen den nördl. Häfen des roten Meeres und dem ʿIrâk gelegene *Dûma,* (Gen. 25, 14) in der niedrigsten Gegend des syrischen *Nufûd*-Landes, dem sogen. جوف *(Gôf),* genauer *Dûmat el-ǵendel* ‚das felsige Dûma' genannt, weil es in einem ringsum von schroffen Sandsteinhügeln umgebenen Thalkessel liegt.[1] Dieses arabische *Dûma* liegt östlich vom Seïr- (jetzt: *ʿSerâh*-) Gebirg, und war eine mit Edom wenigstens zeitweise und lose verbundene Niederlassung *(ḥadîra).* Daß aber das Orakel nach diesem דומה[2] überschrieben ist, hat darin seinen

1) Duma heißt auch selbst الجوف; *nufûd* sind Strecken von losem Sandboden, s. DMZ X, 828 f. 742.

2) Der Cod. des R. Meir bot statt דומה die LA רומי (רומה) *jer. Taanith* I, 1 (nach der volkstümlichen Gleichung: Edom = Rom), vgl. Hieronymus zu u. St. *Quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt.*

Grund, daß gerade dieser Ortsname sich zu emblematischer Verwendung eignete. דּוּמָה v. דּוּם ebnen, stillen ist gänzliches tiefes Schweigen und deshalb das Land der Toten Ps. 94, 17. 115, 17. Der Name אדום ist durch Wegrückung des Anlauts von vorn nach hinten zum Emblem des Geschickes Edoms gemacht: es wird ein Land der Totenstille, des Totenschlafes, der Totennacht.[1] Dem entspricht auch die Anfrage aus Seïr v. 11: *An mich ergeht ein Ruf aus Seʿîr: Wächter, wie weit ists in der Nacht? Wächter, wie weit in der Nacht?!* Die Fragenden sind nicht Israeliten (Hitz.), der Ruf ergeht von Seïr aus, ein zwischen Orakeln über Babel und Arabien stehendes Orakel gilt schon dieser seiner Stellung wegen den Seïriten. Lth. übers. קֹרֵא richtig ‚man ruft', es ist participiales Präs. mit allgemeinstem Subj. wie 30, 24. 33, 4.; übrigens haben wir Luthers treffliche Uebers. verlassen, um den Wechsel von מִלַּיְלָה und מִלֵּיל einigermaßen wiederzugeben. Die beflügeltere Form der zweiten Frage ist Ausdruck gesteigerter angstvoller Dringlichkeit: sie wünschen zu hören, daß es schon recht spät in der Nacht und daß sie nun bald vergangen sei; מִן ist partitiv (Saad.): welcher Teil von der Nacht ist jetzt? Wie ein Kranker das Ende der schlaflosen Nacht herbeiwünscht und sich immer nach der Uhr erkundigt, so fragt man aus Edom beim Proph. an, ob die Drangsalsnacht nicht bald vorüber sei. Nicht als ob wirklich Gesandte aus Edom sich an Jesaia gewandt hätten — die Wirklichkeit des Vorgangs ist nur eine pneumatische. Wie lautet nun des Proph. Antwort? Er läßt die Frager sehen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι v. 12: *Wächter spricht: Es kommt Morgen und auch Nacht. Wollt ihr fragen, fraget! Umkehret, kommet!!* Die Antwort kleidet sich absichtlich in fremdartige Form, obwohl Nägelsb. allzu kühn bem.: „der Proph. spottet ihrer mit edomitischen Lauten." אָתָא (hinten mit א wie اتا = *atawa*, nach a. LA אָתָה wie Dt. 33, 2, arab. اتى = *ataja*) ist das aram. Wort für בּוֹא und בָּעָה (בְּעָא) das aram. Wort für שָׁאַל, von dessen Grundform بغى בָּעַי aus hier das Imperf. *tibʿājûn* (wie 33, 7) und der Imp. *beʿāju* gebildet sind. Der analoge Imper. von אתה (אתי) lautet אֱתָיוּ, wofür jedoch hier in syrischer Weise אֵתָיוּ wie 56, 9. 12 vocalisiert ist. Aber der Sinn? וְגַם hat hier nach Ew. § 354ᵃ den Sinn von ‚und gleichwohl' (ὅμως δέ). Es kommt ein Morgen und bleibt gleichwohl (dennoch) Nacht, indem der anbrechende Morgen sofort wieder von Nacht verschlungen werden wird. Es ist mit Edom anders als mit Israel, dessen Nachtgeschichte einen verheißungsgemäßen Morgenanbruch zu ihrem unwiderruflichen Schlusse hat. Darum schickt der Proph. die Frager heim. Wollen sie weiter fragen, so mögen sie es thun, mögen umkehren und kommen. In dem שׁוּבוּ liegt ein bedeutsamer Wink. Nur wenn sie umkehren, kommen d. h. bekehrt kommen, hat der Proph. für sie eine tröstliche Antwort. So lange sie nicht andere werden, liegt über ihrer Zukunft für den Proph. nicht minder endlose Nacht als für sie selber.

---

1) Bei arab. Dichtern kommt eine Wildnis vor, welche إِصْمِتْ ‚Schweige!' heißt.

Das Orakel am Abend XXI, 13—17.

Die Ueberschrift מַשָּׂא בַּעְרָב, so vocalisiert, bed. nach Sach. 9, 1 vgl. Jes. 9, 7 Orakel wider Arabien. Aber warum nicht מַשָּׂא עֶרֶב, da nach משׂא der drei andern Ueberschriften der bloße Genitiv steht? Und ist in der Tetralogie nur diese Ueberschrift nicht symbolisch? Das sie unterscheidende ב wird eben den Zweck haben, sie symbolisch zu machen; der Proph. hat gewiß בָּעֲרָב vocalisiert (Cheyne), wie von LXX Trg. Syr. Hier. Ar. das zweite בערב gelesen wird, was aber unnötig. Das Orakel beginnt auch wenn man בְּעֶרֶב unverändert läßt mit einer Abendscene. Nach dieser Abendscene ist das Massa symbolisch benannt. Wie אֱדוֹם zu דּוּמָה wird, indem über das seïritische Gebirgsland eine morgenlose Nacht hereinbricht, so wird es בְּעֶרֶב bald בָּעֲרָב, indem die Sonne Arabiens untergeht, Abenddunkel sich über Arabien lagert und das Morgenland zu einem Abendlande macht v. 13—15: *In der Wildnis in Arabien müßt ihr übernachten, Karawanen der Dedäner. Entgegen Durstigen bringet Wasser! Die Bewohner des Landes Têmâ kommen mit seinem Brote vor den Flüchtling. Denn vor Schwertern sind sie flüchtig, vor gezücktem Schwert und vor gespanntem Bogen und vor schwerlastendem Kriege.* An בַּיַּעַר בָּעֲרָב darf man um so weniger ändern, als das zweite ב (Wildnis in Arabien = Arabiens) den jes. Sprachgebrauch für sich hat 28, 21. 9, 2 vgl. 2 S. 1, 21. Am. 3, 9. עַרְבִי עֶרֶב Ez. 27, 21 (*in p.* עֶרֶב Jer. 25, 24) ist die Collectivform zu עֲרָבִים (13, 20) עַרְעַרְנִים Bewohner der ʿAraba *desertícolae*[1], und יַעַר ist hier im Gegens. zu dem mit Städten und Dörfern bebauten Lande die einsame unwirtliche Wildnis. Wetzstein[2] bemerkt, daß aus der Steppe in den Wald flüchten zu müssen eher eine Verheißung als Drohung wäre — denn ein schattiger Baum ist der schönste Traum eines Beduinen, im Walde findet er Schatten und immer grüne Weide und Brennholz für seinen gastlichen Herd — und erkl. deshalb: „Ihr werdet im *Wʿar* Arabiens Zuflucht suchen" d. h. die offne Steppe wird euch keinen Schutz mehr gewähren, so daß ihr euch in den *Wʿar* verbergen müßt. וַעַר heißt nämlich der mit einer Steinsaat bedeckte trachytische Rayon der syrisch-hauranitischen Vulkane. Jedenfalls überwiegt hier in יער die Vorstellung der Wildnis über die der Waldung. Also: in der Wildnis müssen die von Osten nach Westen, etwa nach Tyrus Ez. 27, 20., ziehenden handeltreibenden Reisezüge der Dedaner campieren (אָרְחוֹת wandernde Scharen wie נְדֻדוֹת befahnte Scharen Hohesl. 6, 4), hinwegverschlagen von der Karawanenstraße durch den von Norden nach Süden sich ziehenden Krieg. Der Proph., dessen Mitgefühl sich auch hier mit der Offenbarung mischt, fordert Wasser für die lechzenden Flüchtlinge. הֵתָיוּ (nach d. LA der Orientalen הֵרִיתוּ) wie

1) Erst später ist Ἀραβία Name der arabischen Halbinsel als eines Wüstenkomplexes geworden, s. Wetzstein in der Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Bd. VII S. 463—65.

2) Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1859 S. 123.

Jer. 12, 9 *imper.* = הֵאתָיוּ = הֶאֱתָיוּ (Ges. § 76, 2c), vgl. 2 K. 2, 3 und هَاتِ gieb her. Trg. Döderl. Ew. Diest. lesen קַדְּמוּ, was dem Parallelismus angemessener, aber קִדְּמוּ erhöht die Lebhaftigkeit des Bildes. ‚Sein Brot' לַחְמוֹ geht auf נֹדֵד: das ihm, dem Verscheuchten, um ihn zu retten, nötige Brot. Die Aufforderung ergeht an die Temaner. Es ist fraglich, ob mit תֵּימָא (تَيْمَاءُ) das transhauranische *Têmâ* gemeint ist, von welchem nur ¾ St. entfernt sich auch ein *Dûma* findet[1], oder, was wahrscheinlicher, das auf der Pilgerstraße von Damask nach Mekka gelegene *Têmâ* zwischen *Tebûk* und *Wâdi el-ḳorâ,* welches ungef. gleich weit (4 Tagereisen) von diesen beiden Orten und von *Chaibar* entfernt ist[2] und 40 St. südwärts von dem Duma der syrischen Wüste liegt. Nicht minder fraglich ist es, ob unter den Karawanen der Dedaner solche der sogenannten Cuschiten Gen. 10, 7 zu verstehen seien, welche nach Wetzstein im nordöstlichen Afrika wohnten und den Karawanentransport zwischen Aegypten und Aethiopien einerseits und Syrien und den Tigris-Euphrat-Ländern andererseits besorgten, oder solche der keturäischen Dedaner, deren Name nach Wetzstein in der Ruinenstadt الدَّيْدان (*Jaḳût* II p. ٩٣٩) erhalten ist, die er an den östlichen Fuß des Ḥismâ-Gebirges versetzt. Während Ez. 27, 15. 20. 38, 13 die cuschitischen Dedaner verstanden werden zu müssen scheinen, sind Ez. 25, 13. Jer. 25, 23. 49, 8 ohne Zweifel die keturäischen gemeint, bis zu denen das Gebiet Edoms sich erstreckte. Diese scheint auch unser Proph. zu meinen. Auf dem Wege nach den Euphratländern, zunächst Babylon, begriffen werden sie durch die entfesselte Kriegsfurie südwärts in die wasserlose Sandwüste bis nach Têmâ hinab verschlagen, wo der Proph. für sie, die Durstenden und Hungernden, die gastfreundliche Mildthätigkeit aufruft. Wie kränkend — bemerkt Dr. vortrefflich —, den Stolz arabischer Sitte, die Gastfreiheit in so beschränkter Weise mit solch unwürdiger Heimlichkeit üben zu müssen! Aber es ist nicht anders möglich, da, wie das viermalige מִפְּנֵי sagt, die Waffen des Feindes unaufhaltsam vorwärts dringen (נְטוּשָׁה vom Schwert und *Sanhedrin* 95b von der Sichel wie פְּתוּחָה zum Draufloshauen gezogen Ez. 21, 33) und der Krieg wie ein alles erdrückender Koloß sich unaufhaltsam vorwärts wälzt. So vergegenwärtigt und verbildlicht sich dem Proph. das nahe Geschick Arabiens, das ihm geoffenbart ist v. 16—17: *Denn so hat gesprochen der Allherr zu mir: Binnen Jahresfrist, wie eines Lohnarbeiters Jahre, so ist es aus mit aller Herrlichkeit Kedars. Und der Rest der Bogenzahl der Helden der Kedarener wird gering sein, denn Jahve, der Gott Israels, hat geredet.* Der N. קֵדָר (assyr. *Ḳidru*) ist hier Gesamtname der arabischen Stämme. Im engeren Sinne ist Kedar wie das ihm benachbarte Nebajoth ein bis nach dem älanitischen Golf hin zeltender ismaelitischer Nomadenstamm. In Zeit eines Jahres, so genau gemessen, wie zwischen Lohnherrn und Lohnarbeiter gemessen zu werden

1) s. Wetzstein, Reisebericht S. 202.

2) s. Sprenger, Post- und Reiserouten des Orients, Heft 1 (1864) S. 118 f.

pflegt, soll Kedars Freiheit, Wehrhaftigkeit, Menge und Reichtum (dies zusammen sein כָּבוֹד) geschwunden sein. Nur ein kleiner Rest bleibt von den bogengewappneten heldenhaften Söhnen Kedars. Sie werden hier nach Bogen gezählt, was im Untersch. von der Zählung nach Köpfen die streitbaren Männer bed. — eine z. B. auch bei den Indianerstämmen Amerika's übliche Zählungsweise. Das N. שְׁאָר trägt hier 5 Genitive (wie 10, 12 פְּרִי deren 4, s. Ges. § 114, 1) und das Prädicat יִמְעָטוּ steht der Inhaltsfülle des Subj. gemäß im Plural. Der Erfüllungstermin der Weiss. hält uns, wie es scheint, in der assyr. Zeit fest, wogegen Wetzstein die Orakel über Edom und Arabien mit dem über Babel verkettet, dessen Fall auch Edom und die Wüstenstämme mit blutiger Unterwerfung unter die neue medopersische Weltherrschaft bedroht. Die Erfüllung entzieht sich genauer Kontrole. Sanherib heißt bei Herod. 2, 141 (vgl. Jos. *arch.* X, 1, 4) βασιλεὺς Ἀραβίων τε καὶ Ἀσσυρίων, und sowohl Sargon als Sanherib rühmen sich in ihren Annalen der Unterwerfung arabischer Stämme. Aber Jeremia weissagt in der chaldäischen Zeit Aehnliches wie gegen Edom, so auch gegen Kedar c. 49, wo 49, 30 f. in Wechselbezug zu dem Orakel des B. Jesaia steht. Nach einem kurzen Morgenschimmer ist es über Edom zum zweiten Male Nacht und über Arabien zum zweiten Male Abend geworden.

Das Orakel über das Schauthal (Jerusalem) XXII, 1—14.

Auf das חָזוּת über Babel und die nicht minder visionären Weiss. über Edom und Arabien folgt nun ein Massa, dessen Gegenstand גֵּיא חִזָּיוֹן selbst ist. Natürlich sind diese vier Weiss. nicht so tetralogisch entstanden, wie sie jetzt beisammenstehen, sie sind erst später zu einer solchen Gruppe verbunden worden, welcher ungeachtet der Bez. des Weissagungscyklus c. 12—23 auf die Weltvölker auch diese gleicherweise emblematisch überschriebene und visionär gehaltene Weiss. gegen Jerusalem angeschlossen ist. In der innern Anordnung dieser Gruppe hat nicht die Zeitfolge der Abfassung den Ausschlag gegeben, sondern die Vorstellung eines aus der Ferne heranziehenden und zuletzt auch über Jerusalem sich entladenden Wetters. Die Zeit Sargons (Cheyne Nowack) paßt dafür nicht, denn zwar nennt sich Sargon einmal in der Nimrûd-Inschrift Lay. 33, 8 *mušakniš mât Ja-u-du* (der das Land Juda unterworfen), aber seine Annalen schweigen darüber.[1] Also wird das jes. Orakel seinen Anlaß in der Zeit Sanheribs haben, in irgendeinem Zeitpunkt seines begonnenen Kriegszugs gegen Phönizien, Philistäa und Juda 701. Die Bezeichnung Jerusalems mit גיא חזיון kann befremden, denn αὐτὴ ὑπὲρ δύο λόφων ἀντιπρόσωπος ἔκτιστο, μέσῃ φάραγγι διῃρημένων, εἰς ἣν ἐπάλληλοι κατέληγον αἱ οἰκίαι (Jos. *bell.* 5, 4, 1). Aber schon insofern ist sie statthaft, als um Jerusalem her Berge sind (Ps. 125, 2) und dieselbe Stadt, welche im Verhältnis zum Lande hochgelegen ist, im Verhältnis zu den Bergen der nächsten Umgebung tiefgelegen erscheint

1) s. Winckler, Keilschrifttexte Sargons (1889) S. XVI s.

(πρὸς δὲ τὰ ἐχόμενα ταύτης γηλόφα χθαμαλίζεται, wie Phokas sagt). Nach dieser zwiefachen Anschauung heißt Jerusalem bei Jer. 21, 13 die Bewohnerin des Thales und dicht dabei der Fels der Ebene, wie Jer. 17, 3 der Berg auf dem Gefilde, wogegen Zef. 1, 11 nicht ganz Jerusalem, sondern ein Teil desselben (wahrsch. die Thalschlucht des Tyropöons) מַכְתֵּשׁ der Mörser oder, wie wir sagen, Kessel genannt wird. Nehmen wir hinzu, daß das Haus Jesaia's in der Unterstadt gelegen war und also da der Standpunkt der Benennung ist, so ist sie vollends passend. Ueberdies will sie mehr als geographisch sein. Ein Thal גֵּיא ist eine von Bergen eingeschlossene abgeschiedene einsame stille Tiefe. So ist Jerusalem die gegen die Welt geschlossene verborgene eingefriedigte Stätte, welche Jahve erkoren, um dort seinen Propheten die Geheimnisse seiner Weltregierung zu schauen zu geben. Und über diese h. Prophetenstadt ergeht Jahve's Gericht und die Gerichtsverkündigung über sie steht unter den Orakeln über die Weltvölker! Man sieht daraus, daß zur Zeit, wo diese Weiss. erging, das Verhalten Jerusalems so weltlich und heidnisch war, daß es eine so nächtliche von keinem Verheißungsschimmer durchbrochene Drohung herausforderte. Nun sind aber weder die auf die assyr. Gerichtszeit bezüglichen Weissagungen aus der Zeit des Ahaz, noch die mitten in den assyr. Drangsalen ergangenen so verheißungslos peremptorisch; das Massa fällt also in die Zwischenzeit, wahrsch. in die Zeit, wo das Volk vom Freiheitsschwindel ergriffen war und in Hoffnung auf ein Bündnis mit Aegypten Assur trotzen zu können hoffte: die Bedrohung klingt mit 28, 1—22 zusammen. Die damalige Zuversicht und deren Nichtigkeit spricht der Proph. v. 1—3 aus: *Was ist dir denn, daß du gestiegen zusamt auf die Dächer? O Getümmels volle, du lärmende Stadt, jauchzende Burg, deine Erschlagenen sind nicht Schwerterschlagene und nicht Schlachtgetötete. Alle deine Obern entweichend zumal werden sonder Bogen gefesselt, alle deine Aufgegriffenen werden gefesselt allzumal, indem fernhin sie fliehen.* Von den platten Dächern schauen sie allzusammen (בְּכֻלֵּךְ für כֻּלֵּךְ 14, 29. 31. Ges. § 91, 1 Anm. 2) kampflustig und siegesgewiß nach dem heranziehenden feindlichen Heere. Sie ahnen nicht was ihnen droht, darum sind sie so sicher, wohlgemut und trotzig. תְּשָׁאוֹת מְלֵאָה invertiert für מְלֵאַת תְּשָׁאוֹת wie 8, 22 אֲפֵלָה מְיֻדָּח. עַלִּיזָה von selbstzuversichtlichem Frohlocken wie Zef. 2, 15. Wie furchtbar sie sich täuschen! Die Ehre, auf dem Schlachtfeld zu fallen, nicht einmal diese widerfährt ihnen. Alle ihre Obern (קָצִין Richter und dann überh. Standesperson) entweichen samt und sonders aus der Stadt und werden draußen gefesselt מִקֶּשֶׁת ohne daß der Bogen gegen sie gespannt zu werden braucht, מִן wie Iob 21, 9. 2 S. 1, 22. Ew. § 217b. Alle ohne Ausnahme, welche in Jerusalem von dem eindringenden Feinde angetroffen werden (נִמְצָאֵיךְ wie 13, 15), verfallen wehrlos der Gefangenschaft, indem sie fernhin (s. zu 5, 26) zu fliehen suchen *(perf. de conatu,* entspr. dem klassischen *praes. de conatu).* Nicht: die von ferne geflohen waren, näml. nach Jerusalem, um sich da zu bergen, was nicht so selbstverständlich war, um unausgedrückt zu bleiben. Die Stadt wird (was indirekt gesagt ist) belagert und infolge der langen Belagerung werden

Hunger und Seuche die Bewohner aufreiben, und jeder, der das Weite gewinnen will, wird eine Beute der Feinde, ohne, weil ausgemergelt von Hunger, Gegenwehr zu wagen. Indem der Proph. dieses Geschick Jerusalems und Juda's, der verblendeten, sich vergegenwärtigt, ergreift ihn trostloser Schmerz v. 4—5: *Darum sag' ich: Schaut von mir hinweg, daß ich bitterlich weine; dringt nicht in mich mit Trösten ob des Verderbens der Tochter meines Volkes! Denn ein Tag des Gelöses und der Zertretung und der Verwirrung ergeht vom Allherrn, Jahve der Heerscharen, in dem Schauthal, zertrümmernd Mauern, und Wehgeschrei hallt wider das Gebirge.* Es ist der in den jerem. Klageliedern sich fortsetzende Ton der Kîna, den Jes. hier anstimmt; Jeremia sagt שֹׁד für שֹׁבֶר Klagel. 3, 48 und בַּת־עַמִּי wechselt dort mit בַּת־צִיּוֹן und בַּת־יְהוּדָה. מָרַר בְּבֶכִי ist mehr als מַר בָּכָה 33, 7; es bed. sich geflissentlich bitterlichem Weinen überlassen, sich recht ausweinen. Der göttliche Gerichtstag heißt v. 5 ein Tag, wo Menschenmassen tosend durcheinander wogen (מְהוּמָה), wo Jerusalem und seine Bewohner von Feinden zertreten werden (מְבוּסָה) und in wilde Verwirrung geraten (מְבוּכָה). Das ist das eine Lautspiel. Das andere macht das Zusammenkrachen der mit den Belagerungswerkzeugen gesprengten Mauerwerke hörbar: מְקֹרָקַר קִר ist nach Num. 24, 17 zu erkl.: er reißt Mauern nieder, wie im palästinischen Talmud und Midrasch מקרקרים קירות בתיהם sie rissen die Wände ihrer Häuser nieder und קרקר בו etwas einreißen vorkommt (s. Levy, Neuhebr. WB IV, 391). Wenn das geschieht was v. 5 besagt, dann שׁוּעַ אֶל־הָהָר hallt Wehgeschrei (שׁוּעַ wie שִׁוַּע, שָׁוַע, vgl. عَوْث Hilfe, Hilferuf) an den Berg an d. h. es prallt an das Jerusalem umgebende Gebirge und kommt im Echo zurück. Die Uebers.: *Kir undermineth and Shoa is at the mount* (Cheyne nach Friedr. Delitzsch, Paradies S. 235 f.) hat die Wortstellung מְקֹרָקַר קִר und die Unklarheit des שׁוּעַ אֶל־הָהָר gegen sich. Die Schilderung bewegt sich nicht wie eine historische Erzählung schrittweise vorwärts: der Tag Jahve's wird v. 5 gleich seiner Endabsicht und Endwirkung nach bezeichnet, und erst v. 6—7 wird das zur Mauerzertrümmerung führende Anrücken der Belagerer beschrieben: *Und ʿÊlam hat den Köcher genommen samt Wagen mit Leuten, Reisigen, und Kîr hat abgezogen den Schild. Und da geschiehts, daß deine auserwählten Thäler sich füllen mit Wagen, und die Reisigen fassen festen Fuß dem Thore zu.* Von den Völkern des assyr. Heeres werden genannt ʿÊlam, das semitische Volk Susiana's (Chuzistân's), dessen Ursitz die Thälerreihe zwischen der Zagroskette und der die assyrischen Ebenen ostwärts begrenzenden Vorbergkette ist, als Bogenschützen gefürchtet Ez. 32, 24. Jer. 49, 35. Daß es hier als Kontingent des assyr. Heeres erscheint, ist aus den Inschriften nicht belegbar (Paradies S. 237), aber die Inschriften und die biblischen Zeugnisse illustrieren sich wechselseitig. Auch קִיר ist als unter assyrischer Herrschaft stehendes Land biblisch vollauf bezeugt 2 K. 16, 9. Am. 1, 5. 9, 7 und doch trotzt es bis jetzt inschriftlicher Illustration; denn das Gelände des Cyrusflusses kann doch wohl nicht gemeint sein, da der mit dem Araxes sich vereinigende und in das caspische Meer mündende Kur-Fluß

mit *k*, nicht *ḳ* geschrieben wird. Die Kampffertigkeit des Volkes vom Kur besagt עֲרָה מָגֵן was Cäsar *bell. gall.* 2, 21 *scutis tegimenta detrahere* nennt, denn an die talm. Bed. *applicare* (Buxtorf, *Lex. col.* 1664) ist nicht zu denken. Diese zu Fuß kämpfenden Völker sind begleitet (בְּ wie 1 K. 10, 2) von רֶכֶב אָדָם mit Menschen besetzten Wagen d. i. Streitwagen (im Untersch. von עֲגָלוֹת) und, wie ἀσυνδέτως hinzugefügt wird, פָּרָשִׁים Reisigen (d. i. waffengeübten Reitern). Mit וַיְהִי v. 7 tritt das hist. Tempus ein, aber in zukunftgeschichtlichem Sinne. Nur der vorgezogenen Wortstellung halber wird nicht mit ו *consec.* וּמָלְאוּ fortgefahren. עֲמָקֶיךָ sind die Thäler, von denen Jerusalem östlich, westlich und südlich umgürtet ist: das Kidronthal im Osten, das Gihonthal im Westen, das rechts von der Straße nach Bethlehem sich hinstreckende Rephaimthal 17, 5 im Südwesten, das mit dem Tyropöon in einen südöstlichen Winkel zusammenlaufende Hinnomthal, viell. auch das oberhalb des Kidronthales im Nordosten der Stadt sich hinziehende Thal Josaphat. Diese Thäler, bes. die schönsten südlichen, werden jetzt von den Rädern und Hufen feindlicher Wagen und Rosse zertreten, und die feindlichen Reiter haben schon Posto d. i. festen Stand gefaßt (שִׁית mit verstärkendem שׂ wie Ps. 3, 7., שָׂם 1 K. 20, 12 vgl. 1 S. 15, 2) thorwärts, um auf gegebenes Signal wider die Thore anzusprengen und in sie einzudringen. Wenn nun Juda nach langem Hoffnungstaumel die äußerste Gefahr, in der es schwebt, gewahr wird, trifft es kluge Maßregeln, aber ohne Gott v. 8—11: *Wegzieht er da die Decke Juda's, und du blickst an jenem Tage nach dem Waffenvorrat des Waldhauses, und die Risse der Davidstadt seht ihr, daß ihrer viel, und sammelt die Wasser des unteren Teiches. Und die Häuser Jerusalems zählt ihr, und reißet nieder die Häuser, um zu befestigen die Mauer. Und ein Becken macht ihr zwischen den beiden Mauern für die Wasser des alten Teiches, und blicket nicht auf den der es genirkt, und auf den der es fernher gebildet seht ihr nicht.* מָסָךְ ist der Vorhang oder die Decke, welche Juda blind machte gegen drohende Gefahr. Nun richtet sich ihr Blick zuerst auf das von Salomo zur Aufbewahrung und Schaustellung wertvoller Waffen und Geräte (נֶשֶׁק oder nach Masora zu Iob 20, 24 u. alten Ausgg. נְשֶׁק) erbaute Waldhaus auf Zion (wohl in der Mitte des Vorderhofes des königlichen Palastes), so benannt, weil es auf einer ringsum laufenden vierfachen Reihe von Cedernsäulen ruhte. An der Davidstadt, dem südlichen und höchsten Stadtteil Jerusalems, bemerkt man, wie schadhaft die Mauer, und denkt daran, sie auszubessern, zu welchem Zwecke man die Häuser der Stadt durchmustert, um durch Niederreißung der tauglichen und entbehrlichen Baumaterial zur Festermachung der Mauern und Ausbesserung der Mauerrisse zu gewinnen (vgl. Jer. 33, 4). In וַתִּחְצוּ v. נָתַץ ist die recompensative Verdoppelung trotz der unbequemen Lautverbindung תְּצ aufgeboben, damit nicht die zwei *t* in eines verschmelzen, vgl. dagegen תְּהִצּוּ Dt. 7, 5 und auch תְּהִכּוּ Ez. 22, 22., wo sie des aspirierten כ halber bleibt. Der ‚alte Teich' wurde bisher für eins gehalten mit dem oberen Gihon 2 Chr. 32, 30 = dem oberen Teiche 7, 3 = *Birket el-Mamilla* im Westen der Stadt, dem Bassin der 7, 3 genannten הָעֶלְיָה oder Wasserleitung, welche innerhalb

eines gemauerten Kanals das Wasser des Bassins nach dem sogen. Hizkia- oder Patriarchenteich in das Innere der Stadt führte. Aber diese Annahme gründet sich auf die jetzt mit Recht allgemein aufgegebene Gleichstellung des oberen Teiches Jes. 7, 3 mit dem Gihon, welcher vielmehr nach 1 K. 1, 33 vgl. 45 („von der Königsburg auf Zion hinab nach Gihon"), 2 Chr. 33, 14 u. a. St. mit der heutigen Marienquelle am Ostabhange des Tempelbergs zusammenfällt. Danach bestand das eigentümliche Werk Hizkia's auf Grund der auch für 9^b u. 11^a der jes. Weiss. in Betracht kommenden Stelle 2 Chr. 32, 30 (erläuternd zu 2 K. 20, 20) darin, daß er den Erguß (מוצא) der Wasser des oberen Gihon verstopfte (סתם) d. h. die Quelle des Gihon abgrub, so daß sie nicht mehr zu Tage kam, sondern durch einen verdeckten Felsenkanal unterirdisch nach der noch innerhalb der Stadtmauer befindlichen Westseite des südlichsten Teiles des Tempelbergs abfloß, d. h. durch den Siloahkanal, welcher jetzt bei dem 30 m tiefer als die Marienquelle gelegenen Siloahbecken mündet. Demnach kann mit dem, was hier v. 11 in Aussicht gestellt wird, nicht der Patriarchenteich *(Birket el-Batrak)*, Amygdalon des Josephus, gemeint sein, welcher während der Regenzeit von einer kleinen Wasserleitung versorgt wird, die von dem oberen Teich längs der Oberfläche des Bodens unter der Mauer an oder nahe bei dem Jafathore herabläuft, sondern das „Becken für die Wasser des alten Teiches" muß in der Nähe des Ausflusses des Siloahkanals gesucht werden, wo auch wirklich der Platz „zwischen den beiden Mauern d. h. zwischen den auf beiden Seiten des Tyropöonthales sich hinziehenden Sonderumwallungen der Davidsstadt und der Altstadt liegt.[1] Der „alte Teich", der das Wasser für das neue Becken im Tyropöonthale hergab, war also eines der verschiedenen alten Wasserbecken des Tyropöonthales[2], und die neue Kanalanlage Hizkia's leitete die Wasser dieses „alten Teiches" in das neue Becken „zwischen den beiden Mauern". Aber welches ist der hier gemeinte ‚untere Teich'? Früher dachte man an den unterhalb des oberen Teiches gelegenen *Birket es-Sultân*. Da aber der Gihon an der Ostseite der Stadt liegt und die Anspannung (קבץ) des unteren Teiches gewiß in Zusammenhang steht mit den Wasserbauten am Ende des Siloahkanals, so ist auch der untere Teich im unteren Tyropöonthale zu suchen, er hat also seinen Namen im Untersch. von einem anderen oberen Teich als dem 7, 3 erwähnten, viell. ist es Toblers „unterer Siloahteich", der unmittelbar an der Stadtmauer lag, der heutige *Birket el-Ḥamrâ*. Der ‚untere Teich' kommt außer u. St. unter diesem Namen sonst nicht vor. Auch die Ansammlung der Wasser dieses unteren Teiches ist eine der klugen Anstalten, zu denen man sich in Jerusalem angesichts der be-

1) Vgl. die Zusammenstellung der neuesten Ansichten über die Oertlichkeit „zwischen den beiden Mauern" in Bertheau-Ryssels Comm. zu Esra Nehemia Ester S. 195. 206. 215.

2) Es giebt ein Becken an der Ausmündung eines alten (jetzt verschütteten) Kanals, welcher von der Marienquelle, also dem Gihon, am Ostrande des Ophelbeckens hinabführte und älter ist als die Kanalanlage Hizkia's. Viell. ist dieser Kanal der vorhizkianische Siloah 9, 6, und viell. ist dieses Becken der „alte Teich", vgl. Ryssel a. a. O. S. 213 ff.

vorstehenden Belagerung anschicken wird, aber zu spät und in sich selber helfen wollender Gottentfremdung, ohne auf denjenigen zu sehen, dessen Werk und dessen Gebilde, schon in weiter Ferne von der Verwirklichung rückwärts entworfen, das Verhängnis ist, dem man durch jene Anstalten begegnen will. עֲשִׂיתֶם könnte nach 54, 5 Plur. sein, das parall. רְצָתָה spricht aber für den Sing., vgl. zur Form (v. עָשׂוֹ = עָשָׂה) 42, 5 u. zu 5, 12. 1, 30. Wir haben hier und 37, 26 (vgl. Koh. 3, 11) dieselbe Ideenlehre, welche ein durchgreifender Grundton des zweiten Teils ist. Was in der Zeit sich verwirklicht, existiert schon lange vorher als Geistesbild d. i. als Idee in Gott. Seinen Propheten giebt es Gott zu schauen, und die Prophetie, indem sie das Künftige weissagt, beweist somit, daß es, wenn es sich nun erfüllt, Gottes Werk ist und Gottes schon vorlängst gefaßter Ratschluß gewesen ist. So heißt hier Jerusalems Strafgeschick präformiert in Gott. Jerusalem könnte seiner Verwirklichung durch Buße zuvorkommen, denn ein *decretum absolutum* ist es nicht. Sobald Jerusalem Buße thäte, würde die Verwirklichung stille stehen. Und soweit sie schon vorgeschritten, ist sie ein Bußruf Jahve's v. 12—14: *Es ruft der Allherr, Jahve der Heerscharen, an jenem Tage zu Weinen und zu Wehklage und zu Haarausraufen und zu Sackumgürtung, und siehe: Wonne und Freude, Rinderhinstrecken und Schafeschlachten, Fleisch essen und Wein trinken, Essen und Trinken, denn „morgen sind wir tot." Und offenbart hat sich in meinen Ohren Jahve der Heerscharen: Wahrlich nicht soll euch gesühnt werden dies Verschulden bis daß ihr sterbet, spricht der Allherr, Jahve der Heerscharen.* Die erste Vorbedingung der Buße ist die schmerzliche Empfindung der Strafen Gottes. An Jer. aber bringen sie die entgegengesetzte Wirkung hervor. Je drohender die Zukunft, desto stumpfsinniger und toller giebt man sich dem rohen sinnlichen Genusse der Gegenwart hin. Mit שָׂחוֹ (für שָׂחֹה wie 6, 9. 30, 19, 59, 4) wechselt, mit שָׂחוֹט zusammenklingend, שָׂחוֹת, die weibliche Form des *inf. abs.* wie um ähnlicher Consonanz willen Hos. 10, 4[1]; auch sonst wird zu gunsten des Lautspiels sonst Ungewöhnliches gewagt, s. 4, 6. 8, 6. 16, 9. 32, 7. 33, 6 vgl. Ez. 43, 11 u. das *Kerî* 2 S. 3, 25. Fleisch und Wein stehen wie Spr. 23, 20 bei einander. Die *inf. abs.* skizzieren das Treiben der Prasser und mit כִּי folgt ihre Selbstbegründung dieses Treibens. Es spricht sich keine Todesfreudigkeit darin aus, sondern Lebenslust, die des Todes spottet. So bekundet sich denn dem Proph. deutlich vernehmbar Gottes des Allgebietenden unabänderlicher Wille. Solcher den Züchtigungen Gottes hohnsprechender Trotz wird nicht anders als mit dem Tode der Trotzenden gesühnt werden. כֻּפַּר (v. כפר כִּפֶּר *tegere*) bed. bedeckt = gesühnt w. Dies geschieht in Betreff der Sünde entweder durch Gottes Gerechtigkeit, wie hier, oder durch Gottes Gnade 6, 7., oder durch Gottes Gerechtigkeit und Gnade zugleich wie 27, 9. In allen drei Fällen ist die Sühne eine Forderung der göttlichen Heiligkeit. Diese fordert zwischen sich und der

1) Ebenso steht in der Pesach-Haggada (in dem Gebetsstück לְפִיכָךְ אֲנַחְנוּ חַיָּבִים) zwischen לְבָרֵךְ und לְקַלֵּס der sprachunrichtige Inf. לְהַעֲלוֹת (zu erheben).

Sünde eine Decke oder Deckung, durch welche die Sünde wird als wäre sie nicht. Hier besteht der Tilgungsakt in Bestrafung. Daß auch Strafe Sühne heißen kann, zeigt Num. 35, 33.; unbedecktes Blut 26, 21 ist eben ungesühntes. So hier: die Sünde Jerusalems wird nicht eher gesühnt als bis die Sünder dem Tode verfallen. Das תְּמוּתוּן steht absolut und ist deshalb um so grausiger (vgl. das ἀποθανεῖσθε Joh. 8, 21). Der Targ. übers.: bis daß ihr sterbet des anderen (ewigen) Todes מוֹתָא חִנָּנָא.

Inwiefern diese Weissagung Untergang Jerusalems durch Assur androht, ist sie nicht in Erfüllung gegangen. Dennoch hat der Proph. sie nicht zurückgezogen. Denn erstens ist sie ein Denkmal göttlicher Gnade, welche, wenn Buße eintritt, das gedrohte Gericht zurücknimmt oder doch ermäßigt. Der Abfall von Assur kam zu stande, aber auf seiten Hizkia's und vieler, denen die proph. Verkündigung zu Herzen gegangen war, als eine unter Verzagen an eigner Kraft und ägyptischer Hilfe dem Gotte Israels anheimgegebene Sache. Zweitens steht sie da als Verkündigung eines aufgeschobenen, aber nicht aufgehobenen Gerichts. Der kundgegebene göttliche Ratschluß bleibt stehen, und die Zeit wird schon noch kommen, wo er in Wirklichkeit treten wird. Er bleibt über Jerusalem schweben wie ein Adler, und Jerusalem wird zuletzt doch noch zu seinem Aase.

Wider den Hausmeier Šebna XXII, 15—25.

(Anhang zu der Tetralogie XXI—XXII, 14).

Šebna (שֶׁבְנָא, 2 K. 18, 18. 26 שֶׁבְנָה[1]) führt den Amtsnamen אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת[2] — der Name eines hohen Staatsamts in beiden Reichen 1 K. 4, 6. 18, 3., und zwar des höchsten, im Range allen andern so sehr vorausgehenden 36, 3. 37, 2., daß selbst der künftige Thronerbe es zuweilen bekleidete 2 Chr. 26, 21. Es ist das Amt des Hausministers, ähnlich dem merovingischen Amte des *major domus (maire du palais)*. Der אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת hatte das gesamte Hauswesen des Königs unter sich und heißt deshalb auch הַסֹּכֵן der Administrator (v. סָכַן assyr. šakin, wov. *šaknu* Statthalter[3]) als sein nächststehender Beamter. In diesem hohen Amte bewies sich Sebna als ein Ausbund jener stolzen Sicherheit und genußsüchtigen Gottvergessenheit, um deren willen das Volk Jerusalems so eben mit dem Tode bedroht worden (vgl. c. 7 in Verh. zu c. 6: Verstockungsgericht und Ahaz als eminentes Beispiel dafür). Er mag auch ein Haupt der ägyptisierenden Magnatenpartei und bei dieser untheokratischen Politik der Gegner Jesaia's in Beratung des Königs gewesen

---

1) Ebenso heißt *Sota* 21ª der Bruder des berühmten Hillel; in dem vollständigen Namen שְׁבַנְיָה (auch phönizisch), welcher mit שְׁכַנְיָה *(vicinus Dei)* wechselt, ist שְׁבַן s. v. a. שְׁכַן (Constr. von שָׁכֵן), vgl. aram. שְׁבַב, שְׁבָב *vicinus*. Nestle vermutet in שכניה v. שכן = ܫܟܢ *donare, largiri* ein Synonym v. זַבַדְיָה, נְתַנְיָה u. dgl.

2) Vgl. 2 Chr. 34, 22 וַאֲשֶׁר הַמֶּלֶךְ vulgär für aramäisches הַמַּלְכָּא βασιλικοί.

3) Vgl. Friedr. Delitzsch § 46 S. 108.

sein. Deshalb besondert sich der allgemeine Inhalt von 22, 1—14 noch eigens zu einer Weiss. gegen diesen Sebna. Die Zeit, in der dies geschah, ist die gleiche mit 22, 1—14. Man trotzt dem was droht, und der in herrlichen Equipagen fahrende Großwürdenträger ist eben mit Leitung des Baues eines Erbbegräbnisses beschäftigt v. 15—19: *So sprach der Allherr, Jahve der Heerscharen: Geh, begieb dich hin zu diesem Verweser da, zu ʿSebna dem Hausmaier: Was hast du hier und wen hast du hier, daß du dir aushauest hier ein Grab, aushauend hoch oben sein Grab, eingrabend in Felsen eine Wohnung sich? Siehe Jahve schleudert dich schleudernd mit Manneswurf und packt dich packend. Knäuelnd knäuelt er dich einen Knäuel, einen Ball in ein Land weit und breit: dort sollst du sterben und dorthin die Wagen deiner Herrlichkeit, du Schmach des Hauses deines Herrn! Und ich stoße dich von deinem Posten, und von deinem Standort reißt er dich nieder.* Mit אֶל nach לְךָ־בֹא (begieb dich hin, wie Gen. 45, 17. Ez. 3, 4) wechselt das vom Ueberkommen des Stärkeren (1 S. 12, 12) übliche עַל. חֹסֵכֶן חַזָּה weist verächtlich auf die untergeordnete, obwohl hohe Stellung des Hofbediensteten hin. Man fühlt schon dieser Einführung der göttlichen Rede ab, daß Ehrsucht ein Grundcharakterzug Sebna's ist. Was Jes. dem Sebna sagen soll, folgt etwas abrupt; das von LXX hinzugefügte καὶ εἰπὸν αὐτῷ ergänzt sich leicht. Die Frage: was hast du hier zu schaffen und wen hast du hier unterzubringen? geschieht schon im Hinblick auf Sebna's künftiges Geschick. Dieser Begräbnisbau ist unnütz: weder Sebna wird da zu liegen kommen noch wird er die Seinigen da bergen können. Das dreifache פֹּה ist von einschneidender Gewalt; hier wo er sich jetzt wie daheim gebart ist nicht seines Bleibens. Die Prt. חֹצְבִי und חֹקְקִי (mit *Chirek compaginis*, s. zu Ps. 113) stehen auch noch in der Anrede; die hier eintretende 3. *pers.* ist syntaktisch regelrecht, obgleich auch die 2. *p.* daneben üblich ist 23, 2 f. Hab. 2, 15. Felsengräber d. i. Sammelgräber in der Gestalt von Felsenkammern gab es im Süden des Hinnomthales und am westlichen Abhange des Oelbergs und im Nordwesten der Stadt jenseit des oberen Teiches, aber das מָרוֹם im Beihalt des dreifachen פֹּה und des verächtlichen חֹסֵכֶן חַזָּה weist auf die Davidsstadt 1 K. 2, 10 oder מַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי־דָוִיד 2 Chr. 32, 33 d. i. den östlichen Abhang des Zion, von wo ab nach unten die Grabkammern der Könige in den Felsen eingehauen waren. So hoch steht Sebna und so hoch dünkt er sich, daß er nach seinem Tode unter Königen und zwar nicht tief unten zu ruhen hofft. Aber wie täuscht er sich! Jahve wirft ihn weithin (טוּל lang s., *Pilp.* langhin werfen oder strecken[1]) טַלְטֶלֶת גָּבֶר. Entweder ist dies s. v. a. גֶּבֶר טַלְטֶלֶת mit Manneswurf (Rosenm.), oder גֶּבֶר ist Appos. zu יהוה (Ges. Kn.): Wurf, ein Mann d. i. Wurf eines Mannes, wie מַיִם בִּרְכַּיִם Wasser, Maß der Kniee d. i. bis an diese reichend, vgl. zu 30, 20. Die vocat. Fassung: o Mann (Syr. Böttch. Cheyne) ist gegen Sitte und Stil. Kurios Hier.: wie man

1) In der jüngeren Sprache bed. dieser Verbalstamm überh. fortbewegen, wov. טִיּוּל Motion, Spaziergang; מְטַלְטְלִין Mobilien, Fahrnisse = fahrende Habe.

einen Hahn fortträgt (גֶּבֶר = תַּרְנְגוֹל), was aus dem Munde seines *Hebraeus* stammt. Das V. עָטָה bed. Jer. 43, 12 sich decken (عطى), nicht zusammenwickeln, 1 S. 15, 19. 25, 14. 14, 32 über etwas herfahren (mit בְּ, אֶל), hier wie عطى, greifen, fassen (Mich. Rosenm. Kn. u. a.). Und wie צנק knäueln, צְנִיפָה den Knäuel (Wickel) bed., so כַּדּוּר das wozu Sebna zusammengeknäuelt wird; denn כ ist nicht vergleichend zu nehmen, da כַּדּוּר in der Bed. *globus, sphaera* durch das Talm. (vgl. zu Iob 15, 24) gesichert ist, während כַּדּוּר (vgl. כדר) nur *gyrus, periodus* bed. Zu einem Knäuel wird Sebna, einem Balle, welcher in ein nach beiden Seiten hin breites Land hingeschleudert wird, wo er, ohne auf ein Hindernis zu stoßen, immer weiter und weiter fliegt. Dorthin kommt er, um da zu sterben, dorthin seine Prachtkarossen, er der durch Ueberspannung und Mißbrauch seiner Würde mit dieser zugleich den davidischen Hof entwürdigt. Um den Uebergang zur Einsetzung eines andern in das Amt Sebna's zu bahnen, steht die Strafe der Amtsentsetzung, welche nicht anders als der Strafe der Verbannung vorausgehend gedacht werden kann, am Ende der ersten Weissagungshälfte. Subj. in 19ᵇ ist nicht der König (Luzz.), sondern wie 19ᵃ Jahve (vgl. 10, 12). Erst giebt er ihm den Stoß, der ihn in seinem Posten wankend macht, dann reißt er ihn von dieser seiner hohen Stellung völlig herunter, damit er einem Würdigeren weiche v. 20—24: *Und es wird geschehn an jenem Tage, da ruf' ich meinem Knechte, dem Eljakim Sohn Hilkia's, und bekleide ihn mit deinem Leibrock und deine Schärpe schling' ich fest ihm um und deine Herrschaft leg' ich in seine Hand, und er wird werden zum Vater für die Bewohner Jerusalems und für das Haus Juda's. Und ich gebe den Schlüssel Davids auf seine Schulter, und wo er aufthut schließt niemand zu, und wo er zuschließt thut niemand auf. Und schlag' ihn ein als Pflock an festem Orte, und er wird zum Ehrensessel für sein Vaterhaus. Und es hängt sich an ihn die gesamte Masse seines Vaterhauses, die Absprossen und die Seitenschossen, alles kleine Geschirr vom Geschirr der Becken bis zu allem Geschirr der Krüge.* עֶבֶד ה' heißt Eljakim als Diener Gottes in seinem Herzen und Wandel, wozu der Amtsdienst jetzt erst hinzukommt; gewöhnlich bezeichnet dieser Ehrenname beiderlei Dienst zusammen (20, 3). Die Amtsübergabe erfolgt mittelst Investitur (vgl. 1 K. 19, 19). חָגַר mit dopp. Acc. des Amtsgürtels und der Person bed. hier ‚fest schnüren, umschnüren' (vgl. חֵזֶק , חזק), ihm diesen so umlegen, daß der ganze Anzug fest sitzt, ohne zu schlottern. An מֶמְשַׁלְתֶּךָ sieht man, wie nahe beigeordnet dem Könige das Amt ist, welches Sebna verliert. Auch אָב, welches sonst den König als Landesvater bez. (9, 5), zeigt das. Der Schlüssel bed. hier die Schlüsselgewalt, und deshalb wird er dem Eljakim nicht in die Hand, sondern auf die Schulter (9, 5) gegeben. Diesen Schlüssel handhabt der König (Apok. 3, 7), der Hausmaier nur statt seiner. Die Schlüsselgewalt besteht nicht bloß in Aufsicht über die königlichen Gemächer, sondern auch in der Entscheidung über Zulassung oder Nichtzulassung zum königlichen Dienste. Aehnlich ist im N. T. die

Uebergabe der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus. Dort ist Binden und Lösen Uebergang in ein sinnverwandtes Bild, hier ist in פָּתַח und סָגַר das des Schlüssels festgehalten. Die Vergleichung der Befestigung Eljakims in seinem Amte mit der Einkeilung eines Zeltpflocks lag um so näher, als überhaupt יָתֵד Bezeichnung von Volksobern ist (Sach. 10, 4), die sich zum Gemeinwesen verhalten wie zum Zelte der es fest und aufrecht haltende Zeltpflock. Da der Zeltpflock in den Boden eingerammt wird, so daß man sich allenfalls darauf setzen kann, so verwandelt er sich in fortschreitender Verbildlichung in einen Ehrensessel. Wie ein prächtiger Stuhl das Zimmer ziert, so Eljakim seine bisher unangesehene Familie. Der naheliegende Gedanke, daß die Glieder der Familie, um sich selbst zu Ehren zu bringen, sich auf diesen Stuhl setzen werden, verbildlicht sich anders. Eljakim wird wieder als יָתֵד vorgestellt, aber wie ein hoher, etwa gleich einem Garderobenstock, oder wie ein oben in der Wand eingeschlagener. An diesen Stock oder Pflock hängen sie (תָּלוּ) d. i. hängt man, hängt sich כָּל כְּבוֹד d. i. die ganze schwere Menge (wie 8, 7) der Familie Eljakim. Diese wird nun zergliedert und zwar, wie die Nebeneinanderstellung von *nomm. masc.* und *fem.* zeigt, nach ihrem männlichen und weiblichen Bestande. In צֶאֱצָאִים und צְפִעוֹת (v. צָפַע pressend und drückend zur Erscheinung bringen und formen, vgl. צָפְרֵי Mist mit צֹאָה Kot) liegt die Vorstellung einer weitverzweigten und unansehnlichen Verwandtschaft. Das zahlreiche Geschmeiß ist lauter Geschirr kleiner Sorte (כְּלֵי הַקָּטָן wie חֵיל כָּבֵד 36, 2. צִיצַת נֹבֶל 28, 4., Verbindungen in denen der Genitiv das Genus angiebt): höchstens אֲגָנוֹת Becken, wie die der Priester für das Blut Ex. 24, 6 oder des Hauses zum Weinmischen Hohesl. 7, 3 (arab. *igǵâna, inǵâna* Waschbecken), meistens nur נְבָלִים schlauchartige Krüge, thönerne Flaschen 30, 14. Diese ganze große bisher adellose Sippe klammert sich an Eljakim und kommt durch ihn zu Ehren. Die so ehrenvoll für Eljakim lautende Weiss. schlägt hier in satyrisch gefärbten Ton um. Man bekommt den Eindruck der Neffen- und Vetternbegünstigung und fragt sich: wie eignete sich das, dem Sebna zu hören gegeben zu werden? Eljakim ist der Pflock, mit dem es, so herrlich der Anfang, doch zuletzt ein schimpfliches Ende nimmt v. 25: *An jenem Tage, spricht Jahve der Heerscharen, wird weichen der Pflock der eingeschlagene an festem Orte, und wird heruntergeschlagen und fällt, und es geht zu grunde die Last die er trug, denn Jahve hat geredet.* Der Proph. kommt hier nicht auf Sebna zurück (Ges. Ew. Driver), er konnte die Selbigkeit des Bedrohten mit Eljakim gar nicht deutlicher bezeichnen (Cheyne G. A. Smith): auch Eljakim kommt durch die Machtfülle seines Amtes zuletzt zu Falle, indem er dem Nepotismus verfällt. Seine Familie mißbraucht ihn und er, gutmütiger als er sein sollte, mißbraucht zu ihren Gunsten sein Amt. Darum stürzt er und mit ihm alles was den Pflock beschwert d. i. seine ganze Sippschaft, die ihn, indem sie ihr Glück allzugierig ausbeutete, ins Verderben gezogen.

Hitz. sagt daß v. 24 f. ein späterer Zusatz sei. Vielleicht! — möglich aber auch, daß der Proph. 22, 15—25 in Einem Zuge niederschrieb, als das ihm zu zwei verschiedenen Zeiten geoffenbarte Geschick der beiden

Großwürdenträger sich bereits erfüllt hatte. Wir wissen nichts als daß im 14. J. Hizkia's nicht mehr Sebna, sondern Eljakim אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת war 36, 3. 22. 37, 2. Aber auch Sebna bekleidet noch ein hohes Amt, das des סֹפֵר. Ist er wirklich (was auch ohne ein assyrisches Volksexil denkbar) in die Gefangenschaft der Assyrier geraten und fortgeschleppt worden? Oder ist er dem gedrohten Gerichte durch bußfertige Selbstdemütigung zuvorgekommen? Auf diese und andere Fragen fehlt uns die Antwort.

Das Orakel über Tyrus c. XXIII.

Das zweite Hauptbild stolzer Heidenmacht — bemerkt Stier — beschließt die Reihe der Weissagungen gegen die Völker, wie Babel sie eröffnet hat. Babel ist die Stadt des Weltreichs, Tyrus die Stadt des Welthandels; jenes der Mittelpunkt der größten Landmacht, dieses der größten Seemacht; jenes unterjocht die Völker mit eisernem Arm und sichert seine Herrschaft mittelst Deportation, dieses beutet so friedlich als möglich die Schätze der Völker aus und sichert sich seinen Vorteil durch Kolonieen und Faktoreien. Die phönizischen Städte bildeten anfänglich 6 bis 8 von einander unabhängige Staaten, deren Regierung in den Händen von Königen war. Unter diesen war Sidon älter als Tyrus; die Völkertafel Gen. c. 10 nennt nur Sidon, Tyrus wird namhaft erst seit der davidischen Zeit. In der assyrischen Zeit aber war Tyrus bereits zu einer Art Oberherrschaft über die andern phöniz. Städte gelangt. Es lag am Meere, 5 Meilen von Sidon, hatte aber, von Feinden gedrängt, den eigentlichen Sitz seines Handels und Reichtums auf ein Felseneiland[1] verlegt, welches ¾ Meile nördlicher und nur 1200 Schritt vom Festlande lag. Die Meerenge, welche dieses Inseltyrus (Τύρος) von Alttyrus (Παλαίτυρος) trennte, war im ganzen seicht und ihr Fahrwasser betrug in der Nähe der Insel ungef. 18 Fuß, so daß eine Belagerung von Inseltyrus durch Alexander mittelst Aufführung eines Erddamms bewerkstelligt wurde. Luther bez. die Weiss. auf diesen Angriff Alexanders. Aber diesseits desselben lag Tyrus' Konflikt mit Assur und Babel, und zunächst fragt es sich, welchen dieser beiden Konflikte die Weissagung im Auge habe. Infolge der neuen Aufschlüsse, die wir der Assyriologie verdanken, ist diese Frage in ein neues Stadium gerückt. Aber auch jetzt noch läßt sie sich nur vermutungsweise und nicht befriedigend lösen. Der Rätselknoten liegt in v. 13. Begnügen wir uns, bis wir uns an diesem Verse versuchen, damit daß es die herrschende Weltmacht ist, welcher Tyrus erliegt.

Die Weiss. beginnt damit daß sie uns heimkehrende phöniz. Kauffahrteischiffe vergegenwärtigt, welche die Unglücksbotschaft vom Geschicke ihrer Heimat erschreckt v. 1: *Jammert, ihr Taršišfahrer, denn verwüstet ists daß nicht Haus, nicht Eingang mehr! Aus der Kittäer Lande wirds ihnen offenkundig.* Schon auf dem Meere hören sie es gerüchtweise von begegnenden Schiffen. Denn ihre Fahrt ist lang und

1) s. Socin in Bädekers Palästina und Syrien[2] S. 324.

weit: sie kommen von der phöniz. Kolonie am spanischen Bätis, dem seit der Maurenherrschaft sogen. Guadalquivir. אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ (vgl. 2, 16) sind Schiffe die nach Tartessus segeln (LXX ungenau πλοῖα Καρχηδόνος). Diese sollen heulen (הֵילִילוּ statt des *fem.* wie 32, 11), denn es ist Verwüstung geschehen (daß an Tyrus, ist leicht zu ahnen), so daß hinweg sind Haus und Thorfahrt, wo die Heimkehrenden wieder einziehen zu können sich freuten. Auf diesem Heimwege ist Cypern ihre letzte Station. כִּתִּים sind die Κιτιεῖς, die Bewohner der cyprischen Hafenstadt Κίτιον und ihres Gebietes. Cypern, dieser phöniz. Hauptstapelplatz, ist der letzte Landungsplatz. Wenn sie hier angelegt, wird das auf offner See gerüchtweise Vernommene der Schiffsmannschaft enthüllt (נִגְלָה) d. i. zu offenbarer unzweifelhafter Gewißheit, denn nun sagens ihnen Augenzeugen welche hieher sich gerettet. Es folgt Anrede an die Phönizier daheim welche die Verwüstung vor sich haben v. 2—3: *Erstarret, ihr Bewohner der Küste! Sidonische Händler, meerbefahrende, füllten einst dich an. Und auf großen Wassern ward die Saat des Sihor, die Ernte des Nil, ihr Eingescheuertes, und sie ward Erwerb für Nationen.* Die weiblichen Suff. von מָלֵא (mit Waren und Reichtümern anfüllen) und תְּבוּאָה (Einbringung, nämlich in Scheuer und Speicher) gehen auf den Landesnamen אִי, welcher die phöniz. Küste mit Einschluß von Inseltyrus bez. Sidonische Kaufleute sind, wie bei Homer, phönizische insgemein; denn das alte große Sidon (צִידוֹן רַבָּה Jos. 11, 8. 19, 28) ist die Mutterstadt Phöniziens, welche so sehr dem ganzen Volke ihren Namen aufprägt, daß Tyrus auf Münzen אֵם צֹרִים heißt. Der Sinn von 3ª ist nicht daß das Einkommen von Tyrus, das ihm auf dem großen unfruchtbaren Meere erwuchs, einer Nilsaat, einer ägypt. Ernte glich (Hitz. Kn.). Die Vergleichung wäre schön, aber die Phönizier kauften ja wirklich die Getreidevorräte Aegyptens, dieser Kornkammer der alten Welt, und speicherten die בְּמַיִם רַבִּים (auf dem großen Mittelmeere) eingebrachten bei sich auf. שִׁחוֹר (nach Dionysius Perieg. und Plin. Σῖρις einheimischer Name des oberen Nil) bed. den schwarzen Fluß (Μέλας Eust. zu Dion. Per. 222), dessen dunkelgrauer schwarzer Schlamm das Land so fruchtbar macht. קְצִיר יְאֹר tritt nicht sowohl erklärend, als amplificierend hinzu. Das Nilthal war das Saat- und Erntefeld und die phöniz. Küste war die Scheuer dieses köstlichsten Getreides und wurde, indem von da aus Getreide und andere Handelsartikel aufgekauft und umgesetzt wurden, Erwerb (Constr. von סַחַר und in gleicher Bed. wie v. 18. 45, 14. Spr. 3, 14. 31, 18) d. i. Erwerbmittel, Verdienst- oder Nahrungsquelle ganzer und vieler Völker. Andere: Emporium, was סַחַר nicht bed.; auch kamen die Ausländer nicht nach Phönizien, sondern die Phönizier kamen zu ihnen (Luzz.). Die Anrede des Gesamtküstenlandes geht nun in Anrede der Ahnstadt über v. 4: *Schaudere, Sidon, denn es spricht das Meer, des Meeres Veste also: Nicht hab' ich gekreißt und nicht geboren und nicht großgezogen Jünglinge, emporgebracht Jungfrauen.* Das Meer, nicht dieses selber (Nägelsb.), sondern näher betrachtet des Meeres Veste (מָעוֹז mit unwandelbarem Vortonvocal wie מָגֵן, מָסָךְ) d. i. das Felseneiland, auf welchem Neutyrus mit seinen hohen festen Wohnhäusern Lagerhäusern und Tempeln stand, erhebt wehklagend seine Stimme. Sidon

die Ahnfrau Canaans, muß schamvernichtet hören, wie Tyrus ihre Tochter wehklagt, daß sie in ihrer Kinderberaubtheit einem unfruchtbaren Weibe gleiche. Weil der Krieg ihre Jünglinge und Jungfrauen hingemordet hat, ists nicht anders als ob sie solche nie geboren und nie großgezogen (vgl. 1, 2). Auch in Aegypten verbreitet das Geschick Phöniziens Schrecken v. 5: *So wie das Gerücht nach Aegypten kommt, winden sie sich beim Gerüchte von Sōr.* In dem Vordersatze 5^a begreift למצרים ein sich hinzudenkendes יָבֹא in sich (vgl. 26, 9); das כְּ 5^b hat die Bed. der Gleichzeitigkeit wie 18, 4. 30, 19 (Ges. *thes.* p. 650). In 5^a ist das Gerücht in noch unbestimmter Allgemeinheit gemeint, in 5^b das spezielle von Tyrus' Falle; der Gen. nach שֶׁמַע und שְׁמוּעָה (z. B. 2 S. 4, 4) hat fast immer (ausgen. 53, 1) objektiven Sinn. Da entsteht angstvolles Entsetzen unter den Aeg., weil mit Tyrus, an welches sie ihr Getreide absetzten, ihr Wohlstand zerrüttet ist und, nachdem eine solche Vormauer gefallen, ihrer ein gleiches Schicksal wartet. יָחִילוּ ist *impf. Kal.* zu חִלְתִּי v. 4. Die aber von Tyrus, welche dem Tode oder der Deportation entgehen wollen, müssen sich nach den Kolonien retten, und je weiter, desto besser: nicht nach Cypern, nicht nach Carthago (wie als Alexander Inseltyrus angriff), sondern nach dem westlich fernsten und am schwersten erreichbaren Tartessus v. 6—9: *Zieht hinüber nach Taršiš, jammert, ihr Bewohner der Küste! So ergehts euch, du Jubelvolle, deren Ursprung aus der Urzeit Tagen, welche ihre Füße fernhin trugen sich anzusiedeln?! Wer hat solches beschlossen über Sōr die Kronenspenderin, deren Händler Fürsten, deren Kaufleute die Vornehmsten der Erde? Jahve der Heerscharen hat es beschlossen, zu entweihen das Gepräng jeglicher Zierde, zu verunehren die Vornehmsten der Erde alle.* Der Zuruf חִילִלוּ schließt ihr Recht in sich, dem Schmerze sich zu überlassen; Klagen ist sonst unmännlich; hier aber (vgl. 15, 4) gerechtfertigt. In 7^a fragt sichs, ob עַלִּיזָה Prädicatsnominativ ist, wie man meistens erkl. (ist dies, dieser menschenleere Trümmerhaufe, eure bisher so Frohlockende?) oder Vocativ; wir ziehen letzteres vor, weil die Weglassung des Art. dabei nicht befremdet (22, 2. Ew. 327[a]), wogegen sie bei der andern Auffassung obwohl möglich (s. 32, 13) doch hart (vgl. 14, 16) ist. An עַלִּיזָה schließt sich der beschreibende Attributivsatz: deren anfänglicher Bestand (קַדְמָתָהּ Ez. 16, 55) aus der Urzeit Tagen datiert; dann ein zweiter: deren Füße sie fernhin brachten (יָגְלֵים Masc. wie z. B. Jer. 13, 16) zu wohnen in der Fremde. Es ist nicht gewaltsame Deportierung in Feindesland gemeint. Mit Recht bem. Luzz. dagegen, daß יִבְלוּהָ רַגְלֶיהָ der stärkste Ausdruck freiwilligen Wanderns ist, welchem auch לָגוּר entspricht, und daß man bei jener Deutung ein gegensätzliches וְעָתָה vermißt. Es sind die weithin (s. über מֶרָחוֹק zu 17, 13) sich erstreckenden Handelsreisen (sei es zu Wasser oder Land) und die Kolonieen d. i. Niederlassungen draußen (wofür גור das passendste Wort) gemeint, dieser Grundcharakterzug des tyrisch-phönizischen Volkes, welcher mit יבילוה *quam portabant* ausgedrückt ist. Sidon ist zwar älter als Tyrus, aber auch Tyrus ist uralt. Strabo nennt es nach Sidon (μετὰ Σιδῶνα) die älteste phöniz. Stadt, Curtius *vetustate originis insignis*, Josephus *ant.* 8, 3, 1 (vgl. Herod. 2, 44) rechnet von

Tyrus' Gründung bis zum salomonischen Tempelbau 240 J. חַמַּעֲטִירָה heißt sie nicht als Kronenträgerin (Hier.: *quondam coronata*), sondern als Kronenverteilerin (Trg.). Sachlich ist beides passend, letzteres dem *Hi.* (da חִפְרִיס, חִקְרִין, welche Erzeugung von innen heraus ausdrücken, sich nicht vergleichen lassen) entsprechender. In den Kolonien, wie Kition, Tartessus und anfangs Carthago, herrschten von der Mutterstadt eingesetzte und unabhängige Könige. Ihre Kaufleute waren Fürsten (vgl. 10, 8), die Geehrtesten der Erde; נִכְבַּדֵּי gewinnt durch die Genitivverbindung superlat. Bed. Weil die Phönizier den Welthandel innehatten, hieß כְּנַעֲנִי geradezu der Kaufmann und כְּנַעֲנָה die Ware; der Plur. כְּנַעֲנִיָּה entspricht in seiner Bildung dem beabsichtigten Appellativ-Sinn: ihre Kaufleute. Die Frage v. 8 dient nur der Hervorhebung dessen was die Antwort v. 9 besagt. גְּאוֹן כָּל־צְבִי lautet wie עֲלִילָה jesaianisch. Das V. חִלֵּל entweihen läßt bei dem „Gepränge jeglicher Zierde" bes. an die Heiligtümer von Land- und Inseltyrus denken, unter welchen der Tempel des Melkart in Inseltyrus wegen seines hohen Altertums berühmt war, vgl. Arrian *Anab.* 2, 16 παλαιότατον ὧν μνήμη ἀνθρωπίνη διασώζεται. Diese vermeintlich unantastbaren Herrlichkeiten macht Jahve profan. לְהָקֵל *ad ignominiam deducere* (Hier.) wie 8, 23. Die Folge des Falls von Tyrus ist daß die Kolonien sich unabhängig machen, von denen beispielsweise Tartessus genannt wird v. 10: *Ueberflute dein Land wie der Nil, Tochter Taršiš! Kein Gürtel beengt dich mehr.* Der Gürtel מֵזַח ist das bisher alle selbständige Bewegung der Kolonie einschnürende Principat von Tyrus. Nun brauchen sie nicht mehr im Hafen die Schiffe der Mutterstadt zu erwarten, nicht mehr als deren Fröhner in den Bergwerken Silber und andere Erze zu graben, das Kolonialland ist ihr freier Besitz und sie können frei sich darin ausbreiten wie der Nil, wenn er, aus seinen Ufern tretend, das Land überschwemmt. Der Proph. erzählt nun gleichsam der phönizisch-spanischen Kolonie, der Tochter d. i. Bewohnerschaft von Tartessus, wie es dem Mutterlande ergangen v. 11—12: *Seine Hand hat er gestreckt über das Meer, Königreiche in Zittern versetzt; Jahve hat Befehl gethan über Kenaʿan zu zerstören ihre Vesten. Und sprach: Nicht sollst du fürder frohlocken, du Geschändete, jungfräuliche Tochter Ṣidon! Nach Kittîm mach' dich auf, zieh hinüber, auch dort wirst du nicht Ruhe finden.* Jahve hat seine Hand über das Meer gestreckt (Ex. 14, 21), in und an welchem Tyrus und seine Kolonieen liegen, er hat die Länder Vorderasiens und Aegypten-Aethiopien in bange Aufregung versetzt und in Betreff Kenaʿans (אֶל wie עַל Est. 4, 5) Werkzeuge der Zerstörung entboten. כְּנַעַן nannte sich Phönizien selbst, im A. T. aber hat der Landesname nur hier diesen engsten Sinn. לַהַשְׁמִיד für לְהַשְׁמִיד ist gleiche Synkope wie 3, 8 (vgl. 1, 12). Num. 5, 22. Am. 8, 4. Jer. 37, 12. 39, 7. Seltsamer ist die Form מָעֻזֶּיהָ (Babyl. מעזניה), aber keine Unform (Kn. Mei. Ols. Nägelsb.); es giebt auch sonst noch Beispiele dieser Auflösungsweise der Verdoppelung und Lautversetzung (statt מָעֻזֵּיהָ), näml. תַּמְנוּ Thr. 3, 22 vgl. zu Ps. 64, 7 und, wenigstens nach jüd. Gramm. (s. jedoch Ew. § 250[b]), קָבְנוּ Num. 23, 13.[1]

1) Viell. aber gehört das : zum Suff. und die Form ist eine absichtlich

„Jungfrau der Tochter Sidons“ = jungfräuliche Tochter Sidon (zwei *gen. epexeg.* Ew. § 289[c]) deckt sich mit כְּנַעַן; der Name der Ahnstadt (vgl. 37, 22) ist hier zum Namen des ganzen von ihr stammenden Volkes geworden. Dieses Volk war bisher unangetastet, wie eine Jungfrau; jetzt gleicht es einer Genotzüchtigten, Vergewaltigten. Flüchten sie nun nach Cypern (כִּתִּים, nach orient. LA כתיים *Chethîb*, כִּתִּים *Kerî*) hinüber, so wird auch da nicht Ruhe für sie sein, weil die Kolonie, vom phöniz. Joche befreit, sich auch der unangenehmen Gäste aus dem herrischen Mutterlande gern entledigen wird. Der Proph. fährt v. 13—14 fort, das Geschick Phöniziens zu erzählen: *Sieh das Chaldäer-Land, dies Volk das nicht gewesen (Assur — hergerichtet hat es selbes für Wüstentiere) — die errichten ihre Belagerungstürme, zerstören Kenáʿans Paläste, machen es zum Trümmerhaufen. Jammert ihr Taršišfahrer, denn verwüstet ist eure Veste.* So verstanden sagt der überlieferte Text, daß die Chaldäer Kenáʿan und zwar Tyrus zerstört haben. הֵקִימוּ geht auf den Pluralbegriff und בַּחוּנָיו (Chethib: בַּחִינָיו) auf den Singularbegriff von זֶה הָעָם, dagegen beziehen sich die Femininsuff. auf Tyrus: sie (die Chaldäer) haben die Paläste (אַרְמְנוֹת v. אַרְמֹנֶת) von Tyrus bloßgelegt d. i. bis auf die Fundamente niedergerissen oder niedergebrannt (עוֹרֵר hier nicht v. עוּר, sondern v. עָרַר = עָרָה Ps. 137, 7., wie עִרְעֵר Jer. 51, 58), es (das Chaldäervolk) hat sie (Tyrus) zum Schutthaufen gemacht. So weit wäre der Text klar und unbedenklich. Aber haben die Worte אַשּׁוּר יְסָדָהּ לְצִיִּים Assur zum Subj. oder zum Obj? Im ersteren Falle weist der Proph., um die göttlichen Zornwerkzeuge zu beschreiben, auf das Land der Chaldäer hin, nennt diese ein Volk לֹא הָיָה welches bis jetzt nicht gewesen, und erklärt dies dadurch, daß erst Assur das Land welches jetzt die Chaldäer bewohnen für sie, die wilden Horden (Ps. 72, 9), gegründet, oder besser (da צִיִּים nicht wohl Gebirgshorden bez. kann) daß Assur es (dieses Volk, עָם *fem.* wie Jer. 8, 5. Ex. 5, 16) zu Steppenbewohnern bestellt hat (Kn.) — was man sich nicht anders denken kann, als daß Assur die in den nördlichen Gebirgen hausenden Chaldäer in dem jetzt sogen. Chaldäerlande angesiedelt und die Chaldäer so zu einem Volke d. i. einem seßhaften Kulturvolke und einem (nach Kn. zunächst als Bestandteil des assyr. Heeres) in die Weltgeschichte eingreifenden Eroberungsvolke gemacht hat. Aber daß die Assyrier die Chaldäer von den Bergen in das Niederland herabgezogen (Calvin), und zwar um die Zeit Salmanassars (Ges. Hitz. Kn. Segond u. a.), ist eine nur aus u. St. gefolgerte ungeschichtliche unhaltbare Hypothese. Aus diesem Grunde habe ich zu Hab. S. XXII אַשּׁוּר יְסָדָהּ לְצִיִּים anders zu fassen gesucht: Assur d. i. Nineve — angewiesen hat es selbes den Wüstentieren. Dafür daß der Name des Landes auf die Hauptstadt übergeht, giebt es viele Beispiele wie *ʿSâm* = Damask, *Miṣr* = Kairo (DMZ XXXIX, 341); צִיִּים ist von Tieren der Wildnis gewöhnlich z. B. 13, 21 und יָסַד לְצִיִּים läßt

---

nach phönizischer Weise gebildete wie עזרנם ihre Helfer, אבנם ihr Vater, und wie in dem mundartlichen שְׁמֵנִי = שְׁמִי (mein Name) *Chullin* 51[a]. *Erubin* 64[b]. Reifmann im *Maggid* 1874 S. 350 vergleicht עזניה Lev. 15, 13 = עוֹז *Kelim* XVII, 15. Die Conj. Abramsohns מָעֹז נָוֶיהָ (מְעֹז) paart zwei indisparate Wörter.

sich nach Ps. 104, 8 (vgl. Mal. 1, 3 שִׂם לְתַנּוֹת den Schakalen zuweisen) erklären; die Gestaltung des parenth. Satzes aber wäre wie die des Schlußsatzes von Am. 1, 11. Aber diese Stelle wäre die einzige, wo Jesaia, und zwar nur beiläufig, weissagen würde, wie es von einem assyr. Weltreich zu einem chaldäischen kommen wird; diese Verbindungslinie zu ziehen ist Sache Nahums und Zefanja's. Deshalb wird von Cheyne Driver u. a. wie schon von Riehm 13[a] auf die Bezwingung des Chaldäerlandes durch Assur bezogen, wobei man die Wahl hat, an die Eroberung Babels durch Sargon 709 oder durch Sanherib 703 und abermals 696/5 zu denken, indem man übersetzt: Siehe das Chaldäerland, dieses Volk ist nicht mehr, Assur hat es den Wüstentieren angewiesen. Man müßte dann יְסָדָהּ auf das nicht genannte Babel beziehen, da ja doch Eroberung Babels nicht mit Verwüstung Babyloniens zusammenfällt, und da Subj. von הקימו die Assyrier sind, so müßte man annehmen, daß mit חן auf ihre an Babel erprobte Unwiderstehlichkeit hingewiesen wird. Das ist so forciert, so unvermittelt, so die Einheit der Weiss. störend, daß meine oben gegebene Uebers., wonach das Chaldäerland die Bevölkerung Chaldäa's und Assur das von dieser zur Ruine gemachte Nineve ist, dagegen um vieles natürlicher scheint, obgleich die Autorschaft Jesaia's sich dabei nicht aufrecht halten läßt. Die beste Auskunft bleibt immer noch Ewalds und Schraders Vermutung, daß der Text ursprünglich חֵן אֶרֶץ כְּנַעֲנִים gelautet hat. So gelesen, lautet der erste Satz: Sieh das Land der Canaanäer, dies Volk ist zunichte geworden, Assur hat es (ihr Land) hergerichtet den Wüstentieren. לֹא חָיָה bed. zwar gewöhnlich nicht vorhanden oder (Ob. v. 16) nicht gewesen sein, aber auch indem לֹא nominascierend gebraucht wird (vgl. Jer. 33, 25): zunichte werden oder geworden sein, Iob 6, 21. Ez. 21, 32 und viell. auch Jes. 15, 6. Der Autorschaft Jesaia's steht bei dieser Aenderung des הכשׂדים in חכנעים nichts entgegen. Aber so wie der überlieferte Text lautet, ist ein jüngerer Proph. als Verf. zu denken. Er bez. die Chaldäer — dieses Volk, welches obwohl uralt (Jer. 5, 15) doch zeither als welterobernd sich nicht hervorgethan hat (vgl. Hab. 1, 6), sondern den Assyriern unterworfen war, jetzt aber, nachdem es Assur d. i. Nineve zerstört hat, zur Herrschaft gelangt ist — als die Zerstörer der Paläste von Tyrus. Mit dem Aufruf der Tarsisschiffe zur Wehklage v. 14 kehrt die Weiss. zu ihrem Anfange v. 1 zurück. Die Veste ist hier nach v. 4 Inseltyrus.

Da die Weiss. so in sich selbst kreislinigt zusammenläuft, so kann v. 15—18 als ein späterer Zusatz erscheinen. Der Proph. weissagt hier ein Wiederemporkommen von Tyrus v. 15—16: *Und es wird geschehn an jenem Tage, da wird Ṣōr vergessen sein siebzig Jahre gleich den Tagen Eines Königs — nach Verlauf der siebzig Jahre wirds Ṣōr gehen nach dem Liede von der Lustdirne: „Nimm die Cither, durchschweife die Stadt, vergessene Lustdirne! Spiele wacker, singe eifrig, daß man sich dein erinnere!“* Tage Eines Königs sind ein sich gleichbleibender wandelloser Zeitraum, denn alle Zustände sind da von dem Einen souveränen Willen bestimmt, zumal im Orient, und also stereotyp. Mit solchen Tagen Eines Königs werden die 70 J. verglichen; die Siebzig ist an sich schon zur Zahl einer solchen gleichartigen Periode geeignet, denn

sie ist = 10×7, also eine geschlossene Reihe von Jahrsiebenten שִׁבְעִים. Während der 70 J., unter denen, wenn ein Deuterojesaia als Verf. anzunehmen ist, die siebzig Jahre chaldäischer Herrschaft Jer. 25, 11 f. vgl. 2 Chr. 36, 21 zu verstehen sein werden, befindet sich Tyrus in unfreiwilliger Pausierung seines bisherigen Allerweltsverkehrs. וְנִשְׁכַּחַת ist nicht *perf. cons.* für וְנִשְׁכְּחָה mit urspr. ת *fem.*, was nur bei Vv. א״ל wie ה״ל vorkommt 7, 14. Ps. 118, 23., sondern *part.* nach gleichem Satzverhältnis wie Ps. 75, 4. Spr. 29, 9., lat. *oblivioni tradità Tyro . . eveniet Tyro.* Nach den 70 J. kommt die Metze wieder in Aufnahme. Es geht ihr wie einer Alme oder Bajadere, welche mit Gesang und Saitenspiel die Straßen durchzieht und ihre Reize wieder bemerklich macht. Die Prophetie verfällt hier in den Ton des Gassenliedes. Wie das Volk von einer solchen feilen Musikerin und Tänzerin singt, so geht es Tyrus. Wenn es dann wieder mit aller Welt zu buhlen beginnt, so wird es wieder reich von dem Gewinne solchen weltlichen Verkehrs v. 17: *Und es wird geschehn nach Ablauf der siebzig Jahre: heimsuchen wird Jahve Ṣôr und sie kommt wieder zu ihrem Buhlerlohne, und buhlt mit allen Königreichen der Erde auf dem weiten Erdboden.* Das nur auf irdischen Vorteil bedachte kaufmännische Treiben, insofern es keine von Gott gezogene Schranke anerkennt und sich mit aller Welt gemein macht, wird זְנוּת genannt, weil es eine Prostitution der Seele ist und auf Märkten und Messen, zumal den phönizischen, von jeher auch die Prostitution der Leiber heimisch war. Deshalb heißt der Handelsgewinn, zu welchem Tyrus nun wieder gelangt, אֶתְנָן Dt. 23, 19., mit *suff. fem.* nach der Masora ohne *Mappiḳ*, wogegen sie in v. 18 ואתנתה schreiben heißt. וְשָׁבָה ist hier Milra, wogegen 6, 13 Milel; die Punctation ist hierin inconsequent (vgl. zu 11, 2). Diese Wiederherstellung des Handels von Tyrus wird eine Heimsuchung Jahve's genannt, denn so profan das Treiben von Tyrus ist, so ist es doch ein heiliger Zweck, der es zwar nicht heiligt, aber welchem Jahve es dienstbar macht v. 18: *Und es wird ihr Erwerb und ihr Buhlerlohn heilig Jahve'n, nicht wird er aufgespeichert und nicht angesammelt, sondern derer die vor Jahve wohnen wird ihr Handelserwerb sein, zu essen zur Sättigung und zu stattlicher Kleidung.* סַחַר (woneben eine Form סָחָר für v. 3 anzunehmen nicht nötig war) ist hier neben אתנן das Gewinn abwerfende Geschäft selbst. Dieses und der gemachte Gewinn werden Jahve heilig; letzterer wird nicht, wie früher, in Schatz gelegt (רָאָצַר) und nicht aufbewahrt (יֶחְסֹן v. חָסַן = خزن wov. Magazin = Aufbewahrungsort), sondern sie geben Tribut und Geschenke davon an Israel ab und tragen dazu bei, das Volk welches vor Jahve wohnt d. i. dessen eigentliche Wohnstätte angesichts der göttlichen Gegenwart im Tempel ist (Ps. 27, 4. 84, 5), reichlich zu nähren und stattlich zu kleiden (מְכַסֶּה Bedeckendes = Bedeckung und עָתִיק wie arab. عتيق: alt, altehrwürdig, edel v. עָתַק *provehi*, von Zeit und Ort und Stand). Eine seltsame Aussicht! *Haec secundum historiam necdum facta comperimus*, sagt Hieronymus.

Wir kommen nun auf die Frage zurück ob der Proph. die Assyrier oder die Chaldäer als die Zerstörer von Tyrus bezeichne. Salmanassar IV., über welchen keilinschriftliche Dokumente gänzlich fehlen, hatte mit Tyrus

zu thun; wir wissen darüber durch den Auszug aus der Chronik Menanders bei Jos. *ant.* IX, 14, 2. Eluläos, König von Tyrus, hatte die Cyprier (Κιτταῖοι) wieder unterworfen. Um Cypern zurückzugewinnen überzog der König Assyriens Phönizien mit Krieg, doch machte ein allgemeiner Friedensschluß diesem Feldzug bald ein Ende. Hierauf fielen Sidon, Arke, Alttyrus und viele andere Städte von Tyrus (Inseltyrus) ab, indem sie sich unter assyrische Oberhoheit stellten. Da die Tyrier nicht dasselbe thaten, erneuerte Salmanassar den Krieg, und die ihm untergebenen Phönizier lieferten ihm dazu 60 Schiffe und 800 Ruderer. Ueber diese fielen die Tyrier mit 12 Schiffen her, zerstreuten die feindlichen Schiffe und machten gegen 500 Gefangene. Das Ansehn von Tyrus steigerte sich dadurch sehr. Der König von Assur mußte sich damit begnügen, Wächter an dem Flusse (Leontes) und den Wasserleitungen zurückzulassen, um den Tyriern das Süßwasser abzuschneiden. Das dauerte 5 Jahre, während welcher die Tyrier aus gegrabenen Brunnen tranken. Ueber das Verhältnis Sargons, des Nachfolgers Salmanassars, haben wir wenigstens eine keilinschriftliche Notiz: er züchtigte die Ionier und verschaffte Ruhe *(ušapšiḫu)* der Stadt Tyrus *(ʿir Ṣurri)* vor diesen gefürchteten Piraten.[1] Das läßt auf ein freundliches Verhältnis und zwar Vasallenverhältnis schließen. Unter Sanherib suchte Tyrus selbständiger zu werden. Es wird nicht mit genannt unter den Städten Phöniziens, welche Sanherib sich rühmt auf seinem 3. Feldzuge überwunden zu haben.[2] Auch Nebucadnezars Unternehmen gegen Tyrus war nicht von Erfolg gekrönt. Josephus weiß *ant.* X, 11, 1 aus den indischen und phönizischen Historien des Philostratos nur, daß Nebucadnezar Tyrus unter der Regierung Ithobaals 13 J. belagerte. Auch *c. Ap.* I, 21 berichtet er aus phöniz. Quelle, daß Nebucadnezar (vom 7. J. seiner Reg. an) Tyrus unter Ithobaal 13 J. lang belagerte, und aus der dort folg. tyrischen Regierungsgeschichte läßt sich vermuten, daß der persischen Zeit eine Abhängigkeit der Tyrier von Chaldäa vorausging, denn zweimal holen sie sich ihren König aus Babylon. Phönizien (ob mit oder ohne Einschluß von Inseltyrus, wissen wir nicht) wurde eine Satrapie des chaldäischen Reiches (Jos. *ant.* X, 11, 1. *c. Ap.* I, 19 aus Berôsos), und war es noch gegen Ende der Chaldäerherrschaft. Berôsos sagt ausdrücklich, daß Nebucadnezar das im Aufstand begriffene Phönizien wieder unterwarf und, durch den Tod seines Vaters nach Babylon heimgerufen, mit phönizischen Gefangenen zurückkehrte. Was wir aber vermissen ist eine Nachricht über wirkliche Eroberung von Tyrus durch die Chaldäer. Weder Josephus noch Hier. wußten eine solche aufzubringen. An Ezechiel ergeht 29, 17 f. im 27. Jahre der Deportation Jojachins (dem 16. nach Jerusalems Zerstörung) folgendes Wort Jahve's: „Menschensohn! Nebucadnezar der König Babels hat sein Heer einen langen beschwerlichen Dienst thun lassen gegen Tyrus: jedes Haupt ist enthaart und jede Achsel geschunden, ohne daß er und sein Heer einen Lohn hat an Tyrus für den beschwerlichen Dienst, den man um selbes bestanden."

1) Schrader, KAT² S. 169.
2) Assyrische Lesestücke³ S. XII s.

Es heißt dann weiter, daß Jahve dem Nebucadnezar Aegypten preisgeben und daß dies der Lohn seines Heeres werden wird. Hgst. (*de rebus Tyriorum* 1832), Häv. Dr. u. a. meinen, daß diese Stelle die Eroberung von Tyrus voraussetze und nur die Unverhältnismäßigkeit des Gewinnes, den Nebucadnezar daraus zog, und der Anstrengungen, die es ihm gekostet, ausspreche. So schon Hier. (zu Ez. a. a. O.): als das Heer Nebucadnezars mit ungeheurer Anstrengung sich Inseltyrus durch Aufschüttung eines Dammes zugänglich gemacht hatte und nun von seinen Belagerungswerkzeugen Gebrauch machen konnte, hatten die Tyrier bereits alle ihre Reichtümer auf Schiffen nach den Inseln geschafft, *ita ut capta urbe nihil dignum labore suo inveniret Nabuchodonosor, et quia Dei in hac parte obedierat voluntati, post aliquot captivitatis annos Tyriae datur ei Aegyptus.* Aber ungleich wahrscheinlicher ist es doch, daß ihm die Eroberung von Tyrus nicht gelang (Ges. Hitz. Grote u. a.), nicht einmal die Unterwerfung mittelst Kapitulation (Winer Mov. Kuenen), welche doch einen Gewinn abgeworfen hätte und selbst ein solcher gewesen wäre — alle Quellen reden nur von einer Unterwerfung Phöniziens, nicht von Tyrus, für dessen Vasallenverhältnis zu dem Großkönig des babyl. Reiches sich nur jene eine Angabe phönizischer Quellen, daß die Tyrier zwei ihrer Herrscher, den Merbal und Eirom, aus Babylon holten (ἀποστείλαντες μετεπέμψαντο ἐκ τῆς Βαβυλῶνος) anführen läßt, aber ohne ausreichende Beweiskraft.

Aber angenommen auch daß Nebucadnezar Tyrus erobert hat, so hat er es doch nicht zerstört, wie sich dem Wortlaut der beiden Weiss. nach erwarten ließ. Die rechte Lösung liegt in dem Charakter aller prophetischen Fernsicht. Mit der bevorstehenden Demütigung und Unterwerfung des phönizischen Mutterlandes durch Assur und Babel rückt in der Anschauung des Proph. all das Verderben zusammen, welches schließlich den Untergang von Tyrus vollendete. Auch Alexander zerstörte Tyrus, wenigstens Inseltyrus, noch nicht, als er dieses nach siebenmonatlichen Anstrengungen erobert hatte. Tyrus war unter syrischer, dann römischer Oberhoheit noch eine bedeutende blühende Handelsstadt. In der Zeit der Kreuzzüge war sie das noch, und auch die Kreuzfahrer, die sie 1124 eroberten, zerstörten sie nicht. Erst ungefähr 150 Jahre später begann die Zerstörung mit Schleifung der Festungswerke durch die Saracenen. Jetzt ist alle Herrlichkeit von Tyrus teils ins Meer versunken, teils unter Triebsand begraben — eine unerschöpfliche Fundgrube von Baumaterial für Beirut und andere Küstenstädte. Auf dieser großen Ruinenstätte der ehemaligen Inselstadt steht das jetzige Tyrus *(Ṣûr)*, ein elendes, in Verfall begriffenes Städtchen, dort an der NW-Ecke der ehemaligen Insel — denn die Insel ist keine Insel mehr: der Damm Alexanders ist durch angeschwemmten Flugsand eine breitere Erdzunge geworden und verbindet die Insel mit dem Strande. Dieses Bild der Zerstörung steht vor dem Fernblick des Proph. und zwar dicht hinter dem Angriff der Chaldäer auf Tyrus, indem die zwei Jahrtausende dazwischen so zusammenschrumpfen, daß alles wie ein Continuum erscheint. Es ist das bekannte Gesetz der Perspektive, von welchem die Prophetie durchgängig bestimmt wird. Dieses Gesetz kann ihr selbst nicht

unbewußt gewesen sein, denn sie bedurfte des zur Legitimation vor sich selbst. Noch mehr aber bedurfte die Nachwelt, um nicht an der Prophetie irre zu werden, des Wissens um dieses sie durchweg bestimmende Gesetz, in welchem unaufgehobene menschliche Beschränktheit und zeitlose ewigkeitsartige göttliche Anschauung sich durchdringen.

Aber noch eine andere Rätselfrage erhebt sich. Der Proph. weissagt ein Wiederemporkommen von Tyrus nach 70 J. und den Uebergang seines Welthandels in den Dienst der Gemeinde Jahve's. Das in nachchaldäischer Zeit und bes. seit der Einnahme durch Alexander d. Gr. 333 v. Chr. wieder emporgekommene Tyrus war wirklich keine politische Größe mehr, sondern nur ein großes Emporium. *Tyrus olim clara* — sagt Plinius *h. nat.* V, 17 — *nunc omnis ejus nobilitas conchylio atque purpura constat.* Auch übrigens haben sich in nachchaldäischer Zeit Vorspiele des Geweissagten ereignet, indem nach dem Mandat des Cyrus Sidonier und Tyrier den jerusalem. Tempelbau unterstützten Ezr. 3, 7 vgl. 1, 4., und bald im Anfange der apostolischen Wirksamkeit eine christliche Gemeinde in Tyrus bestand, welche Paulus besuchte Act. 21, 3 f. und die von da an in stetem Wachstum begriffen war. Aber ist es denn nicht das christliche Tyrus, welches jetzt in Trümmern liegt? Eine der bemerkenswertesten Ruinen ist die herrliche Kathedrale von Tyrus, für die Eusebius von Cäsarea eine Einweihungsrede schrieb. Also hat die Weiss. bis jetzt zwar Vorspiele ihrer Erfüllung erlebt, aber ihre eigentliche Erfüllung erscheint als unmöglich geworden. Ob sie sich schließlich nur ideal erfüllen wird, inwiefern mit den Reichen der Welt auch der Welthandel Gottes und seines Christus wird, oder πνευματικῶς in dem Sinne wie die Apok. dieses Wort gebraucht d. h. so daß in einer andern Stadt das Wesen des alten Tyrus sich darstellt, wie in Rom das Wesen Babels, oder ob leibhaftig d. h. so daß das heutige ärmliche *Ṣûr* vor dem aus seinen Trümmern wiedererstehenden Tyrus wieder verschwinden wird — das kann kein Ausleger sagen welcher nicht selbst ein Prophet ist.

Vierter Teil: Das Finale von der grossen Katastrophe c. XXIV—XXVII.

Der hier beginnende Weissagungscyklus hat im A. T. nur etwa an Sach. c. 9—14 seinesgleichen. Beide Abschnitte sind durchaus eschatologisch-apokalyptischen Inhalts und gehen dabei von anscheinend scharfumrissenen zeitgeschichtlichen Verhältnissen aus, welche aber, wenn man sie verfolgt und greifen will, irrlichtartig entfliehen, deshalb nämlich weil sie, bei der Wurzel ihrer Idee erfaßt, über ihre historische Aeußerlichkeit hinausgerückt und zu Emblemen fernzukünftiger letzter Dinge gemacht sind. Es ist daher nicht zu verwundern, daß diese c. 24—27, trotzdem

daß sie ihrem Wortlaute nach nichts über die assyrische Zeit Hinausgehendes enthalten, seit Eichhorn und Koppe dem Jesaia abgesprochen werden. Rosenm. that es in Ausg. 1 seiner Scholien, aber in Ausg. 2 und 3 ist er daran wieder irre geworden, bes. deshalb weil die Weiss. nirgends den politischen Gesichtskreis der jes. Zeit überschreitet. Diesen Echtheitsgrund können wir nicht gelten lassen, es ist eben jener irrlichtartige Schein. Dieser Schein hat aber auch zur Folge daß die Kritiker, indem sie für diesen Weissagungscyklus statt des zeitgeschichtlichen Bodens der jes. Zeit einen andern suchen, sich in Widersprüche verwickeln. Nach den einen schrieb der Verf. in Babylonien, nach andern in Juda; nach den einen gegen Ende des Exils, nach andern schon beim Untergange des Reiches Juda. Hitz. hält die Weltstadt, deren Zerstörung geweissagt wird, für Nineve, die meisten andern für Babel. Der Proph. nennt nur Aegypten und Assur als Israel knechtende Mächte, weshalb Kn. meint, er rede verblümt aus Furcht vor den noch in Juda hausenden Feinden. Alles Historisieren scheitert, weil alles was zeitgeschichtlich zu sein scheint nur eschatologisches Emblem ist. Es ist unbestimmbar, ob das historisch Lautende der Gegenwart oder der Vergangenheit des Proph. angehört, sein Standort ist jenseit aller bislang verlaufenen Geschichte. Ueberschriftslos an c. 13—23 sich anschließend, wollen diese cc. 24—27 zu den Orakeln über die Völker im Verhältnis stetigen Fortschrittes stehen, und dieses Verhältnis rechtfertigt sich durch Rückbeziehungen und dadurch daß Jeremia (vgl. 24,17 f. mit Jer. 48, 43 f.) sie mit c. 13—23 zusammengelesen zu haben scheint.[1] Die Einzelgerichte, welche die Orakel gegen die Völker geweissagt, münden hier im Endgericht wie in einem Meere, und alles Heil, welches den strahlenden Saum der Orakel gegen die Völker bildet, trifft hier in Mittagsonnenhöhe zusammen. Die c. 24—27 sind das Finale zu c. 13—23 und zwar im eigentlichsten Sinne. Was das Finale in Tonstücken zu leisten hat, die bisher zerstreuten Motive zu einem eindrucksvollen großartigen Ganzen zusammenzufassen, das leistet dieser Schlußcyklus. Aber er ist auch wirklich voll Gesang und Musik. Auf die Schilderung der Katastrophe c. 24 folgt ein einfaches hymnisches Echo. Wie das Buch Immanuel c. 7—12 mit einem Psalm der Erlösten schließt, so ertönt hier vierfacher Lobgesang. Besungen wird der Sturz der Weltstadt 25, 1—2., besungen die Erscheinung Jahve's in beseligender Gegenwart 25, 9., besungen die Wiederbringung und Auferstehung Israels 26, 1—19., besungen der unter Jahve's Schutze fruchtbringende Weingarten der Gemeinde 27, 2—5. Und dieser Gesang durchläuft alle Tonarten vom erhabensten Hymnus bis zum volkstonartigen Liedlein — es ist ein großes mannigfaltiges Konzert, welches der epische Anfang c. 24 und der epische Schluß 27, 6 ff. nur gleichsam einleitet und schließt, und zwischen welchem die Weissagung recitativartig sich fortspinnt. Und nirgends findet sich so viel Musik auch im Klange der Worte. Dieses ganze Finale ist zu c. 13—23 ein großes Halleluja, hymnisch im Inhalt, musikalisch in der Form. Die Form macht uns nicht an der Autorschaft Jesaia's irre, auch Driver notiert ganz jesaianisch lautende Verse und Versgruppen

1) s. die Schlußbemerkungen zu Drechslers Jesaia 3, 405 f. vgl. 399 f.

und anerkennt den nicht jeremianischen, sondern jesaianischen Grundtypus. Aber das ist unleugbar: der Inhalt führt, um in den Entwickelungsgang der alttest. Heilserkenntnis eingegliedert zu werden, in nachjesaianische Zeit. Der Verf. ist nicht Jesaia selbst, aber ein Jünger Jesaia's der hier den Meister überbietet. Jesaia ist groß in sich selbst, größer noch in seinen Jüngern, wie die Flüsse größer sind als der Quell, aus dem sie entspringen. Sonderbar aber ist und bleibt die Nachlässigkeit der Tradition, welche den Namen eines für die Heilserkenntnisgeschichte so epochemachenden Propheten wie des Verf. von Jes. c. 24—27 in Vergessenheit versenkt hat.

Das Gericht über die Erde c. XXIV.

Wie 19, 1 versetzt 24, 1 sofort mitten hinein in die Katastrophe, und wie 15, 1. 17, 1. 23, 1 vgl. 33, 1 wird der Inhalt der folg. Strafgerichtsschilderung in einige alles umfassende Sätze zusammengefaßt v. 1—3: *Siehe Jahve leert die Erde und verheert sie, und verstört ihre Gestalt und zerstreut ihre Bewohner. Und es ergeht wie dem Volke, so dem Priester; wie dem Knechte, so seinem Herrn; wie der Magd, so ihrer Gebieterin; wie dem Käufer, so dem Verkäufer; wie dem Verleiher, so dem Leiher; wie dem Schuldherrn, so dem Schuldner. Leerend ausgeleert wird die Erde und plündernd geplündert, denn Jahve hat geredet diese Rede.* Wie überall bei Jes. (3, 1. 17, 1. 19, 1. 30, 27 u. ö.) weist הִנֵּה auf Zukünftiges, und nur bei ihm finden sich solche unmittelbar mit הנה beginnende Weiss.; die am ehesten vergleichbaren Anfänge Jer. 47, 2. 49, 35 vgl. 51, 1. Ez. 29, 3 beginnen zwar mit הנה, aber nicht ohne vorausgegangene Einführungsformel. Und das bekräftigende כִּי ה' דִּבֶּר, welches überall bei Jes. Aussage von Künftigem schließt, findet sich zwar nicht ausschließlich (Ob. 18. Jo. 4. 8. Mi. 4, 4. 1 K. 14, 11), aber doch vorzugsweise im B. Jes. (1, 20. 21, 17. 22, 25. 25, 8. 40, 5. 58, 14 vgl. bes. noch 19, 4 und 16, 13. 37, 22); die detaillierte Aufzählung v. 2 hat an 2, 12—16. 3, 2 f. 18—23 vgl. 9, 13 (vgl. auch die ähnlich schließende Strafgerichtsentfaltung 19, 2—4) jesaianische Parallelen. Die Lautspiele beginnen schon hier. בָּקַק (√בק Naturlaut der sich nach und nach entleerenden Flüssigkeit) und בָּלַק (vgl. ar. *ballûḳa* blanke nackte Einöde) klingen zusammen wie Nah. 2, 11 vgl. 3. Jer. 51, 2. Absichtlich lauten die *impf. Ni.* nach Art der mittelvocaligen Stämme תְּבוּק u. תְּבוּז (statt תִּבָּז, תִּבָּק), um auf die *inf. abs.* zu reimen vgl. 22, 13. Auch כַּבְּרָקָה (für regelrechtes בְּבָרְקָה) mit strafferer Anziehung des כּ bezweckt gleichen Anlaut mit den andern 10 Wörtern. מַלְוֶה ist der Darleiher und לֹוֶה der Leiher (Entlehner). Mit נֹשֶׁה wechselt im Vergleichungsgliede נֹשֵׂא (so hier nach der Masora, wogegen 1 S. 22, 2 נֹשֵׂא) wie auch sonst נָשָׂא neben נָשָׁה vorkommt und nach נשׂא prorogieren, stunden, creditieren sogar die Grundform ist. נֹשֶׁה ist der Creditor und אֲשֶׁר נָשָׂא בּוֹ ist nicht der bei ihm geborgt hat, sondern da נָשָׁה überall creditieren (*Hi.* Credit geben) bed.: der welchem er creditiert, mit ב *obj.* wie נָגַשׁ בְּ 9, 3., nicht: der durch welchen er נָשָׂא ist (Hitz. zu Jer. 15, 10). Also: Gleiche des Creditors, Gleiche des

Debitors d. h. es ergeht dem einen genau so wie dem andern. Es ist ein alle ohne Unterschied des Standes und Zustandes erfassendes Gericht und ein allgemeines nicht bloß innerhalb des Gesamtlandes Israel, sondern innerhalb der Erde; denn הָאָרֶץ bed. hier die Erde und zwar wie 11, 4 mit dem neutest. ethischen Nebenbegriffe von κόσμος. Daß dem so ist, zeigen v. 4—9., wo der Fluchzustand, in welchen die Erde gerät, näher beschrieben und dessen Ursache angegeben wird: *Niedergeschlagen, niedergewelkt ist die Erde; hingeschmachtet, hingewelkt die Welt; hingeschmachtet sind sie: die Hervorragenden des Erdenvolkes. Und die Erde ist ruchlos worden unter ihren Bewohnern, denn sie übertraten Offenbarungen, überschritten Satzung, brachen ewigen Bund. Darum hat Fluch gefressen Erde und es büßen die in ihr wohnen; darum sind ausgedörrt der Erde Bewohner und übrig ist der Sterblichen gar wenig. Es trauert Most, verdorrt ist Rebe, es ächzen alle Herzensfröhliche. Es feiert wonniges Paukenspiel, aufgehört hat Frohlockender Getümmel; es feiert wonniges Citherspiel. Nicht trinkt unter Gesang man Wein, bitter schmeckt Meth seinen Trinkern.* Hier v. 4 steht wie 26, 9 חֻבַּל (immer in der Weise eines *n. pr.* artikellos) in Parall. mit הָאָרֶץ, mit welchem es überhaupt in diesem Weissagungscyklus wechselt; es bez. poët. das Erdreich und zwar ohne Beschränkung (auch 13, 11. 18, 3), also ist auch הָאָרֶץ hier umfassendsten Sinnes (anders als in der gleiches Klangspiel enthaltenden St. 33, 9). Die Erde ist in Trauer versenkt und wie zu einer welken, vor Hitze verschmachteten Pflanze geworden, eingeschlossen מְרוֹם die Hohen (*abstr. pro concr.* wie כָּבוֹד 5, 13. 22, 24) des Erdenvolkes, עַם wie 42, 5. 40, 7 von der Menschheit. אֻמְלְלוּ v. אָמַל lang s. oder werden, lang, schlaff, welk herabhangen steht in halber Pause, wodurch der folgende Subjektsbegriff hervortritt. Es ist die Sündenstrafe der Erdenbewohner, welche die Erde mitzuleiden hat; denn die Ruchlosigkeit derer die auf ihr wandeln hat sich ihr mitgeteilt: חָנְפָה (חָנֵף) bed. entartet, für das Böse entschieden (9, 16), ruchlos s. und, ebenso *intrans.* vom Lande gesagt: mit der Schuld der Ruchlosigkeit, bes. mit Blutschuld behaftet s. (Ps. 106, 38. Num. 35, 33 vgl. *trans.* Jer. 3, 9). In drei kurzen schnellen unwillig erregten Sätzen (vgl. 15, 6. 16, 4. 29, 20. 33, 8.; auch 24, 5. 1, 4. 6, 8., außer dem B. Jes. Jo. 1, 10 u. etwa Jos. 7, 11) wird das ruchlose Thun der Menschen ausgesprochen, von welchem auch die Erde חֳנְפָה geworden ist. Bei dem allgemeinen Sinne von הָאָרֶץ läßt sich unter dem Gesetze nicht bloß das positive Gesetz Israels verstehen. Aber es giebt ja auch ein vorisraelitisches positives Gesetz: die noch nicht in Völker auseinander gegangene Menschheit ists gewesen, mit welcher Gott in Noah einen in Verheißungen und Verpflichtungen bestehenden ewigen Bund geschlossen. Aber diese geoffenbarte Lebensordnung haben die Erdbewohner übertreten (עָבְרוּ); dieses Gesetz haben sie hinter sich gelassen (חָלְפוּ vgl. *ahlafa* wortbrüchig werden, *hulf* Nichterfüllung des Versprochenen); diesen Bund haben sie gebrochen (חֵפֵרוּ √ פר trennen *dirimere*). Israel ist unter den Uebertretenden inbegriffen und danach bestimmt sich die Wahl des Ausdrucks. Mit עַל־כֵּן bewegt sich die Weiss. ganz wie

5, 25 vgl. 24 von Sünde zu Strafe weiter. אָלָה ist Gottes den Uebertretern seines Gesetzes gedrohter Fluch Dan. 9, 11 vgl. die Lehnstelle Jer. 23, 10., aus welcher in einigen Codd. u. Ausg. אֲבֵלָה statt אָלָה in u. St. hereingekommen ist. Gottes Fluch verzehrt, denn er ist Feuer und zwar von innen aus verzehrendes (s. 1, 31. 5, 24. 9, 18. 10, 16 f. 29, 6. 30, 27 ff. 33, 11—14). חָרוּ *(Milel)* v. חָרַר: sie sind ausgeglüht *exusti*. Daß וַיֶּאְשְׁמוּ nicht auf אָשַׁם = שָׁמַם, שָׁמֵם zurückgeht, sondern von den zwei Bed. *culpam contrahere* und *culpam sustinere* hier die letztere hat, braucht kaum bemerkt zu werden. Man beachte den jes Zug vom Zusammenschwinden der Menschen bis auf einen kleinen Rest; נִשְׁאַר (שְׁאָר) ist dafür das solenne Wort, מְזֻעָר (hier und 16, 14 von der Zahl, 10, 25. 29, 17 von der Zeit) ist ausschließlich jes. und אֱנוֹשׁ ist so gebraucht wie 33, 8 vgl. 13, 12. In v. 7 wird man an Jo. c. 1 erinnert (vgl. zu den kurzen Sätzen 29, 20. 16, 8—10); in v. 8. 9 an 5, 12. 14 und auch anderes Jesaianische: עָלַז ausschließlich bei Jes. (bei Zef. 2, 15 aus Jes. 22, 2. 32, 13., Zef. 3, 11 wie Jes. 13, 3) und בְּשִׁיר (unter frohem Gesang) vgl. 30, 32 (unter Paukenschlag und Citherspiel) nebst 28, 7. Die Schilderung ist elegisch und verweilt gerade beim Wein (vgl. c. 16) so lange, weil der Wein als Gewächs und Getränk unter allen Naturgaben Gottes die herzerfreuendste ist Ps. 104, 15. Richt. 9, 13. Alle Mittel der Freude sind zernichtet, und wenn auch des Erfreuenden noch manches vorhanden, so ist doch der Genuß den Menschen vergällt. Die Welt mit ihrer Lust ist gerichtet, gerichtet die Weltstadt, in welcher sich mit der Weltmacht auch die Weltlust concentrierte v. 10—13: *Es ist zerbrochen die Stadt des Tōhu, verschlossen jeglich Haus, nicht zu betreten. Klaggeschrei ob des Weins auf den Fluren, untergesunken ist alle Freude, verbannt die Wonne der Erde. Uebriggelassen von der Stadt ist Wüstnis, und zu Trümmern ward das Thor zerschmettert. Denn so wirds ergehn innerhalb der Erde, inmitten der Völker: wie beim Olivenklopfen, wie bei der Nachlese, wenn vorüber die Weinernte.* קִרְיַת תֹּהוּ collektiv zu fassen (Rosenm. Dr.) ist bei dem Annexionsverh. von קִרְיַת zu dem eigennamenartigen תֹּהוּ nicht möglich, und es (wie Schegg Stier u. a.) von Jerusalem (nach 32, 13 f.) zu verstehen ist gegen den Zus., in welchem, wie wir sahen, תֵּבֵל den Sinn von κόσμος hat. Es ist die Centralstadt der gottentfremdeten Welt, deren Ende תהו sein wird wie ihr Wesen תהו war; ihr Wesen war Zerrüttung der Harmonie göttlicher Ordnung, so wird ihr Ende Zerrüttung ihres Bestandes und gleichsam Rücksturz in das Chaos des Uranfangs sein. Aehnlich heißt Rom bei Persius 1, 5 *turbida Roma*. Auch hier ist alles jes.: תֹּהוּ wie 29, 21 und zu מָבוֹא *ita ut ingredi nequeas*, näml. wegen der den Eingang versperrenden Trümmer, vgl. 23, 1. 7, 8. 17, 1., auch 5, 9. 6, 11. 32, 13. Geschrei ob des Weins auf den Fluren draußen v. 11 (vgl. Iob 5, 10) ist Wehklage über Zugrunderichtung der Rebenpflanzungen; der Wein, eins der beliebtesten jes. Symbole, repräsentiert auch hier alle natürlichen Freudenquellen zusammen. In עָרְבָה כָּל־שִׂמְחָה ist die Verwandtschaft von Freude und Licht vorausgesetzt, denn עָרַב bed. weggehen und insbes. untergehen, von der Sonne (assyr. *erêb šamši* Sonnenuntergang). Uebrig-

gelassen ist (נִשְׁאַר) von der Stadt (בָּעִיר so partitiv wie בּוֹ 10, 22) nichts weiter als שַׁמָּה, wozu sie geworden (vgl. 5, 9. 32, 14). Die festen Thore, die sonst von Menschen wimmelten, sind zerschlagen (יֻכַּת wie Mi. 1, 7 für יוּכַת Ges. § 67 Anm. 8) zu Trümmern (שְׁאִיָּה ἅπ. λεγ. Prädicatsnom. der Folge, wie 37, 26 zu verödeten Haufen, vgl. 6, 11 u. a. St.). Da bleibt im weiten Umkreise der Erde (6, 12. 7, 22., aber הָאָרֶץ Erde wie 10, 23. 19, 24) und inmitten des bisherigen Völkergewühls (vgl. Mi. 5, 6 f.) nur ein kleiner Menschenrest übrig. Es ist der das B. Jesaia von Anfang bis zu Ende durchziehende Grundgedanke, der sich hier in einer Miniature von 17, 4—6 verbildlicht. Der Zustand welchen die Katastrophe wirkt vergleicht sich dem Olivenschlagen, welches die beim Abstreifen sitzen gebliebenen Früchte nachholt, und der Weinnachlese, wenn die Weinernte schon völlig eingebracht ist (כָּלָה hier wie 10, 25. 16, 4. 21, 16 u. ö.: vorüber s., wogegen aussichtslos hin s. 32, 10 wie 15, 6): so wenig Menschen werden in der großen weiten Welt übrig sein als Oliven und Weintrauben nach den beiden Haupternten. Diese Geretteten sind besonders aus Israel, obwohl nicht ausschließlich (Jo. 3, 5). Die Stätte, wo sie sich sammeln, ist das Land der Verheißung. Dort ist nun eine durchs Gericht hindurch geläuterte und sich zur Ausrichtung ihres apostolischen Weltberufes ermunternde Gemeinde v. 14—15: *Jene werden erheben ihre Stimme, jubeln; ob Jahve's Majestät jauchzen sie vom Meere her: ‚Darob in den Sonnenlanden preiset Jahve, auf den Inseln des Meeres den Namen Jahve's des Gottes Israels.‘* Jubelsgrund und Jubelsstoff ist גְּאוֹן ה׳, dies daß Jahve in Gericht und Gnade sich so majestätisch bewiesen 12, 5 f. und nun in seiner Erhabenheit so offenbar ist 2, 11. 17. Darum erschallt Jubel מִיָּם vom Mittelmeere her, von welchem das Wohnland der Gemeinde Jahve's bespült wird. Dorthin gewendet hat sie die Insel- und Küstenländer (אִיֵּי הַיָּם wie nur noch 11, 11 vgl. Ez. 26, 18) des europ. Westens vor sich, und hinter sich die Länder des asiatischen Ostens, welche אֻרִים die Licht- d. i. Sonnenaufgangsländer heißen. So verstehen wir אֻרִים (ein ἅπ. λεγ. wie מְאוּרָה 11, 8) mit F. Schelling Drechsler Grünbaum (DMZ XXI, 597).[1] Die LA באיים (Lowth J. D. Mich. Hitz. Cheyne Driver nach LXX) löscht den als Gegensatz des Westens zu erwartenden Osten. Der Aufruf ergeht nach beiden Himmelsgegenden, ob der offenbar gewordenen Herrlichkeit Jahve's des Gottes Israels (18, 7) zum Lobpreise seines Namens auffordernd. Sein שֵׁם (vgl. 30, 27) ist eben sein in Gericht und Gnade kundbar und nennbar gewordenes Wesen. Und der Aufruf ergeht nicht vergeblich 16ª: *Vom Saume der Erde vernehmen wir Lieder: ‚Preis dem Gerechten!‘* לַצַּדִּיק auf Jahve zu bez. liegt allerdings nahe, aber

1) Döderlein vergleicht das arab. أُور *septentrio*, aber dieses ist das griech. εὖρος. Eher ließe sich an Westgegenden denken, denn أَيْوَار bed. die Nachmittagszeit bis gegen Sonnenuntergang wie talm. אוֹר (אוֹרְתָּא) den Abend, im Pehlvi אורוראן *urwerân* westlich, vgl. אוּרְיָא Westgegend *Bathra* 25ª. *Kidduschin* 12ᵇ, welches aber nach Friedr. Delitzsch, Assyr. Studien S. 141, aus assyr. *aḫarru* verkürzt sein könnte.

wie Hitz. richtig bemerkt: הַצַּדִּיק heißt Jahve nirgends so absolut (vgl. jedoch neben andern Attributen Ps. 112, 4 und in bes. gegensätzlicher Bez. Ex. 9, 27) und, was hinzukommt, Jahve schenkt צְבִי 4, 2. 28, 5., aber ihm wird nicht צְבִי, sondern כָּבוֹד gegeben. Also ist nach 3, 10 vgl. Hab. 2, 4 zu erklären. Es ist die Gemeinde der Gerechten gemeint, deren Glaube das Feuer des Zorngerichts bestanden. Auf deren Aufruf zum Lobpreis Jahve's antwortet man ihr dankend in gratulatorischen Liedern vom Saume der Erde. Die Erde ist als auseinandergeschlagenes Gewand gedacht; כְּנַף ist der Zipfel oder die Kleidspitze: das äußerste Ost- und Westende (vgl. 11, 12). Von da vernimmt die Gemeinde der Zukunft jenes dankbare Liederecho. Der Proph. fühlt sich ἐν πνεύματι als Glied dieser Gemeinde, aber sofort wird er sich auch der Leiden bewußt die zuvor zu überwinden sind und die er nicht schauen kann, ohne sie mitzufühlen 16ᵇ—20: *Da sprach ich: Verderben mir! Verderben mir! Wehe mir! Räuber rauben und räuberisch raubend rauben sie. Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde! Und es geschieht: wer flieht vor der Botschaft des Grauens, fällt in die Grube, und wer aus der Grube entkommt, wird verstrickt im Garn; denn die Fallthüren der Höhe droben thun sich auf, da erbeben der Erde Grundvesten. Reißend zerreißt die Erde, berstend zerberstet Erde, wankend schwanket Erde. Taumelnd taumelt Erde wie ein Trunkner, und schaukelt wie eine Hangematte, und schwer lastet auf ihr ihre Frevellast, und sie fällt und steht nicht wieder auf.* Das וָאֹמַר (vgl. 6, 5) steht in so apokal. Zus. wie z. B. Apok. 7, 14. Er sagte es damals in der Ekstase, jetzt wo er das Geschaute niederschreibt, ist dieses Sagen vergangen. Das schließliche Heil hat hinter sich ein schließliches Zorngericht, auf welches zurückblickend er in den Schmerzensruf ausbrach: רָזִי־לִי Abzehrung, Hinschwinden (s. 10, 16. 17, 4) mir d. h. ich muß vergehen, רָזִי n. d. F. טָרִי, קָלִי, שָׁנִי, עָנִי, eig. neutrisches Adj.: *emaciatum* = *macies* v. רָזָה schwinden machen, hintilgen, arab. رَزَأَ رَزِئَ allgemeiner: schädigen, wov. *razîja* Plur. *razâjâ*, palmyr. רזאין Calamitäten (DMZ XVIII, 81), vgl. aber auch رَذِيَ entkräftet, ausgemergelt s. Ein furchtbares wüterisches Volk sieht er unter Menschen und Schätzen aufräumen, vgl. zu dem Lautspiele mit בגד (*tecte agere* d. i. hinterrücks, meuchlings, tückisch) 21, 2. 33, 1. Der Ausruf: Grauen und Grube etc. (von Jeremia 48, 43 f. auf das Geschick Moabs von seiten der Chaldäer angewendet) ist keine Apprecation, sondern nur tieferregte Aussage des Unvermeidlichen. In Grube und Schlinge liegt die Vergleichung der Menschen mit Wild und der Feinde mit Jägern vgl. Jer. 16, 16. Thren. 4, 19.; פַּחַת ist von einem starken Verbum פָּחַת gebildet (vgl. das vulgärarab. Sprichwort: wer andern eine Grube gräbt فحت بير, fällt selbst hinein); יִלָּכֵד wie 8, 15. 28, 13. Das עַל in עָלֶיךָ ist ganz wie Richt. 16, 9 vgl. Jes. 16, 9. Wer wenn die grauenvolle Kunde kommt davor (מִן wie 33, 3) entflieht, entgeht dem Verderben doch nicht und fällt ihm wenn nicht auf die eine doch auf die andere Art anheim (ebender Ged. welchen zweimal auch Amos 5, 19 und noch ausführlicher

und furchtbar erhabener 9, 1—4 ausspricht). Die Strafwerkzeuge, an welche zu denken בֹּגְדִים veranlaßt, bleiben im Hintergrunde. Der Ged., daß das Gericht eine Selbstthat Jahve's, steht im Vordergrunde und beherrscht alles. Darum wird es als ein Nachbild der Sintflut beschrieben (denn die אֲרֻבּוֹת Schleußen καταῤῥάκται der *Rakîa*ʿ weisen in Gen. 7, 11, 8, 2 vgl. Ps. 78, 23 zurück), und als Erdbeben dargestellt; מוֹסְדֵי אֶרֶץ sind die Grundvesten, auf welchen das sichtbare Relief der Erde ruht. Wie die Erde indem sie so erbebt erst brüchig wird, dann zerberstet und hinabstürzt, das malen für das Ohr die drei Reflexivformen v. 19 mit ihren Gerundiven, welche jede Stufe der Katastrophe für die Vorstellung festhalten. רֵעָה scheint Schreibfehler für רֵעַ, wenn es nicht wie Hab. 3, 9 *n. actionis* statt des *inf. absol.* ist; die Accentuation aber (anders als Spr. 25, 19 wo *Dechî* nicht die Tonstelle angiebt) nimmt das *ah* als tonlosen Anhang und die Form somit (wie קֹב Num. 23, 25) als *inf. absol.* Die Reflexivform הִתְרֹעֵעַ ist hier natürlich nicht *Hithpal.* v. רוּעַ *vociferari*, sondern *Hithpo.* v. רָעַע (רָצַץ) *frangere.* Die Erde bekommt erst Risse, dann thut sie sich klaffend auseinander, schwankt noch einmal hin und wieder und stürzt. Es ist ihr nicht länger möglich sich aufrecht zu erhalten, ihr Frevelthun drückt sie lastend nieder (כָּבֵד für כָּבֵד indem die Schwere als wirkend vorgestellt ist), so daß sie nun zum letzten Male, gleich einem Trunknen (28, 7. 29, 9) oder gleich einem Schaukelbett (1, 8), taumelt, bis sie stürzt um nicht wieder aufzustehen; die Art. nach כ sind gattungsbegrifflich. נוּד wov. תִּתְנוֹדֵד verhält sich zu נוּט Ps. 99, 1 wie טלט sich gehend hin- und wiederdrehen *se balancer* zu מוּט wov. תִּתְמוֹטֵט. Wenn die alte Erde dergestalt im Weltsysteme untergeht, so ergeht Gottes Strafe zugleich (der Proph. denkt das zum Ende der Dinge Gehörige nicht der Zeitordnung nach auseinander) sowohl über die Himmelsfürsten als die Erdenfürsten. Es sind Geheimnisse zweier Welten, die sich dem alttestamentlichen Apokalyptiker hier entschleiern v. 21—23: *Und es geschieht an jenem Tage: heimsuchen wird Jahve das Heer der Höhe in der Höhe und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden. Und sie werden eingesteckt wie man Gefangene einsteckt in die Grube und eingeschlossen in den Kerker, und nach Ablauf vieler Tage werden sie heimgesucht. Und schambedeckt wird der Mond und schamverstört die Sonne, denn königlich herrscht Jahve der Heerscharen auf dem Berge Sion und in Jerusalem, und angesichts seiner Aeltesten ist Herrlichkeit.* Bei dem so scharf als möglich hervorgehobenen Gegensatze von מָרוֹם und אֲדָמָה (vgl. 23, 17ᵇ) ists unmöglich, mit Trg. Lth. Calv. Häv. unter dem Heere der Höhe irdische Mächte zu verstehen, die Benennung selbst ist auch dagegen; denn צְבָא מָרוֹם ist, wie v. 18 zeigt (wo מִמָּרוֹם = מִשָּׁמַיִם vgl. 33, 5. 37, 23. 40, 26), s. v. a. צְבָא הַשָּׁמַיִם und das ist überall entweder das Sternenheer 40, 26 oder das Engelheer 1 K. 22, 19. Ps. 148, 2., zuweilen ununterschieden beide zusammen Neh. 9, 6. Da v. 23 Mond und Sonne erwähnt werden, so möchte man mit Baudissin Ge. A. Smith u. a. meinen, daß das Heer der Höhe hier das Sternenheer sei: „die glänzenden Königsbilder des Himmels, die zu Götzen gemachten Gestirne, fallen von ihren Altären

und die Könige der Erde von ihren Thronen“ (Umbr.). Aber schon der Gegensatz מַלְכֵי läßt vermuten, daß auch צְבָא חַמְרוֹם persönliche Gewalten bez., und die nähere Angabe der Strafheimsuchung (פָּקַד עַל wie 27, 1. 3 vgl. 26, 21 und die Wort- u. Sachparallele Jer. 46, 25): sie werden eingesteckt etc., die doch irgendwie auch auf das Himmelsheer beziehbar sein muß, fordert Persönlichkeit. Man könnte einwenden, daß das Eingesteckt-werden nur auf die Könige gehe und die Strafheimsuchung des Himmelsheeres an der Beschämung des Mondes und der Sonne v. 23 ihren Ausdruck finde; aber daß Mond und Sonne durch die Herrlichkeitsoffenbarung Jahve's in Schatten gestellt werden, kann doch nicht als Bestrafung gelten. Ist aber צְבָא מָרוֹם das Engelheer, so muß eine in ursächlicher Verknüpfung mit der Menschen- und zwar Völkergeschichte stehende Strafheimsuchung innerhalb der Geisterwelt gemeint sein. Also wird sich צְבָא מָרוֹם auf die Engel der Völker und Reiche bez. (AE. Rosenm. Hitz. Kn.), und die Weiss. setzt hier voraus was Dt. 32, 8ª LXX vgl. Syr. 17, 14 aussagt und das B. Daniel zu visionärer Darstellung bringt, daß es eine Geisterwelt giebt, deren sich Gott zur Vermittelung seines Weltregiments bedient und welche nicht allein in das Leben der einzelnen, sondern auch in die Geschichte der Völker hereinragt. Wie über die irdischen Könige so ergeht hier über die himmlischen Schutzmächte der Völker Gottes Gericht, nicht als ob diese Schutzmächte von vornherein abgefallene Engel wären — sie verfallen göttlicher Strafheimsuchung deshalb weil sie die Völker, die sie leiten sollten, irre geleitet haben.[1] In 22ª wird die vorläufige Strafe sowohl der engelischen als menschlichen Fürsten ausgesprochen; אֲסֻפָּה steht statt eines *inf. intens.*, wie טַלְטֵלָה 22, 17. עֲרִיָּה Hab. 3, 9 vgl. רֹעָה v. 19., und die Verbindung אֲסֻפָּה אֲסִירִי folgt dem verbalen Ausdruck אָסַם אֲסִיר einen Gefangenen einstecken: Einsteckung nach der Weise der Einsteckung Gefangener, denn אָסַם einsammeln 10, 14. 33, 4 bed. hier einstecken wie Gen. 42, 17.; beide Vv. mit עַל, weil sie von oben herab hinein (עַל befaßt beides: auf oder über etw. in dass. hinein z. B. 1 S. 31, 4. 2 K. 4, 4. Iob 6, 16., s. Hitz. zu Nah. 3, 12) in Grube und Verschluß gethan werden. Wie das zu verstehen, zeigen 2 P. 2, 4. Jud. v. 6 mit den Parallelen im B. Henoch (XVIII, 14—16 vgl. X, 12 f.) und der Jubiläen (c. V). Es ist der Abgrund des Hades gemeint, wo sie in Bande der Finsternis geschlagen εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας aufbewahrt werden. Dieser Parallele gemäß scheint יִפָּקְדוּ nach 29, 6. Ez. 38, 8 vgl. פָּקַד *seq. acc.* 26, 21 (auch 26, 14) Ps. 59, 6 von Heimsuchung im Zorn verstanden werden zu müssen, also von Vollstreckung der schließlichen Strafe, wogegen Hitz. Ew. Kn. Luzz. es von Gnadenheimsuchung, Ges. Umbr. u. a. (ohne Halt in Sprachgebrauch und Sitte) von Vorforderung verstehen. Die Vergleichung von 23, 17 im Verh. zu 23, 15 (wonach Trg. Saad.: sie werden wieder in Erinnerung kommen) spricht für Gnadenheimsuchung: sie werden heimgesucht, indem sie wieder frei werden (vgl. Apok. 20, 3); sie beginnen dann wieder ihr früheres Treiben, aber um

1) Wie heimisch diese Vorstellung im späteren Judentum ist, zeigt Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I S. 814 f.

alsbald, wie v. 23 besagt, ihre zeitweise wiedergewonnene Herrschaft endgültig zu verlieren. Herrlich thront alsdann der HErr mit den Seinigen in dem neuen Jerusalem, so daß der silberweiße Mond לְבָנָה sich schamvoll bedeckt und die glühende Sonne חַמָּה vor Scham verstört wird (s. zu 1, 29), weil die beiden großen himmlischen Leuchten solcher Herrlichkeit gegenüber nach jüd. Ausdruck כשרגא בטיהרא wie eine Lampe in Mittagshelle sein werden. Von den vielen jes. Parallelen zu v. 23 (חַמָּה u. לְבָנָה 30, 26; חָפַר u. בּוֹשׁ 1, 29; מָלַךְ 33, 22.; auf dem Zionsberge u. in Jerus. 10, 12) ist zu dem Schluß-Nominalsatze וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד bes. 11, 10 (auch 4, 5) und für die Auffassung der זְקֵנִים 1, 26 vgl. 3, 14 bemerkenswert. „Seine Aeltesten“ sind wie auch die 24 πρεσβύτεροι der Apok. nicht Engel, sondern Menschen. Engel werden nie zu זְקֵנִים (s. Iris S. 174). Es sind Aelteste nach Gottes Herzen, wie sie dem Israel des künftigen Jerusalem 1, 26 im Gegensatze zu seinen gegenwärtigen schlechten זְקֵנִים 3, 14 verheißen werden. Diese, in Gottes nächste Nähe zugelassen und mit ihm regierend, haben eitel Herrlichkeit vor sich und strahlen sie wieder.

Das vierfache hymnische Echo c. XXV. XXVI.

A) Das erste Echo: Das Heil der Völker nach dem Sturze der Weltstadt XXV, 1—8.

Aber nicht nur Widerstrahl, sondern auch Wiederklang findet was sich nun verwirklicht. Mit 25, 1 ff. beginnen die hymnischen Echo. Der Proph., ans Ende der Tage versetzt, feiert das Geschaute in Psalmen und Liedern. Diese geben nicht bloß das Geweissagte wieder, sondern indem sie sich darein versenken und daraus schöpfen, führen sie es teils in sich selbst weiter, teils vermitteln sie dessen Weiterführung. Das erste Echo ist 25, 1—8 oder genauer 25, 1—5. Der Proph., den wir schon von c. 12 her als Psalmisten kennen, macht den Choragen der Gemeinde der Zukunft und preist Jahve, daß er die mächtige Weltstadt zerstört und sich der bisher bedrängten Gemeinde als Schutz und Schirm vor der Tyrannei der Weltstadt bewiesen hat v. 1—5: *Jahve, mein Gott bist du! ich will dich erhöhen, preisen deinen Namen, daß du ausgeführt Wunder, Ratschlüsse von fernher, Wahrhaftigkeit, Wahrheit. Denn du hast gewandelt die eine Stadt war zum Steinhaufen, die steile Burg zu Getrümmer, den Hochbau der Barbaren in gewesene Stadt, auf ewig nicht wiederzuerbauen. Darum werden dich ehren wildes Volk, Städte gewaltthätiger Nationen dich fürchten. Denn du erwiesest dich als Veste dem Geringen, Veste dem Armen in seiner Drangsal, als Obdach vor Regensturm, als Schatten vor Sonnenbrand; denn das Schnauben Gewaltthätiger ward gleich Regensturm wider eine Wand. Wie Sonnenbrand in lechzendem Lande dämpftest du der Barbaren Toben, (wie) ein Sonnenbrand durch Gewölkes Schatten mußte Gewaltthätiger Siegesgesang sich legen.* Der aufgesangartige Eingang ist nach Ps. 118, 28 zu verstehen: Jahve *(vocat.)*, mein Gott

bist du. Dieses Glaubensbekenntnis erschallt nun mit gesteigerter Kräftigkeit und Inbrunst. Beachtenswert in dem an Lautspielen reichen Weissagungscyklus ist der Reim: *aromimcha* (s. über das *i* zu 1, 15. 52, 12), *ōdeh šimcha.* עָשִׂיתָ פֶּלֶא ist (wie Ps. 77, 15. 78, 12) aus Ex. 15, 11 (wie 12, 2 aus Ex. 15, 2). Die jetzt in Wirklichkeit gesetzten Wunder sind עֲצוֹת מֵרָחֹק in der Ferne schon d. i. lange zuvor gefaßte Beschlüsse, vorzeitliche Gottesgedanken — die gleiche ideale Anschauung wie 22, 11. 37, 26 (einer mit u. St. sich allseitig deckenden Parallele) und durchweg im zweiten Teile. Nägelsb. übers.: Ratschlüsse fernhin zielend, aber selbst לְמֵרָחוֹק weist 37, 26 in solchem Zus. rückwärts. Es ist die mannigfaltige עֵצָה des Heiligen Israels (5, 19. 14, 24—27. 19, 12. 17. 23, 8. 28, 29), welche in dem zeitlichen Geschehen ihre Wunder eröffnet. Zu עָשִׂיתָ tritt auf Grund der RA עָשָׂה חֶסֶד וֶאֱמֶת als zweiter und dritter Objektsacc. *emûna ômen.* Derivv. gleicher Abkunft stehen, um den Begriff aufs höchste zu steigern, wie 3, 1. 16, 6 neben einander. אֱמוּנָה bed. Vertrauen und Treue (nach dem Wurzelbegriff der Festigkeit) als Eigenschaften und Zustände. אֹמֶן (nur hier) ist die Treue in ihrer Selbstbewährung als Thatbestand. Jahve hat Beständigkeit, hat Bestand bewiesen, näml. Feststehen auf seinem Worte das er ins Werk gesetzt. Die Weltstadt ist gestürzt. Jahve hat, wie der durch *Zakef* begrenzte erste Satz sagt, von dem Wesen einer Stadt hinweg in den Stand eines Steinhaufens versetzt. Dem Parallelgliede nach dürfte man תָּעִיר erwarten; der Satz, wie er lautet, hebt nur die bewirkte Verwandlung hervor; das לְ wie z. B. 23, 13 vgl. 37, 26 und das בְּ wie 7, 8. 17, 1. 23, 1. 24, 10. מִבְצָר (hier und 23, 13) oder מִבְצָה (17, 1) ist ein nur aus dem B. Jesaia belegbares Wort. Desgleichen sind עִיר, קִרְיָה und אַרְמוֹן gewöhnliche jes. Parallelwörter 1, 26. 22, 2. 32, 13 f., und זָרִים ist wie 1, 7. 29, 5 allgemeinste Bez. der Feinde des Volkes Gottes. Der Sturz des Weltreichs hat die Bekehrung der Heiden zur Folge; die Lieder 24, 16 ertönen ja aus dem Munde fernster Völker. V. 3 läuft mit Apok. 15, 3 f. parallel. Bisher rohe leidenschaftliche Völker (עַז) ordnen sich in sittiger Ehrerbietung, bisher despotisch bedrückerische (עָרִיצִים wie 13, 11 n. d. F. פָּרִיצִים, שָׁלְרִשִׁים) in demütiger Furcht Jahve'n unter. Der Grund dieser Heidenbekehrung ist wie ihn dort die Apok. angiebt: ὅτι τὰ δικαιώματά σου ἐφανερώθησαν. בַּל u. אֶבְיוֹן (vgl. 14, 30. 29, 19) sind aus den Psalmen bekannte Namen der *ecclesia pressa.* Dieser in der Drangsal, die sie hatte (בְּצַר לוֹ wie 26, 16. 63, 9 vgl. 33, 2), hat sich Jahve als מָעוֹז Veste (v. עָזַז) oder Zuflucht (v. עוז ﷺ, s. zu 30, 3), mit Einem Worte als Hort bewiesen, als Schirm vor Unwetter und Schatten vor Hitze (vgl. zu den Bildern 4, 6. 32, 2. 16, 3. Sir. 31, 16 des griech. Textes), so daß das Schnauben der Tyrannen (vgl. רוּחַ 30, 28. 33, 11. Ps. 76, 13) gleich einem Mauerunwetter ward d. h. gleich einem Unwetter, welches eine Mauer trifft (vgl. 9, 3 Schulterstecken d. h. welcher die Schulter trifft), an ihr anprallend und sich brechend, ohne sie hinwegschwemmen (28, 17. Ps. 62, 4) zu können, denn es ist die Mauer einer festen Burg, und diese feste Burg ist Jahve selbst. Wie Jahve Sonnenglut in Trocknis (צִיּוֹן *abstr. pro concr.* wie 32, 2 = אֶרֶץ צִיָּה 41, 18) plötzlich dämpfen kann und diese sich legen muß, wenn er schattiges Dickicht (Jer. 4, 29),

näml. von Wolken (Ex. 19, 9. Ps. 18, 12), heraufführt, so dämpft er plötzlich das Tosen (שְׁאוֹן wie 17, 12) der gegen sein Volk anstürmenden Horden, und der triumphierende Sang (זְמִיר nur noch Hohesl. 2, 12) der Tyrannen, der wie versengende Hitze über die Welt hinging, muß sich legen, עָנָה in seiner neutrischen Wurzelbed.: sich beugen (arab. ﻋﻨﻰ *impf. o.*) wie 31, 4. So verhallt das erste hymnische Echo und auf 24, 23 zurückkommend, aber mit gebetweise gesteigertem Tiefblick, geht die eschatologische Weissagung weiter v. 6: *Und es bereitet Jahve der Heerscharen allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von Fettspeisen, ein Mahl von Hefenweinen, von Fettspeisen die markreich, von Hefenweinen die durchgeseihet.* „Dieser Berg" ist der Zion, die Gegenwartstätte Gottes und die Anbetungsstätte seiner Gemeinde. Das Mahl ist demgemäß geistlich gemeint, ein Gegenbild der Schelamîmopfer-Mahlzeiten (vgl. Ps. 22, 26 ff.), welches diese weit überbietet. שְׁמָרִים sind sonst Hefen (v. שָׁמַר aufbewahren, gähren lassen), hier *vina faecata*, wie Cato *de re rust.* c. 154 Weine nennt, welche lange auf der Hefe gelegen haben, um an Stärke, Farbe und Dauerhaftigkeit zu gewinnen. Freilich bed. שמרים eig. die *faeces* selber, und so könnten schlechte Weine heißen, wie *faex Laletana* bei Martial I, 27. Aber das Beiwort hebt den Begriff des Hefigen auf. Denn שְׁמָרִים מְזֻקָּקִים sind Weine welche, nach der ersten Gährung auf ihren Hefen stehen gelassen, recht durchgegohren und lange gelagert haben und welche, ehe man sie trinkt, filtriert werden (gr. οἶνος σακκίας d. i. διϋλισμένος oder διηθικός von διηθεῖν *percolare*), also starke und reine Weine. שְׁמָנִים ist s. v. a. חֵלְבִים v. חֵלֶב, indem auch שֶׁמֶן von animalischem Fett gesagt wird 10, 27. 17, 4. 10, 16. שְׁמָנִים מְמֻחִים bed. nicht entmarkte Fettstücke, denn privativ wird das *Pi.* (arab. ﻣﺨّﺦ), nie aber das *Pu.* gebraucht, selten das *Kal* (s. Mühlau zu Spr. 31, 3); sodann läßt sich ‚entmarken' nur von Knochen, nicht Fettspeisen sagen; drittens erwartet man hier im Gegenteil reichhaltiges Vorhandensein des Markes, also: markig gemacht, mit Mark versehen *medullata.* Was so versinnbildet wird ist der Vollgenuß der Seligkeit in dem vollendeten Reiche Gottes. Die Heiden werden nicht nur gedemütigt so daß sie sich dem HErrn unterwerfen, sie nehmen auch Teil an der Seligkeit seiner Gemeinde und werden gesättigt von den reichen Gütern seines Hauses und getränkt mit Wonne als mit einem Strom (Ps. 36, 9). Dieser v. 6 klingt wie fröhliche Musik zur himmlischen Mahlzeit. Absichtlich ist statt מְמֻחִים die beweglichere Form מְמֻחָים (von dem urspr. מְמֻחַי = מְמֻחֶה) gewählt. Es ist als ob man Streichinstrumente in schnellstem Bogenwechsel spielen hörte. Das Mahl ist auf der Erde, denn von einem Himmel mit seligen Menschen weiß das A. T. nichts. Aber die Verheißung schwingt sich so hoch empor wie sonst nirgends v. 7—8: *Und er schlingt hinweg auf diesem Berge die Schleierhülle die überschleiernde alle Völker, und die Decke die gedeckte über alle Nationen. Hinwegschlingt er den Tod auf ewig und es wischt der Allherr, Jahve, die Thräne von jeglichem Antlitz, und die Schmach seines Volkes schafft er fort von der ganzen Erde, denn Jahve hats geredet.* Auf das was Jahve spendet folgt was er beseitigt. Als Vollzugsstätte wird

auch hier „dieser Berg“ genannt; Jahve Elohim ist es, der wie er den Tod verhängt hat, so ihn nun auch aufhebt. Schleier und Decke (מַסֵּכָה v. נָסַךְ = מָסָךְ 22, 8 v. נסך wov. *nâsik* Schirmer, Fürst, *mussikku* Beschirmung = Oberhoheit DMZ XXVIII, 128) sind Symbol nicht der Trauer und Trübsal, sondern der geistlichen Blindheit, wie das κάλυμμα auf dem Herzen Israels 2 Cor. 3, 15. פְּנֵי הַלּוֹט (vgl. Iob 41, 5) ist die zugekehrte, obere Seite des Schleiers. Nägelsb. fragt: „Hätte er ihn denn bei der Hinterseite ergreifen sollen?“ Allerdings kann man einem so den Schleier abreißen, aber Jahve erfaßt ihn bei den פנים indem er ihn nicht gewaltsam, sondern behutsam hinwegzieht. Das zweite הַלּוֹט ist keine Passivform (Kimchi), sondern steht für הַלָּט des Gleichklangs halber (s. 4, 6. 7, 11. 8, 6. 22, 13) vgl. die dunklen Nifalformen 24, 3 (Ges. § 72 Anm. 1). In dem Schleiernamen לוּט überwiegt der Begriff des Allseitigen, in מַסֵּכָה der des Dichten. Die Beseitigung des Schleiers sowohl als des Todes heißt בִּלַּע, was auch 19, 3. Ps. 21, 10. 55, 10 von Gott gebraucht wird: Er hat den Tod abgethan (בָּלַע *absorbere*, s. zu 3, 12), so daß keine Spur seiner bisherigen Herrschaft mehr vorhanden ist. Paulus übersetzt frei: κατεπόθη (בָּלַע[1]) ὁ θάνατος εἰς νῖκος 1 Cor. 15, 54 (nach dem aram. נְצַח, welches wie זָכָא vgl. Ps. 51, 6 LXX von dem Wurzelbegriff des Hervorstechens, Glänzens, Ueberstrahlens aus die Bed. des Siegens gewinnt). Der Syr., die targumische (לְעָלְמִין) und paulinische Auffassung combinierend: *absorpta est mors per victoriam in sempiternum.* Die Vernichtung des Todes aber ist für sich allein noch nicht die Vollendung der Seligkeit. Es giebt ja Leiden, welche den Seufzer nach dem Tode als einer Befreiung erpressen. Auch alle diese Leiden, deren letzter Grund die Sünde ist, tilgt Jahve. דִּמְעָה ist hier wie Koh. 4, 1 Sammelbegriff, vgl. Apok. 21, 4 πᾶν δάκρυον. Wo immer eine Thräne auf irgendwelchem Angesicht ist, die wischt Jahve weg, und wenn Jahve wegwischt, so geschieht es bis auf den Grund: er tilgt mit der Erscheinung ihre Ursache, mit der Thräne die Sünde. Es versteht sich daß dies von der *ecclesia triumphans* gilt. Die Welt ist ja gerichtet und was rettbar gerettet. Es giebt also auch keine Schmach des Volkes Gottes mehr. Auf der ganzen Erde hat diese keine Stätte weiter; Jahve hat sie fortgeschafft. So ist also die Erde ein heiliger Wohnsitz seliger Menschen. Das neue Jerusalem ist zwar Jahve's Thron, aber die ganze Erde ist Jahve's herrliches Reich. Der Proph. steht hier mit seiner Anschauung ebenda, wo Paulus 1 Cor. 15, 28 und Johannes auf dem letzten Blatte der Apokalypse.

B) Das zweite Echo: Die Demütigung Moabs XXV, 9—12.

Nach den weissagenden v. 6—8, welche auf das erste hymnische Echo wie ein eingelegtes Recitativ folgten, beginnt nun wieder der Lobgesang, aus dem aber bald in den Ton der Weiss. eingelenkt wird. Die

1) s. No. IV meiner Reformationsgeschichtlichen Curiosa (Ev. Luth. KZ. 1884 März 28): Eine alttest. Frage Luthers (בְּלַע oder בְּלָע?) und die Antwort Bernhard Zieglers.

25, 8 erwähnte Schmach des Volkes Gottes erinnert an die feindlichen Nachbarn, welche es nicht, wie das Weltreich, tyrannisieren, aber höhnen und verfolgen. Repräsentant und Emblem dieser (vgl. 2 K. 24, 2) ist hier das großsprecherische Moab 16, 6. Jer. 48, 29. Ez. 25, 8—11. Die Weiss. der Demütigung Moabs in diesem geistlichen Sinne ists, welche das zweite Echo vorbereitet, indem es die Parusie Jahve's feiert. Jahve ist nun da in offenbarer Gegenwart, der Ueberwinder des Todes, der Trockner der Thränen, der Ehrenretter seiner bedrängten Gemeinde v. 9: *Und man spricht an jenem Tage: Siehe da unser Gott, auf den wir harrten daß er uns helfe, da ist Jahve auf den wir harrten; lasset uns frohlocken und fröhlich sein ob seines Heils!* Das unbezeichnete selbstverständliche Subj. von וְאָמַר ist die Gemeinde der Endzeit. הִנֵּה זֶה gehört zus. wie 21, 9. Das Harren ist mit Rückblick in die fernste Vergangenheit gesagt bis auf Jakobs „auf deine יְשׁוּעָה harre ich Jahve" Gen. 49, 18. Der Aufruf: lasset uns frohlocken etc. ist in das schöne Hodu Ps. 118, 24 übergegangen. Im Lande der Verheißung ist Jubel und über dem Jordan drüben ist Angst des Untergangs v. 10—12: *Denn niedersenken wird sich Jahve's Hand auf diesen Berg und niedergestampft wird Moab da wo es ist, wie niedergestampft wird ein Strohhaufen in Mistgrubenwasser. Und er breitet seine Hände aus im Pfuhle drin, wie der Schwimmer sie ausbreitet zu schwimmen, Jahve aber zwingt hinunter seine (Moabs) Hoffahrt trotz der Kunstgriffe seiner Hände. Ja deine steilen hochragenden Mauern beugt er nieder, zwingt er hinunter, stürzt er erdwärts bis in Staub.* Auf den Zion läßt die Hand Jahve's sich nieder (נוּחַ wie 7, 2. 11, 2), um zu schirmen (Ezr. 8, 22. 31) und zwar rächend zu schirmen. Moab wird da wo es sich befindet (תַּחְתָּיו wie 2 S. 7, 10. Hab. 3, 16: an seiner Stelle, im eigenen Lande, mit dem Nebenbegriff des Hingebanntseins ohne Möglichkeit des Entrinnens) niedergedroschen, niedergestampft, niedergetreten (Iob 39, 15) gleichwie Stroh, um Dünger zu werden, in eine Mistlake gestampft wird. הָדוֹשׁ *inf. constr.* mit *u* viell. zum Unterschiede vom *inf. absol.* הָדוֹשׁ Ew. § 240[b]. Statt בְּמוֹ (wie 43, 2) hat das *Chethib* (vgl. Iob 9, 30) בְּמֵי, viell. richtiger, da מַדְמֵנָה an sich nicht die Mistlake, sondern wie arab. *dimna* den Misthaufen bed. Indeß wäre es auch möglich, daß בְּמוֹ auf den Namen מוֹאָב anspielen soll, wie מַדְמֵנָה viell. mit Anspielung auf das moabitische מַדְמֵן Jer. 48, 2 gewählt ist. In v. 11 wäre, wenn בִּקְרִבּוֹ auf Moab zurückginge, Jahve Subj. (Trg. AE. Kimchi); aber das Bild daß Jahve Moabs Hoffahrt niederdrückt, indem er innerhalb desselben seine Hände gleich einem Schwimmer ausbreitet, möchte vielleicht in anderem Zus. den Eindruck kühner Erhabenheit machen, hier aber wo eben Moab in die Jauche gedrückt ist wäre die Vergleichung Jahve's mit einem Schwimmer widerlich. Der Schwimmer ist Moab selbst. בְּקִרְבּוֹ geht in neutrischem Sinne auf den zum Schwimmen schlecht geeigneten Ort zurück, in welchen Moab gewaltsam untergetaucht ist. In einer Mistlake kann man nicht schwimmen, aber um sich zu retten, versucht es Moab ohne daß es ihm gelingt, denn Jahve drückt den Hochmut Moabs nieder trotz (עִם wie Neh 5, 18) der אַרְבּוֹת (so ohne *Dag.*) Ränke d. h. der gewandten schlauen Bewegungen seiner Hände. Ew. vergleicht zu

ארבות das arab. عُرْبٌ in der Bed. Glied (Kimchi: אצילות ידיו), aber der hebr. Gebrauch des ארב legt die Vergleichung des عُرْبٌ in der Bed. *cunning, intelligence with craft and forecast* (Lane) näher. Richtig Saad. *muḫâtala* Schliche und Kniffe, Hitz.: Machinationen d. i. Drehungen und Wendungen, welche Moab mit seinen Armen macht, um sich auf dem Wasser zu erhalten. Das N. אֳרְבָּה ist hier das *n. actionis* v. אָרַב, welches urspr. fest und eng verschlingen, dann hinterlistig nachstellen (vgl. Pläne schmieden *struere, nectere*) bed. Was v. 11 im Bilde sagt, exemplificiert v. 12 bildlos. Wenn der Text מִשְׂגַּב חֹמוֹת מִבְצָרֶךָ lautete, wäre an Kir-Moab zu denken 15, 1. 16, 7. Er lautet aber auf die festen hochragenden Mauern der Städte Moabs überhaupt. Bisher war nur von einer feindlichen Stadt, der Weltstadt, die Rede. Dieser Schlußvers ist auffällig. Ew. Cheyne vermuten, daß er urspr. anderswo gestanden. Smend aber entnimmt diesem Verse eine neue Illustration des ganzen Weissagungscyklus.[1]

C) Das dritte Echo: das wiedergebrachte, auferstandene Israel c. XXVI—XXVII, 1.

So hat das zweite hymnische Echo seine Begründung in einer Weiss. gegen Moab gefunden, auf deren Grunde sich nun ein drittes hymnisches Echo erhebt. Während drüben im Lande Moab das Volk niedergetreten wird und seine hohen Burgen geschleift werden, kann das Volk im Lande Juda sich einer unbezwinglichen Stadt rühmen 26, 1: *An jenem Tage wird gesungen dieses Lied im Lande Juda: Eine Stadt der Wehr ist unser, Heil setzt er zu Mauern und Bollwerk.* Nach der Punktation wäre zu übers.: Eine Stadt ist Hort (עֻזִּי) uns, besser nach Spr. 21, 22 eine Stadt gewaltigen d. i. wehrmächtigen Trutzes und Schutzes gehört uns. Subj. von יָשִׁית ist Jahve; das Impf. von dem was er immerfort und immer von neuem thut, denn Hauptmauer und Vormauer Jeruslems (חֵל wie Thren. 2, 8 die kleine äußerste Mauer, welche sämtliche Festungswerke umschließt, nach den Rabb. = בַּר־שׁוּרָא wie der Syr. übers.) sind nicht totes Gestein, sondern יְשׁוּעָה immer lebendiges und nie ausgelebtes Heil 60, 18; in gleichem Sinne heißt anderwärts Jahve selbst Jerusalems Mauer und zwar eine Mauer von Feuer Sach. 2, 9 — Parallelen, welche zeigen, daß יְשׁוּעָה als Objektsacc., nicht nach 5, 6. Ps. 21, 7. 84, 7. Jer. 22, 6 als Prädicatsacc. (Luzz. Nägelsb.) gefaßt sein will. Die Stadt wird in v. 1 noch als leer gedacht, daher der Aufruf v. 2: *Oeffnet die Thore, daß einziehe ein gerechtes Volk, ein Treue wahrendes!* Der Ruf ist himmlisch und die Oeffnenden, wenn man überhaupt zu fragen hat, wer sie seien, sind Engel. Man erinnert sich an Ps. 24., aber die Scene ist anders; der Dichter von

1) s. dessen Anmerkungen zu Jes. 24—27 in Stade's Zeitschrift 1884 S. 161—224 — ein Versuch, diesen Weissagungscyklus aus der Zeit des Zuges Alexanders und des Sturzes des Perserreiches historisch begreiflich zu machen. Uns gilt das Stück über Moab 25, 10—12 als Episode, ihm als Centrum, wobei sich freilich eine Situation (Knechtung der Juden durch die Moabiter) ergiebt, welche ohne geschichtliche Bezeugung ist.

Ps. 118 hat u. St. v. 19 f. individualisiert. גּוֹי צַדִּיק ist wie 24, 16 die Gemeinde der Gerechten; גּוֹי von Israel wie v. 15. 9, 2., welches nun durch Gnade gerecht geworden und in der Bundestreue gegen Gott den Treue (אֲמָנִים v. אֱמוּנָה) wahrenden (Ps. 31, 24) befestigt ist. Das Verhalten Israels und Jahve's zu einander bleibt sich nun gleich v. 3: *Festgegründeten Sinn bewahrst du in Frieden, Frieden, denn auf dir ruht seine Zuversicht.* Ein Sinnspruch (entlehnt Ps. 112, 7 f.), aber in lyrischem Zus. und mit Bez. auf die Gemeinde der Endzeit. Die Gesinnung bez. hier den nach seinem innersten Wesen, der sie hat. יֵצֶר ist Actus und Habitus des innerlich gestaltenden d. i. denkenden und wollenden Menschen, seine geistige Lebensgestalt. סְמוּךְ ist diese, wenn sie festen Halt in sich selbst hat, und diesen hat sie, wenn sie ihn hat in Gott 10, 20. Solchen Sinnes ist das neue Israel, und Jahve bewahrt solche Innerlichkeit (נָצַר mit Obj. der Sinnesweise Spr. 22, 12) שָׁלוֹם שָׁלוֹם Prädicatsacc. statt eines Folgesatzes: so daß tiefer stetiger unstörbarer Friede darin waltet (vgl. Phil. 4, 7); denn auf Jahve steht sein Vertrauen. בָּטוּחַ nach Ew § 149^{d} auf יֵצֶר bezüglich, also = בָּטוּחַ הוּא (vgl. Ps. 7, 10. 55, 20), das *part. pass.* wie lat. *confisus, fretus.* An Gott hangen, an ihn hingegeben und gelassen sein giebt Festigkeit und Frieden. Wieder ergeht ein Ruf wie vom Himmel, Israel ermahnend, bei solcher Gesinnung zu bleiben v. 4: *Hangt zuversichtlich an Jahve auf ewig, denn an Jah, Jahve, hat man einen ewigen Fels.* עֲדֵי ist Verbindungsform einer Hauptform עֲדָה v. עָדָה (wie מָתֵי v. מָתָה, und das gleichfalls v. עדה (wie שַׁל Vergehen v. שלה) gebildete עַד bed. eig. Fortgang, fernhin sich erstreckende Dauer. Die Verbindung יָהּ יְהוָה nur hier und 12, 2. Es ist der Eigenname Gottes des Erlösers in höchst möglichster Steigerung des Ausdrucks. Das *Beth essentiae* steht häufiger vor dem Präd. (s. zu Ps. 35, 2), hier wie Ps. 68, 5. 55, 19 vor dem Subj.: in Jah Jahve besteht צוּר עוֹלָמִים ein ewiger Fels d. h. er ist wesentlich ein solcher (vgl. Dt. 32, 4 wie Ex. 15, 2 zu 12, 2) oder in Ihm hat man einen solchen. Als einen Felsen, an welchem alles zerschellt was die Gläubigen antasten will, die er umschließt, hat er sich bewiesen v. 5—6: *Denn niedergebeugt hat er Hochwohnende, die hochragende Burg; er riß sie hinunter, riß sie hinab zur Erde, stürzte sie in Staub. Es zertritt sie der Fuß — Füße Elender, Tritte Geringer.* Mit Hinausschreitung über den Sturz Moabs wird gleich der Sturz der Weltstadt 25, 1 f. 24, 10—12 gefeiert, zu welcher Moab nur ein Annex ist. Die Imperf. sind durch das Prät. normiert, und die Anadiplosis, welche sonst wie 25, 1 vgl. Ps. 118, 11 Worte gleicher Abkunft nebeneinander stellt, läßt sich hier an dem Wechsel der Suffixformen genügen. Der zweite Ged. von v. 6 ist die Steigerung des ersten: zertreten wird sie, zertreten die Bedrückerin von den bisher Bedrückten. Die Gerechten, die nach dem Urteile der Welt irre gehn, kommen also zu einem Ziele, von welchem aus ihr Weg in ganz anderem Lichte erscheint v. 7: *Der Pfad den der Gerechte geht ist Ebenheit, eben bahnest du das Geleis Gerechter.* יָשָׁר ist Prädicatsacc. der Folge; פָּלַס bed. gleich machen und als Denom. von פֶּלֶס (Wage die das Gleichgewicht vermittelt): wägen, nicht aber: wagerecht machen — die Grundbed. genügt, des Mittelgliedes der Wage bedarf man nicht. Es ist die

Sprache des salom. Maschal (vgl. Spr. 4, 26. 5, 6. 21), in die der Gesang hier verfallen ist. Er ruht hier wie reflectierend aus.

Dann hebt er wieder lyrisch an v. 8—9: *Auch haben wir dein geharrt, daß du kämest den Pfad deiner Gerichte; nach deinem Namen und nach deinem Angedenken ging der Seele Verlangen. Mit meiner Seele verlangt' ich nach dir in der Nacht, ja mit meinem Geiste tief in mir sehnt' ich dich herbei, denn wenn deine Gerichte die Erde treffen, lernen Gerechtigkeit die Erdbewohner.* Aber es ist nicht so. Die Gemeinde der Endzeit, in die Vergangenheit zurückblickend, sagt wie sehnsüchtig sie der Gerechtigkeitserweisung Gottes harrte, welche nun geschehen. אַף wie wir sagen wenn etwas Erwünschtes eingetroffen ist: wir haben auch recht darauf gewartet. אֹרַח מִשְׁפָּטֶיךָ gehört zu dem *te*, indem sich zu diesem *venientem (venturum)* ergänzt: es liegt dichterisches בּוֹא אֹרַח nach Analogie von הָלַךְ דֶּרֶךְ zu Grunde. Sie sehnten sich daß Gott käme als Erlöser den Weg seiner Gerichte. שֵׁם und זֵכֶר heißt das durch Selbstbethätigung und Selbstoffenbarung nennbar und gedenkbar werdende Wesen Gottes (Ex. 3, 15). Sie verlangten danach daß Gott für menschliches Bewußtsein und Gedächtnis wieder hervortrete mit einer That, welche seine Verborgenheit und sein Schweigen breche. Der Proph. sagt dies insbes. von sich, denn er fühlt sich ἐν πνεύματι als ein Glied der vollendeten Gemeinde. נַפְשִׁי und רוּחִי sind Acc. der näheren Bestimmung Ew. § 281c. לַיְלָה ist wie 21, 11 die Trübsalsnacht. Mit Bezug darauf steht שְׁחַר, auf שַׁחַר anspielend. Morgenanbruch nach Leidensnacht war das Ziel, wonach er נַפְשִׁי d. i. mit seinem ganzen Ich (Psychol. S. 202) und רוּחִי בְקִרְבִּי d. i. mit dem Geiste seines Gemütes πνεῦμα τοῦ νοός (Psychol. S. 183) verlangte. Und weshalb? Weil so oft sich Gott als Strafrichter zeigte, dies die Menschen zur Erkenntnis, wohl auch zur Aneignung dessen brachte was recht ist (vgl. Ps. 9, 17). In dem Satze כאשר משפטיך לָאָרֶץ entwickelt sich das zu ergänzende Verbum wie 23, 5 aus dem ל des Ziels der Bewegung; LXX διότι φῶς (כאור) τὰ προστάγματά σου, nur auf den ersten Blick bestechend. Das Perf. לָמְדוּ ist das in der Spruchpoesie übliche, welches in Parabelweise eine oft vorgekommene und vorkommende Erfahrungsthatsache ausspricht. Das שִׁיר hat hier wieder den Ton des מָשָׁל angeschlagen. In diesem Tone fortfahrend ruht es hier abermals reflectierend wie an einem Strophenschlusse aus v. 10: *Würde Huld dem Frevler, so lernte er nicht Gerechtigkeit, im redlichsten Lande handelt er übel und hat kein Auge für Jahve's Hoheit.* יֻחַן רָשָׁע ist ein durch die Aussprache bemerklich zu machender hypoth. Satz wie Neh. 1, 5 (Ew. § 357b vgl. Ges. § 127, 5): gesetzt daß dem Bösewicht immerfort Güte (חֵן = χρηστότης Röm. 2, 4) bewiesen wird; die Hofalform יֻחַן ist entw. defektiv für יוּחַן geschrieben, oder sie hat virtuell verdoppeltes ח, was nach Spr. 21, 10 (wo es sich ebenso geschrieben findet) vgl. Dan. 4, 24 (wo das ח von מִיחַן als virtuell verdoppelt angesehen werden muß) und Iob 19, 23 (יֻחָקוּ) das Wahrscheinlichere ist. אֶרֶץ נְכֹחוֹת (vgl. 30, 10. 59, 14) ist ein Land in welchem alles recht steht und redlich hergeht. Ein Bösewicht, in ein solches hineingedacht, wird doch schurkisch handeln, und für die גְּאוּת Jahve's, die sich in vorläufigen und ihn noch verschonenden Ahndungen

der Sünde zeigt, hat er keinen Sinn. was der Proph. mit Schmerz der Entrüstung ausspricht.

Die Situation bleibt auch v. 11—13 wesentlich dieselbe: *Jahve, erhaben hat sich deine Hand gezeigt, aber sie mögen nicht schauen — schauen werden sie, zuschanden werdend, den Eifer um ein Volk, ja Feuer wird deine Widersacher fressen. Jahve, befestigen wirst du Frieden uns, denn du hast ja all unser Werk vollführt für uns. Jahve unser Gott, geknechtet hatten uns Herren außer dir — allein durch dich preisen wir deinen Namen.* Es sind drei Gebetsrufe, mit יהוה beginnend, welches sich beim dritten zu אלהינו ה׳ steigert. Der Standpunkt des ersten ist die Zeit vor dem Gerichte, der Standpunkt der beiden andern inmitten der durch Gericht hindurch verwirklichten Erlösung. Also wird was der Proph. v. 11 ausspricht eine allgem. Wahrheit sein, welche jetzt durch den Sturz des Weltreichs ihre glänzendste Bestätigung erhalten hat. Die Klage des Proph. ist ähnlich wie 53, 1. Uebrigens hat man nicht Ps. 10, 5., sondern Ex. 14, 8 u. a. St. zu vergleichen (רום nicht: jenseitig und unerkannt bleiben, sondern sich als hoch bethätigen): schon bisher hat sich die Hand Jahve's als hocherhaben bekundet (רָמָה 3 *pr.*), indem sie in der Völkergeschichte sich offenbarte, seine Gemeinde schirmte und mitten in ihrer Erniedrigung ihre Erhöhung vorbereitete. Aber sie haben kein Auge für diese Hand; בַּל verneint affectuös mit Versetzung in ihre Innerlichkeit, worauf dann objectives יֶחֱזוּ folgt: sie werden schauen müssen, obwohl sie nicht mögen — sie werden Jahve's Hand an sich insonderheit als Rächerin seines Volkes zu fühlen bekommen. קִנְאַת־עָם Eifer um ein Volk ist, von diesem idealen auf den concreten Ausdruck gebracht: der Eifer Jahve's der Heere (9, 6. 37, 32) um sein Volk (עָם wie 49, 8) — Obj. zu יֶחֱזוּ, indem וַיֵּבֹשׁוּ ein dieses Abhängigkeitsverh. nicht störendes Einschiebsel ist, vgl. Mi. 7, 16. Das תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם v. 12 spricht die gewisse Hoffnung des fürder unerschütterlichen Friedensstandes aus *(statues, stabilies)*, und diese Hoffnung wird darauf gegründet, daß auch alles, was die Gemeinde bisher ausgerichtet (מַעֲשֶׂה Berufsbethätigung wie Ps. 90, 17 vgl. zu 5, 12), nicht ihr Selbstwerk, sondern Jahve's Werk für sie gewesen ist. So ist auch die nun erlangte Befreiung vom Joche der Weltmacht Jahve's Werk. Der Sinn der Klage: geknechtet hatten uns etc. ist ganz wie 63, 19, aber der Standpunkt ist dort inmitten, hier jenseit des Beklagten. Jahve ist Israels König. Er schien seine Herrschaft verloren zu haben, indem die Herren der Welt nach Belieben mit Israel schalteten. Aber es ist anders geworden und nur Jahve ists, durch welchen (בָּךְ) Israel Jahve's Namen nun wieder dankbar feiern kann. Die Tyrannen, welche die Herrschaft über Israel usurpierten, sind spurlos verschwunden v. 14: *Tote leben nicht wieder auf, Schatten erstehn nicht wieder: so hast du denn heimgesucht und vertilgt sie und vernichtet alles Gedenken ihnen.* Der Sinn ist nicht, daß sie für immer getötet, weil es überhaupt keine Auferstehung nach dem Tode gebe; der Proph. kennt ja, wie sich weiterhin zeigt, eine solche. Er hat bei מֵתִים und רְפָאִים gleich die bisherigen Zwingherren Israels im Sinne, welche (wie c. 14 der König Babels) in das Schattenreich hinabgestürzt sind, so daß an eine Selbstwiederauf-

richtung, eine Wiedererhebung derselben nicht zu denken ist. לָבֵן führt (wie ähnlich 61, 7. Jer. 5, 2. 2, 33. Sach. 11, 7. Iob 34, 25. 42, 3., griech. ἄρα) dasjenige ein was indem das eine geschehen zugleich mitgeschehen ist. Sie sind unwiederbringlich der Scheôl verfallen (Ps. 49, 15): so hat sie denn Gott hinweggetilgt, so daß auch nicht einmal ihr Name sich fortpflanzt. Israel, wenn es dergestalt Jahve zu preisen Ursache hat, wird wieder ein zahlreiches Volk geworden sein v. 15: *Du hast hinzugethan zum Volke, Jahve, hast hinzugethan zum Volke, dich verherrlicht, hinausgerückt alle Grenzen des Landes.* Das V. יָסַף, sonst mit עַל, אֶל, hier לְ, trägt sein Obj. in sich selbst: hinzufügen = Zuwachs schenken. Das Gesagte läuft parallel mit 9, 2 (vgl. 49, 19 f. 54, 1 ff. Mi. 2, 12. 4, 7. Obad. v. 19 f. u. v. a. St., zu רִחַקְתָּ bes. Mi. 7, 11); auch 6, 13^{b} enthält es im Keime.

Die תְּפִלָּה kehrt nun wieder zu dem schon v. 8—9 gethanen Rückblick in die Trübsalsnacht zurück, welche der erschienenen Erlösung vorherging v. 16—18: *Jahve, in Bedrängnis vermißten sie dich, ergossen leises Flehen, da deine Züchtigung sie traf. Wie eine Schwangere, die dem Gebären nahe rückt, sich windet, schreiet in ihren Wehen: so waren wir vor dir, Jahve. Wir gingen schwanger, kreisten, es war als ob wir Wind gebären. Errettung schafften wir dem Lande nicht, und nicht zu Tage traten Weltbewohner.* Dem בַּצַּר entspricht im Parallelgliede der Umstandssatz מוּסָרְךָ לָמוֹ *castigatione tua eos affligente* (לְ wie v. 9); dem פָּקַד (hier wie 34, 16. 1 S. 20, 6. 25, 15. Jer. 3, 16 in der Bed. *lustrando desiderare* gebraucht) entspricht צָקוֹן לַחַשׁ *fundunt murmur*, das *praet.* (צוּק = יָצַק Iob 28, 2. 29, 6 sich ergießen, zerschmelzen) mit der Pluralendung *ûn* (die nur noch zweimal Deut. 8, 3. 16 vorkommt, denn יִקְשְׁוּן 29, 21 ist Imperf. von קוּשׁ); לַחַשׁ bed. Flüstern, hier nicht wie 3, 3 flüsterndes Zauberformelsprechen (Ge. Adam Smith: *they pour out incantations*), sondern flüsterndes Gebet: Kummer und Schuldbewußtsein drückt so danieder, daß man nicht laut zu Gott zu sprechen wagt (vgl. 29, 4). Schwangerschaft und Wehen versinnbilden einen Zustand gespanntester Erwartung, deren Ziel um so näher zu sein scheint, je höher die Leiden sich steigern. Wir hielten — sagt die auf ihre Vergangenheit zurückblickende Gemeinde — den Durchbruch der Rettung oft für gewiß, aber immer und immer wieder ward unsere Hoffnung zur Täuschung. Das erste כְּמוֹ ist s. v. a. כְּ: wie eine Schwangere welche etc. (s. zu 8, 23); das zweite כְּמוֹ s. v. a. כַּאֲשֶׁר Gen. 19, 15. Spr. 23, 7): als ob wir Wind gebären (war es). Es ist keine Inversion für: gleichsam Wind gebaren wir, sondern כְּמוֹ beherrscht in der Bed.: ‚(es war) als ob' den ganzen Satz. Der Ausgang der Schmerzensarbeit war wie der Ausgang der Scheinschwangerschaft *(empneumatosis)* eine Windgeburt. Auch dieser Zustand ging, wie מִפָּנֶיךָ besagt, von Jahve aus; er war ja die Folge der Sünden Israels und des fortwährenden Mangels an rechter Heilsempfänglichkeit. Neben das getäuschte Hoffen stellt v. 18 das erfolglose Selbstwirken. Israels eignes Thun — nein, das vermochte nicht das Land zu יְשׁוּעֹת zu machen d. h. ihm zu vollem befriedigendem Heil zu verhelfen und — so ließe sich der Schlußsatz verstehen — auf das

Gericht Jahve's über die ihm feindliche sündige Welt warteten sie vergeblich oder: diese zu überwinden machten sie vergebliche Anstrengung. Begünstigt wird diese Erkl. dadurch, daß יֹשְׁבֵי תֵבֵל in dem ganzen Weissagungscyklus nicht die Bewohner des h. Landes, sondern des Erdreichs im Sinne von κόσμος v. 21. 24, 5 f. bed. Aber das Wechselverhältnis des יִפֹּלוּ zu תַּפִּיל v. 19 und das vorausgegangene Bild der Geburtswehen sprechen doch überwiegend dafür, daß נָפַל vom Fallen der Leibesfrucht (vgl. Weish. 7, 3. Ilias 19, 110 καταπεσεῖν und πεσεῖν, talm. fehlgebären z. B. *Kerîthoth* II, 4 und überh. geburtsweise ausscheiden *ib.* I, 3) gemeint ist. Und יֹשְׁבֵי חֵבֶל bequemt sich diesem Sinne, daß es nicht zu dem gehofften Bevölkerungszuwachs kam, dadurch daß es hier nicht die Erdbewohner, sondern unbestimmt Erdbewohner oder, wie wir sagen, junge neue ‚Erdenbürger' bed. Der Strafzustand des Landes unter dem Drucke der Weltmacht dauerte fort, und ein neues das öde Land bevölkerndes Geschlecht kam nicht zu Tage (vgl. Psychol. S. 414). Jetzt aber ists geschehen. Statt das Geschehene zu besingen versetzt sich die תְּפִלָּה mitten ins Geschehen v. 19: *Aufleben werden deine Toten, meine Leichen auferstehn; wachet auf und jubelt die ihr im Staube lieget! Denn Tau der Lichter ist dein Tau, und die Erde wird Schatten zu Tage bringen.* So spricht, weiter Gotte zugewandt, die endzeitige Gemeinde. Sie ist infolge der langen Strafleiden und Züchtigungen auf einen kleinen Rest zusammengeschmolzen, und viele derer, die sie in Wahrheit zu den Ihrigen zählen konnte, liegen als Leichen im Grabesstaube. Da ruft sie, von Hoffnung die nicht zuschanden wird durchdrungen, glaubenszuversichtlich aus: יִחְיוּ מֵתֶיךָ deine Toten (die dir, o HErr, angehörigen und deshalb unverlorenen) werden aufleben (*reviviscent* wie in תְּחִיַּת הַמֵּתִים Auferweckung der Toten), tröstet sich selbst mit der ebenjetzt sich in Vollzug setzenden Macht- und Gnadenwirkung Gottes: נְבֵלָתִי יְקוּמוּן die Leichen mein werden auferstehn (נְבֵלָה ein Wort ohne Plur., aber häufig wie 5, 25 in Pluralbed. u. deshalb mit יקומון = תָּקוּמְנָה verbunden, hier vor leichtem Suff. mit Beibehaltung des sonst verloren gehenden *e*) und ruft, des Vorhabens Gottes gewiß, über das Leichenfeld das Glaubensmachtwort hin: הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ שֹׁכְנֵי עָפָר, und rechtfertigt dieses Glaubensmachtwort vor sich selber, indem sie zu Jahve aufblickend bekennt: כִּי טַל אוֹרוֹת טַלֶּךָ dein Tau ist Tau aus (übernatürlichen) Lichtern geboren, wie der natürliche Tau aus dem Schoße der Morgenröte (Ps. 110, 3). Statt: Tau auf Kräuter אוֹרוֹת = יְרָקוֹת wie 2 K. 4, 39 fassen wir אוֹרוֹת v. אוֹר Ps. 139, 12 im Sinne von אוֹר הַחַיִּים. Der Plur. besagt daß der Lebenslichter in Gott (dem πατὴρ τῶν φώτων Jac. 1, 17) eine ganze Fülle ist. Aus diesen wird der sanfte Tau geboren, der das hingesäete Gebein (Ps. 141, 7) wieder lebendig macht. Ein sinnvolles Bild, welches Hofmanns טַל חוֹרוֹת Tau des Durchtränkens verwischt. Luth. welcher übers.: „dein Tau ist ein Tau des grünen Feldes" steht unter den alten Uebers. allein; Trg. Syr. Hier. Saad. übers. alle: Lichttau ist dein Tau, und bei dem einheitlichen Zus., in welchem die Schrift durchweg אוֹר φῶς und חַיִּים ζωή setzt, liegt dies nahe genug. Wir übers. nun weiter: und die Erde (וָאָרֶץ als Subj. wie Spr. 25, 3 vgl. als Obj.

65, 17 für וְאֶרֶץ, welches ausgen. Iob 20, 27. 1 K. 11, 18 immer nur in *st. constr.*) wird Schatten zu Tage bringen (תַּפִּיל als Causativ von נָפַל v. 18) d. i. die in sie hinabgesunkenen Toten wieder herausgebären, wie Lth. 1541: *vnd das land wird die todten eraus werffen* (Psychol. S. 449), was auch A. H. Franke vorzog. Der Tau aus Gottes Doxa fällt wie ein himmlischer Same in den Schoß der Erde, und infolge dessen giebt die Erde die bisher von ihr festgehaltenen Schatten von sich, so daß sie wieder leibhaftig auf der Oberwelt erscheinen. Diejenigen, welche v. 18 von dem sehnlichst erharrten Sturz der Weltherren verstehen, erkl. demgemäß hier: und zur Erde (ארץ *acc. loci* = עַד־אֶרֶץ v. 5 לארץ 25, 12) stürzest du Schatten oder auch: und die Erde macht fallen (d. i. in ihr Inneres hinein fallen) Schatten. So Rosenm.: *Terra per prosopopoeiam, ut supra* XXIV, 20 , *inducta deturbare in orcum sistitur impios, eo ipso manes eos reddens.* Aber obschon dabei רפאים zu v. 14 stimmt, wo die Bedrücker des Volkes Gottes so genannt wurden, so wäre es doch hier, wo es „ebendamit zu Schatten Werdende" bed. müßte, mißlich; was aber die Hauptsache: vom Sturze der Bedrücker verstanden, giebt dieser Folgesatz zu „Tau der Lichter ist dein Tau" keinen naturgemäßen Fortschritt, während er nach unserer Erklärung Glauben, Hoffnung, Gebet der Gemeinde durch den Erfolg besiegelt. Mit der neutest. Apokalypse verglichen, ist es die πρώτη ἀνάστασις, welche hier geweissagt wird. *Il s'agit de la restitution nationale,* bem. Reuß, *et non de la resurrection des individus.* Das mag von Ez. 37, 1—14 gelten, aber hier will der Proph. offenbar sagen, daß die Bekenner Jahve's aus den Gräbern auferweckt und der Gemeinde zurückgegeben werden. Die Gemeinde der Herrlichkeitszeit ist eine Gemeinde wunderbar Geretteter und Auferweckter, sie ist diesseitig und jenseitig zugleich. Unter dem Boden zu ihren Füßen liegen ihre Verfolger. Des Gerichts über diese geschieht nun erst nach der Ergänzung der Gemeinde durch ihre verstorbenen Glieder Erwähnung, obwohl dem Geschehen nach jenes vorausgeht. Der Standpunkt der Prophetie rückt in diesen c. 24—27 unaufhörlich wechselnd rückwärts und vorwärts. So erklärt sich die Mahnung und die Begründung v. 20—21: *Gehe, mein Volk, hinein in deine Kammern und verschließe deine Thür hinter dir; verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis vorübergehe das Zorngericht. Denn sieh Jahve geht aus von seiner Stätte, um heimzusuchen die Verschuldung der Erdbewohner an ihnen, und es legt bloß die Erde das aufgesogene Blut und bedeckt nicht mehr ihre Getöteten.* Das שִׁיר ist zu Ende. Der Proph. redet nun wieder als solcher. Während das Zorngericht (זַעַם) ergeht, bis es vorübergegangen sein wird (vgl. zum *fut. ex.* 10, 12. 4, 4 u. zur Sache חֲזוֹת אַחֲרִית Dan. 8, 19), soll Gottes Volk in Gebetseinsamkeit verharren (Mt. 6, 6 vgl. Ps. 27, 5. 31, 21). Es kann das, denn das Gericht, wodurch es seiner Feinde los wird, ist Jahve's That allein, und es soll das, denn nur wer betend in Gott geborgen bleibt, entrinnt dem Zorne. Das Gericht währt nur כִּמְעַט־רֶגַע (10, 24 f. 54, 7 f. vgl. Ps. 30, 6) einen kleinen Augenblick, eine kurze um der Auserwählten willen verkürzte Zeit. Statt des Duals הֲלָתַיִךְ (wie die Hausthüre,

aber nicht die Kammerthüre heißt) ist ansprechender דְּלָתְךָ (v. דָּלָה = דֶּלֶת) vocalisiert, so wie viell. statt חֲבֵה absichtlich חֲבִי gesagt wird, weil Jahve für das Volk handelt, während es sich rein passiv ihm anheimgiebt. Wie Noah, hinter dem Jahve die Thür der Arche zuschließt, in dieser geborgen ist, während draußen die Wasserströme des Gerichts sich ergießen: so soll die Gemeinde in ihrem Gebetsleben sich abschließen nach außen, denn ein Gerichtswetter steht bevor. Er geht aus von seiner Stätte (wörtlich wie Mi. 1, 3) d. h. nicht aus seinem in sich selber ruhenden Gottesleben, sondern aus dem Bereiche der offenbaren Herrlichkeit, in welcher er sich den Geistern gegenwärtig gesetzt hat. Von da geht er strafrichterlich gerüstet aus, um zu ahnden die Missethat des Erdbewohners *(collect.)* an ihm, insbes. dessen Blutschuld. Das Verbot des Mordes ist noachidisch, also in die בְּרִית עוֹלָם 24, 5 einbedungen. Die Erde stellt da zwei Zeugen: 1) das gewaltsam und unschuldig verströmte Blut (s. über דָּמִים 1, 15), das sie hat aufsaugen müssen und das nun bloßgelegt um Rache aufschreit; 2) die unschuldig Gemordeten selbst (vgl. הֲרוּגִים Ez. 37, 9), die in ihr schlummern. Blutströme kommen zu Tage und zeugen, Märtyrer erstehen und zeugen wider ihre Mörder. Der Erdboden wird gesühnt, indem das Blut der Gemordeten, das er getrunken, gerächt wird (Dt. 32, 43 vgl. Num. 35, 33. Jo. 4, 21).

Ueber wen da besonders Jahve's Gericht ergeht, sagt in rätselhafter Bildrede 27, 1: *An jenem Tage wird heimsuchen Jahve mit seinem Schwerte, dem harten und dem großen und dem starken, den Leviathan die flüchtige Schlange und den Leviathan die gewundene Schlange, und töten den Drachen im Meere.* Ohne Zweifel sind die drei Tiere Embleme von drei Weltmächten. Die Behauptung, daß so wenig drei Tiere zu zählen seien als drei Schwerter (Eichh. Schnurr. Rosenm. Ges. Kn. Umbr. Luzz.), ist falsch. Wenn es hieße בְּחַרְבּוֹ הַקָּשָׁה וּבְחַרְבּוֹ וגו׳, so wären auch drei Schwerter zu verstehen: so verdreifachend aber (mit wiederholtem עַל) lautet die Angabe der Tiere. Wir haben also zu fragen, welches die drei Weltmächte seien. Nun ist aber der תַּנִּין (das langgestreckte Wassertier) das stehende Emblem Aegyptens 51, 9. Ps. 74, 13. Ez. 29, 3. 32, 2. Und da v. 12 f. neben Aeg. das Euphratland und Assur genannt wird, so ist sofort wahrscheinlich daß die beiden andern Tiere das Tigrisreich d. i. Assur mit der Hauptstadt Nineve am Tigris und das Euphratreich d. i. Chaldäa mit der Hauptstadt Babel am Euphrat bedeuten werden. Die gleiche Benennung beider Reiche mit לִוְיָתָן bei nur verschiedener Eigenschaftung führt ja ohnehin auf zwei verwandte Reiche. Daß נָחָשׁ בָּרִחַ Iob 26, 13 ein Sternbild ist, darf uns nicht beirren; wir lesen hier kein בַּמָּרוֹם wie 24, 21 und befinden uns also auf dem Erdboden. Die Bez. ist zunächst durch die Lage beider Städte veranlaßt. Nineve lag am Tigris, auf dessen raschen Lauf und furchtbare Stromschnellen sein hebraisierter Name חִדֶּקֶל hindeutet; deshalb wird Assur einer flüchtigen, eilfertigen, gestreckten Laufes sich bewegenden Schlange verglichen (בָּרִחַ wie 43, 14 = *barrîᵃḥ* n. d. F. עַלִּיז, versch. von בְּרִיחַ Riegel 15, 5), Babel dagegen einer gewundenen d. i. in schlangenlinichten Krümmungen sich windenden, weil es am vielgewundenen und

gerade bei Babel labyrinthisch gewundenen Euphrat lag. Denn der früher geradaus laufende Strom ward künstlich durch Krümmungen so geschlängelt, daß er dreimal zu demselben Orte, der Arderikka hieß, zurückkehren mußte, bei dem man zu Herodots Zeit nach seiner Versicherung, wenn man den Strom hinabschiffte, wirklich in drei Tagen dreimal vorüberfahren mußte.[1] Die Eigenschaft des Gewundenen versinnbildet, wie es scheint, zugleich die längere Währung des einen Weltreichs vor dem andern und die mannigfaltigeren Verwickelungen, in welche es Israel hineinziehen wird. Die Weltmacht am Tigris schießt schnell auf Israel los, so daß Israels Geschick sich schnell entscheidet; die Weltmacht am Euphrat aber kommt in vielen Windungen heran und umringelt in vielen Windungen ihre Beute. Dieser Windungen sind um so viel mehr, da in der Anschauung des Proph. Babel die Endgestalt des Weltreichs ist und also Israel von dieser Schlange bis in die Endzeit umwunden bleibt. Das Gericht über Assur, Babel und Aegypten ist das Gericht über die Weltmächte insgesamt.

D) Das vierte Echo: Der fruchtbringende Weingarten unter Jahve's Schutz XXVII, 2—6.

Die Weissagung geht nun hier v. 2—5 zum vierten Male in den Ton des Liedes über. Die Gemeinde erkennt sich an den Gerichten über die Welt als Jahve's wohlbeschützten und geliebten Weingarten: *An jenem Tage „Ein lustiger Weingarten — besinget ihn! | Ich Jahve, sein Hüter, | Allaugenblicklich tränk' ich ihn. | Daß nichts ihn heimsuche, | Nachts wie Tags behüt' ich ihn. | Zorn hab' ich keinen — | O hätt' ich Dornen, Disteln vor mir! | Im Kriege würd' ich darauf losgehn, | Sie zusamt verbrennen. | Man müßte denn ergreifen meinen Schutz, | Schließen Frieden mit mir, | Frieden schließen mit mir.“* Statt das Lied wie 26, 1 mit יוּשַׁר הַשִּׁיר הַזֶּה oder יֹאמְרוּ oder ähnlich einzuführen, geht die Weiss. sofort in das Lied selbst über; der Fall ist der gleiche wie Ps. 87, 7. Es besteht in absteigendem Strophenbau aus einem Fünfzeiler v. 2 f., einem Vierzeiler v. 4 und einem Dreizeiler v. 5. Das Thema steht im *casus abs.* voraus: כֶּרֶם חֶמֶר kann einen Weingarten (vgl. כֶּרֶם זַיִת Richt. 15, 5) und zwar (da das im Arab. den Wein von seiner Gährung bezeichnende خَمْر im Hebr. ein exquisites poetisches Wort ist) feurigen edlen Weins bed.; viell. ist aber nach 32, 12 mit LXX Trg. und einigen HSS כֶּרֶם חֶמֶד zu lesen. עִנָּה לְ bed. wie Ex. 32, 18 und häufiger das *Kal* Num. 21, 17. Hos. 2, 17 vgl. zu Ps.

---

1) Im Griechischen heißen mehrere Flüsse Δράκων oder Ὄφις; auch Φίδαρι, der neugriechische Name des Euênos, ist s. v. a. Ὀφιδάριον. Vgl. Paulus Cassel, Drachenkämpfe (1868) S. 106. Die *libri augurales* nannten den Tiberstrom *colubrum tanquam flexuosum* (Serv. zu *Aen.* VIII, 95). Und sowohl Aratus, *Phaen.* 45 als Virgil *Georg.* I, 244 vergleichen den Himmels-Drachen einem zwischen den beiden Bären *flexu sinuoso* sich hindurchschlängelnden Strome.

147, 7 ein Lied mit Bezug auf etwas anstimmen; es ist ein anderes Wort als עָנָה عنى verw. عنّ entgegnen, ἀμείβεσθαι, das arab. غنّ غنّى verw. رنّ (רנן): näseln, dann (näselnd d. i. nach morgenländischer Weise) singen. כֶּרֶם ist hier Fem., wie בְּאֵר im Lied vom Brunnen Num. 21, 17 f. und wie Israel, dessen Bild der Weingarten ist (3, 14. 5, 1 ff.), bald männlich bald weiblich gedacht wird 26, 20. Jahve selbst wird redend eingeführt. Er ist dieses Weingartens Hüter, der jeden Augenblick wo es not thut ihn bewässert (לִרְגָעִים Plur. statt distributiver Verdoppelung wie 33, 2 לַבְּקָרִים allmorgentlich) und bei Nacht wie bei Tage behütet, daß nichts ihn heimsuche: פָּקַד עַל sonst von Strafheimsuchung, hier von Heimsuchung durch irgendwelches Unglück.[1] Weil es die durch Drangsale geläuterte Gemeinde ist, so ist Jahve's Gesinnung gegen sie reine Liebe ohne alle Beimischung von חֵמָה Zornglut. Diese gilt nur allen die diesen Weingarten zu beschädigen wagen. Herausfordernd sagt Jahve: wer giebt mir doch Dornen, Disteln! יִתְּנֵנִי wie Jer. 9, 1 vgl. Jos. 15, 19 für יִתֵּן לִי. Das Asyndeton statt des sonst üblichen שָׁמִיר וָשָׁיִת entspricht der Erregtheit des hohen Beschützers. Hätte er Dornen, Disteln vor sich, im Kriege d. i. kriegend würde er darauf (בָּהּ neutrisch: auf solches Gestrüpp) losschreiten, es allzusammen anzuzünden (הֵצִית = הִצִּית). Daß mit Kn. בַּמִּלְחָמָה gegen die Acc. mit אֶפְשָׂעָה zu verbinden ist, fordert der Strophenbau. Die Vokalisation אֶפְשָׂעָה (Var. אֶפְשְׂעָה) ist nach סֻבָּלוֹ 9, 3. לֻקָּחָה Gen. 2, 23. בַּסָּעָרָה 2 K. 2, 1. 11 u. dgl. zu beurteilen. An der Wahl des Ausdrucks בַּמִּלְחָמָה sieht man schon deutlich daß Dornen und Disteln Bild der Widersacher der Gemeinde sind 2 S. 23, 6 f. In diesem Sinne schließt das Liedchen v. 5: nur auf Gnade sich ergebend werden sie Gnade finden. אוֹ mit folg. Voluntativ: ‚es sei denn daß' wie Lev. 26, 41; הֶחֱזִיק בְּ wie 1 K. 1, 50 von Adonija, welcher die Hörner des Altars erfaßt, hier mit מָעֹז, in welchem die Bedd. Hort v. עָזַז und Asyl v. עוז sich bergen, flüchten ineinanderspielen (vgl. S. 190 ob. und zu 30, 2); עָשָׂה שָׁלוֹם לְ wie Jos. 9, 15. Das Lied ist hier zu Ende. Was die Gemeinde darin ausspricht, ist das durch die jüngsten Erlebnisse ihr befestigte Bewußtsein der Gnadenobhut ihres Gottes. Der Proph. fügt zu dem Liede vom Weingarten wie erläuternd hinzu v. 6: *Zukünftig wird Wurzel schlagen Jakob, blühen und knospen Israel und füllen die Fläche des Erdbodens mit Früchten.* Daß hier wieder die eig. Sprache der Prophetie beginnt, sieht man schon an הַבָּאִים (*acc. temp.* wie Koh. 2, 16., dem Sinne nach = הִנֵּה יָמִים בָּאִים וְ Jer. 7, 32 u. ö.). Zu dem aktiven וּמָלְאוּ vgl. Jer. 19, 4. Ez. 8, 17 u. ö. Die Variante תְּבוּנָה ist ein Schreibfehler. Die Orientalen haben יפרח als *Chethib* und וּפָרַח als *Keri.* Der Proph. sagt im Bilde (vgl. 37, 31) dasselbe was der Apostel Röm. 11, 12., daß Israel, wieder begnadigt als Volk, πλοῦτος ἐθνῶν werden wird.

---

1) Die Tiberienser lasen dafür אֶפְקֹד (Menahem b. Seruk u. אזר), und alte Ausll. (auch Abrav.) erkl. als ob es פֶּן יִפָּקֵד עָלֶה hieße: daß nicht sich vermissen lasse sein Laub, s. Ewald-Dukes, Beiträge 2, 146.

Jahve's Straf- und Heilsverfahren mit Israel XXVII, 7—13.

Der Proph. tritt nun auch v. 7 ff. nicht in seine wirkliche Gegenwart zurück, sondern dessen gewiß, daß Israel nicht eher erhöhet wird als bis es um seiner Sünden willen recht tief erniedrigt ist, versetzt er sich mitten in diesen Strafzustand hinein. Da leuchtet denn angesichts der herrlichen Zukunft, die Israels wartet, dies in die Augen, daß Gottes Strafverfahren gegen Israel ein ganz anderes ist als das gegen die Welt v. 7—8: *Hat er gleich dem Schlage seines Schlägers es geschlagen, oder ists gleich der Niederstreckung der Niedergestreckten jenes niedergestreckt? Mit Maßen, wenn du es verstießest, straftest du es, sichtend heftigen Hauches am Ostwindtage.* מַכֵּהוּ ist das Weltreich welches auf Israel losschlug (10, 20), und הֲרֻגָיו sind die Getöteten des Weltreichs die unter den Schlägen Jahve's gefallen. Jenes schlägt unbarmherzig und seine Getöteten liegen ohne Hoffnung 26, 14. Anders schlägt Jahve und anders stehts um die in vielen ihrer rechtschaffenen Glieder erlegene Gemeinde. Zu den zwei Lautspielen vgl. 24, 16. 22, 18. 10, 16. Jahve als er Israel von sich stieß (wie mittelst Scheidebriefs 50, 1) stritt gegen dasselbe (49, 25) d. i. strafte es בְּסַאסְאָה = בְּסָאָה סָאָה mäßiglich und nur mäßiglich (vgl. שְׁלוֹם שָׁלוֹם 26, 3), nicht in maßlosem Zorn, sondern in einer durch das Bundesverhältnis bemessenen Weise (vgl. בְּמִשְׁפָּט Jer. 10, 24 לַמִּשְׁפָּט 30, 11. 46, 28). Hitz. Ew. Kn. lesen בְּסַאסְאָהּ von einem סאסא verw. זְעַזֵּעַ und auch טאטא: „als du es verunruhigtest (forttriebest)", aber die Textüberlieferung weist keine Variante mit ה *mappic.* auf, und die alten Ueberss. (ausgen. LXX μαχόμενος) und Ausll. betrachten das Wort alle als das verdoppelte סָאָה, was als Drittel des Epha hier ein mäßig großes Maß bez. Der Satz הָגָה בְּרוּחוֹ ist wohl als ellipt. Relativsatz zu denken, in welchem Falle sich auch der Uebergang in die 3. *pers.* am besten erkl.: du welcher sichtete etc.; viell. aber ist הָגָה beabsichtigt. הָגָה bed. hier wie Spr. 24, 4 f. (s. dort) ausscheiden, wie die Schlacken vom Silber (1, 25). Jahve sichtete Israel (vgl. das Bild von der Tenne 21, 10) damals als er, das Exil verhängend, so heftig darein blies, als wenn der Ostwind (s. Iob S. 349 f.) stürmte. Aber er sichtete nur, vernichtete nicht. Er zürnte, aber nicht ohne Liebe; er strafte, aber um wieder begnadigen zu können v. 9: *Darum wird also gesühnt Jakobs Verschuldung, und dies ist alle Frucht der Beseitigung seiner Sünde: wenn es alle Altarsteine gleich macht zerschlagenen Kalksteinen, nicht sich wiedererheben Astartebilder und Sonnensäulen.* Mit לָכֵן wird eine Folgerung gezogen aus בסאסאה. Gott straft Israel mäßiglich, seine Strafe ist ein Heilmittel, darum weicht sie sobald ihr Zweck erreicht ist und wird auch jetzt weichen wenn Israel der Sünde und vor allem der Sünde aller Sünden, dem Götzendienste, gründlich entsagt. בְּזֹאת geht auf das folg. בְּשׂוּמוֹ: durch dies, nämlich die Zertrümmerung der Altäre und der Bilder der Ištar (Ašera) und des Sonnengottes (s. 17, 8). Dadurch daß Israel die Grundursache alles Unheils, den Götzendienst, abthut (der auch noch unter den Exulanten fortwucherte Ez. 11, 18 u. ö.), wird die Schuld die es jetzt zu büßen hat gedeckt werden

d. i. Gotte als nicht weiter vorhanden gelten (s. zu 22, 14)[1]. Der Zwischensatz (vgl. 26, 11[b]) besagt, daß eben dies was folgt כָּל־פְּרִי obenan die von Jahve verlangte Frucht der durch die Züchtigung bezweckten Wegräumung der Sünde Israels sein wird. Der Proph. sagt das mitten aus dem Strafzustande heraus und kann also dies daß mit der Sünde die Strafe aufhören wird nun weiter an der Strafe erhärten, welche der Sünde gefolgt ist v. 10—11: *Denn die feste Stadt ist einsam, eine preisgegebene und verlassene Wohnung gleich der Steppe: dort weiden Kälber und dort lagern sie und fressen ab ihre Zweige. Sind ihre Reiser dürr geworden, werden sie geknickt, Weiber kommen, heizen damit, denn nicht ein Volk von Einsicht ist es; darum erbarmt sich sein nicht sein Schöpfer und sein Bildner begnadigt es nicht.* So helldunkel ist in diesen c. 24 — 27 alles gehalten, daß es streitig ist, ob mit עִיר בְּצוּרָה die Hauptstadt des Weltreichs oder die Hauptstadt des Volkes Gottes gemeint sei: wir meinen daß nur Jerusalem gemeint sein könne, da ja doch das Volk ohne alle Einsicht (1, 3), dessen Schöpfer und Bildner Jahve (22, 11) heißt, Israel ist. Der Standpunkt des Proph. ist somit jenseit der Zerstörung Jerusalems mitten im Exil. Trotz dem lautet alles jesaianisch: man vgl. im allgemeinen 32, 13 f. 5, 17., im einzelnen 16, 2. 9. 11, 7 u. s. w. Das Suff. von ‚ihre Zweige' geht auf die Stadt zurück, deren Ruinenstätte von Buschwerk überwachsen ist. Synon. mit סְעִפִּים Zweige (immer mit *Dag.* im Untersch. von סָעִפִים Spalten 2, 21) ist קָצִיר Schnittling = leicht abschneidbarer Schoß; irrig übers. es Vulg. Symm. Saad. „Ernte". Die Form תִּשָּׁבַרְנָה ist nicht Singular (nach 28, 3), sondern Plur. (Ges. § 47 Anm. 3), auf die einzelnen Reiser bezüglich, aus welchen קָצִיר das Reisig d. i. dürre Gezweig besteht. Im neutrischen Sinne geht אוֹתָהּ darauf zurück: Weiber zünden es an (תְּאִיר wie Mal. 1, 10) d. i. machen damit leuchtende Flamme (אוֹר) und wärmend Feuer (אוּר 44, 16). So wüste wird Jerusalem liegen, daß da wo es sonst von Menschen wimmelte ein Kalb in aller Gemächlichkeit das grüne Laub des zwischen den Ruinen wachsenden Gebüsches abfrißt und daß dorthin, von wo sonst feindliche Heeresmächte unausgerichteter Sache abziehen mußten, Weiber kommen und unangefochten ihren Holzbedarf holen. Aber wenn Israel Buße thut, wird Jahve's Gnade alles ändern v. 12—13: *Und es wird geschehen an jenem Tage: ein Klopfen wird Jahve anstellen von dem Wasserschwall des Euphrat an bis zu dem Bache Aegyptens, und ihr werdet gesammelt einer zum andern, Söhne Israels. Und es wird geschehn an jenem Tage: gestoßen wird da in eine große Drommete, und es kommen die Verlornen im Lande Assur und die Verstoßenen im Lande Aegypten und werfen sich nieder vor Jahve auf dem heiligen Berge in Jerusalem.* Alle Auslegungen von v. 12, welche ihn wie v. 13 von der Rückkehr der Exulanten verstehn, halte ich für falsch. Der Euphrat und der Bach Aegyptens d. i. der *Wadi el-ʿArîš* sind ja die verheißungsgemäße

1) Die Bedingung setzt zur Zeit im Volke grassierenden Götzendienst voraus, weshalb Smend, der die Entstehung der c. 24—27 in das 4. Jahrh. v. Chr. herabdatiert, Einschreiten der Judäer gegen den heidnischen Kultus in ihrer Umgebung versteht.

Nordost- und Südwestgrenze des Landes Israel Gen. 15, 18. 1 K. 8, 65., und es wird nicht gesagt, daß Jahve jenseit, sondern daß er innerhalb dieser Grenzlinien klopfen werde. Deshalb scheint Gesen. auf richtigerem Wege: das Reich werde in seinem verheißungsgemäß größten Umfange wieder bevölkert werden und zwar so schnell und zahlreich, als ob die Menschen wie Olivenbeeren von den Bäumen fielen. Allerdings wird חָבַט vom Abklopfen der Oliven gebraucht Dt. 24, 20, aber dieses Bild paßt hier nicht, da Oliven, ehe sie heruntergeklopft werden, schon vorhanden sind, das Land Israel aber als verödet zu denken ist. Was man erwartet ist dies, daß Jahve (wie 26, 19. 21 verheißen) innerhalb des ganzen weiten Umfangs des Verheißungslandes die Toten lebendig machen wird. חָבַט (vgl. خبط auf etw. losschlagen z. B. auf einen Baum, um Laub oder Früchte abzuschütteln) ist das übliche Wort vom Ausklopfen solcher Hülsenfrüchte, welche zu zart und edel sind um gedroschen zu werden; solche klopft man, wie 28, 27 gesagt wird, vorsichtig mit einem Stocke aus, man würde sie durch die Gewaltsamkeit des Dreschens verderben. Einer Tenne mit so zarter edler Frucht vergleicht sich das große weite Totenfeld vom Euphrat bis zum Rhinokolura. Wahre und abtrünnige Israeliten liegen da durcheinander. Jahve wird sie scheiden. Er wird ein Klopfen anstellen, daß die wahren Glieder der Gemeinde, geschieden von den falschen, zu Tage kommen, wie die Körner, geschieden von Hülsen und Stroh. „Deine Toten werden leben“ — das ists worauf der Proph. hier zurückkommt. Mit dieser Auffassung stimmt auch die Wahl des Wortes שִׁבֹּלֶת, welches die Bed. Strömung (Ps. 69, 3. 16) und Aehre in sich vereinigt, indem שָׁבַל sich hinziehen sowohl von den sich längshin ziehenden Wassern als von der langgezogenen Spitze des aufgeschossenen Getreidehalmes (vgl. dazu שׁוֹבֵל 47, 2) gesagt werden kann. Hier giebt das beide Bedd. zulassende Wort eine schöne Dilogie (vgl. einen ähnlichen Fall 19, 18 und zu Hab. 2, 7). Von der Aehre des Euphrat bis nach der Sinaihalbinsel hinunter wird Jahve klopfen — eine große Aehrenschütte, deren Körner zusammengelesen werden sollen לְאַחַד אֶחָד zu Einem (Verbindungsform ohne Genitivverh. wie häufig bei diesem Zahlwort z. B. 2 S. 17, 22) Einer d. i. einer zum andern, also nicht im Ganzen und Großen, sondern mit sorgsamer Beachtung jedes einzelnen (vgl. אַחַת לְאַחַת Koh. 7, 27). Zu dieser auferstandenen Gemeinde kommt, gesammelt durch göttliches Signal (vgl. 18, 3. 11, 12), die noch lebende Diaspora. Als Länder der Verbannung werden Assur und Aegypten genannt. Sie repräsentieren wie 19, 23—25 vgl. 11, 11 sämtliche Länder des Exils. Die beiden Namen sind emblematisch und also zum Beweis jesaianischen Gesichtskreises der Weiss. nicht zu gebrauchen.

Fünfter Teil: Buch der Wehe

oder der zeitgeschichtlichen auf Assur und das ägyptische Bündnis bezüglichen Reden c. XXVIII—XXXIII.

Die c. 28—32 versetzen uns, wie Caspari in Bd. 2 unserer Studien (1848) dargethan hat, in die ersten J. Hizkia's, etwa in das zweite und dritte. Samarien ist noch nicht zerstört. Sie laufen dem B. Micha parallel, welches gleichfalls von der Zerstörung Samariens seinen Ausgang nimmt, und sind ein so treuer Spiegel der Volkszustände unter Hizkia, wie die cc. 7—12 der Volkszustände unter Ahaz. Die Zeit des Ahaz charakterisiert stumpfe Hingabe in die assyr. Knechtschaft, die Hizkia's fleischliches Aufringen nach Freiheit. Man will das assyr. Joch abschütteln, aber nicht im Vertrauen auf Jahve, sondern auf die Hilfe Aegyptens. Diese ägyptisierende Politik verfolgt Jes in c. 28—32 auf Schritt und Tritt. Die successive Entstehung dieser Reden sieht man daraus, daß sie das allmähliche Entstehen der Allianz mit Aeg. durch alle Stadien bis zum Abschlusse begleiten. Wir nennen diesen Weissagungscyklus das Buch der Wehe. Denn in immer neuem Weheruf ergeht hier über Israel und besonders über Juda und Jer. Rüge und Drohung, bis zuletzt c. 33 das הוֹי über Jer. sich in הוֹי über Assur verwandelt. Alle selbständigen und in sich geschlossenen Reden dieses Weissagungscyklus beginnen mit הוֹי c. 28. 29. 30. 31—32. 33., der nicht mit הוֹי beginnende Abschnitt 32, 9—20 ist der unselbständige letzte Teil der langen 31, 1 beginnenden Rede. Dagegen beginnt auch 29, 15—24 mit הוֹי, ohne eine Rede für sich zu sein, denn c. 29 ist ein Ganzes. Der Anfang der Teilabschnitte ist sonach nicht conform, aber die einzelnen selbständigen Reden beginnen alle mit הוֹי. Der Gipfel dieser Weheweissagungen ist c. 30. Bis dahin steigt der Weheruf, aber schon in c. 31—32 senkt er sich und in c. 33 hat er sich in sein Gegenteil verwandelt. Der Proph. beginnt auch da mit הוֹי, aber über den Verwüster. Nahe dem Zeitpunkte, wo die Erfüllung des c. 28—32 gedrohten Aeußersten bevorstand, erfüllt sich dieses Aeußerste nicht, sondern das mit der Zerstörung bedrohte Jer. wird wunderbar gerettet.

Das erste Wehe c. XXVIII.

Gericht über Samarien-Jerusalem und Trost bei beiden.

Wie Micha, beginnt Jesaia mit der Bedrohung Samaria's v. 1: *Wehe der stolzen Krone der Trunkenen Ephraims und der welkenden Blume seines prangenden Schmuckes, die auf dem Haupte des üppigen Thals der Weinerschlagenen!* Es ist Samarien gemeint, welches heißt 1) die Stolzeskrone der Trunkenen Ephraims d. i. die Krone auf welche stolz sind die schwelgerischen und verblendeten (29, 9. 19, 14)

Ephraimiten; 2) die welkende Blume (vgl. zum Ausdruck 1, 30. 40, 7 f.) des Schmuckes seines Prangens d. i. die schon im Verwelken begriffene Blume, welche der Schmuck ist mit dem sie prangen. Diese Blume steht auf dem Haupte des Fettigkeiten-Thales der Weinerschlagenen (vgl. 16, 8) d. i. des von Fruchtbarkeit strotzenden Thales der vom Wein (Am. 6, 6. 4, 1) ganz und gar geknechteten Ephraimiten. Samarien lag auf einem die Umgebung königlich beherrschenden schönen rund angeschwellten Hügel (Am. 4, 1. 6, 1) in einem tiefen und breiten Thalbecken von etwa 2 St. Durchmesser, umschlossen von einem Kranze höherer Berge (Am. 3, 9). Die Lage war dominierend, der Hügel bis obenhin terrassenförmig angebaut, die Umgebung herrlich und fruchtbar. Der Ausdruck ist hochdichterisch und absichtlich so bombastisch, Genitive auf Genitive türmend (vgl. 10, 12. 21, 17). Die Wörter sind paarweise verbunden; שְׁמָנִים verhält sich regierend zum Folgenden obwohl nicht שַׁמְנֵי lautend; solche Unterbrechungen der genitivischen Wortkette finden sich auch 32, 13. 63, 11. Dt. 5, 8. Jos. 3, 11. Spr. 21, 6. Ruth 2, 1. 1 Chr. 9, 13. Die *sesquipedalia verba* sollen den Eindruck überschwenglicher weltlicher Wonne machen, über welche das Wehe ergeht. Schon נֹבֵל (in die genit. Wortkette aufgenommen: Blume von Welkendem d. h. dem Bereiche des Welkenden angehörig, vgl. צִיצַת נֹבֵל v. 4 und 22, 24 כְּלֵי הקטן) besagt, in das Prachtgemälde sich eindrängend, daß diese Pracht dem Welken bestimmt und schon im Welken begriffen ist. In v. 2—4 aber kommt das הוֹי zur eigentlichen Entfaltung: *Sieh ein Starkes und Gewaltiges hat der Allherr, gleich einem Hagelwetter, einem verpestenden Sturmwind; wie ein Wetter mächtiger überflutender Wasser reißt er nieder zur Erde mit Allmachthand. Mit Füßen tritt man danieder die stolze Krone der Trunkenen Ephraims. Und es ergeht der welkenden Blume seines prangenden Schmuckes, die auf dem Haupte des üppigen Thales, wie einer Frühfeige ehe Ernte ist, die ansieht wer sie sieht und kaum ist sie in seiner Hand, so verschlingt er sie.* Viell. ist חָזָק וְאַמִּיץ masculinisch gedacht, denn gemeint ist der Assyrier. Ihn hat der Allherr als Strafwerkzeug in Bereitschaft, aber das Strafwerk ist doch im Grunde das Werk seiner eigenen Hand, welche absolut יָד heißt, weil sie absolut von Macht, gleichsam aller Hände Hand ist: diese Hand stürzt Samarien zu Boden (vgl. zum Ausdruck 25, 12. 26, 5), so daß man die stolze Krone mit Füßen zertritt; תֵּרָמַסְנָה statt תֵּרָמֵס, Rest eines hebr. *fut. emphaticum* wie Iob 17, 16. Richt. 5, 26. Ob. v. 13, dem vorliegenden Text nach auch Ex. 1, 10, wogegen תִּשָּׁבַרְנָה 27, 10 pluralisch gedacht sein kann, vgl. Ges. § 47 Anm. 3. Das N. שַׂעַר (mit linkem ש), sonst in der Bed. Schauder, bed. hier wie סְעָרָה schaurigen Sturmwind, mit קֶטֶב solchen von pestilenzialischem, Miasmen verbreitendem Hauche. Da ists denn schnell vorbei mit der schon jetzt dem Welken verfallenen prächtigen Blume (צִיצַת נֹבֵל hier für צִיץ נֹבֵל 1[a]). Es geht ihr wie einer בִּכּוּרָה oder da hier nach der Masora בִּכּוּרָהּ (anders als Hos. 9, 10) zu schreiben und dieses s. v. a. כְּבִכּוּרָתָהּ ist (s. über dergleichen synkopierte Formen zu Ps. 27, 5): gleich einer Frühfeige dieses Thales (גֵּיא Fem. wie Sach. 14, 4, vgl. باكورة frühreife Frucht von Datteln und Obst DMZ XII, 63). Die

Feigenernte ist ungef. im August. Sieht nun jemand eine Feige schon im Juni, so haftet er daran mit seinem Blicke und kaum berührt sie seine Hand, so hat er sie auch schon verschlungen. Wie ein solcher Leckerbissen wird das üppige Samarien verschwinden. Daß Salmanassar und sein Nachfolger Sargon Samarien erst nach Verlauf dreier Jahre eroberten (2 K. 18, 10), schmälert die Wahrheit der Weiss. nicht, genug daß sowohl die Gier des Eroberers als die gänzliche Vertilgung Samariens sich erfüllten. Auf die Drohung folgt nun Verheißung. Sie ist wesentlich gleichen Inhalts mit 4, 2—6. An die Stelle der gestürzten falschen Herrlichkeit tritt die wahre göttliche v. 5—6: *An jenem Tage wird Jahve der Heerscharen zur schmückenden Krone und zum prangenden Diadem dem Reste seines Volkes. Und zum Geiste des Rechtes den Sitzenden auf dem Richterstuhl, und zur Heldenkraft den Zurückdrängenden Krieg zum Thore.* Mit dem Uebrigen seines Volkes (שְׁאָר mit festem *Kamez* wie 21, 17) meint der Proph. nicht Juda im Untersch. von dem untergegangenen Ephraim, sondern den übrigen Teil Ephraims und überh. des Zwölfstämmevolks. Nachdem das vergängliche Ding, mit dem man prunkte, hinweggetilgt, wird das Ewige selber der Schmuck und Stolz dieses Restes. צְפִירָה (nur noch Ez. 7, 7) v. צָפַר ספר wenden, winden klingt wohl nur zufällig mit σπεῖρα und σφαῖρα zus. Er, der Herr der sieben Geister (11, 2), wird dem Ueberlebenden zum Geiste des Rechts und zur Heldenkraft. Ungerechtes Richten und ohnmächtiges Erliegen haben ein Ende. Die Richter heißen Sitzende עַל־כֵּסֶא חַמִּשְׁפָּט im Sinne von עַל־חַמִּשְׁפָּט Ps. 9, 5. 122, 5.; die Krieger Zurückdrängende מְלָחָמָה שָׁעָרָה d. h. entw. den auf das heimische Thor gerichteten Krieg (22, 7) oder den Krieg bis zum Thor der Feinde 2 S. 11, 23. ἕως τῆς πύλης 1 Macc. 5, 22. Der Verheißung in diesem letzteren Sinne entspricht Mi. 5, 4 f. Das *Athnach* muß in v. 6 bei חמשפט stehen (Wickes, *Hebrew Prose Accents* p. 74); 6^b ergänzt sich aus 6^a: ולגבורה = ולרוח גבורה und למשיבי = משיבי (Ew. § 351^a).

Mit וְגַם־אֵלֶּה geht der Proph., die zweite Hälfte der Rede beginnend, von Ephraim auf Juda über v. 7—8: *Und auch diese taumeln vom Weine, und vom Meth schwindeln sie, Priester und Prophet taumeln vom Meth, sind verschlungen von dem Weine: sie schwindeln von dem Meth, taumeln beim Hellsehn, schwanken beim Rechtsprechen. Denn alle Tische sind voll unflätigen Gespei's ohne Platz mehr.* Die Judäer sind nicht minder weinerschlagen als die Ephraimiten, zumal die Obern Juda's. Sie sind trunken selbst beim prophetischen Sehen (הָרֹאֶה eig. das Sehende, dann das Sehen = רֵאִי wie בָּתָה 5, 6 *abscindens* = *abscissum* und unten v. 15 חָזוֹת = חֲזוּת) und bei richterlicher Entscheidung (פְּלִילִיָּה eig. das Schiedsrichterliche, vgl. 16, 3 פְּלִילָה Entscheidung). Ebenso geißelt Micha 3, 1 ff. vgl. 2, 11 Propheten und Richter als Trunkenbolde. Man beachte die das Torkeln und Stolpern der Säufer nachahmende dreimalige Wiederholung von *shāgû — tāghû, shāgû — tāghû, shāgû — pāḳû;* פָּקוּ folgt dem Tonfall der beiden Vv.לֹא, auch sonst hat die Form קָמוּ den Ton auf *ult.* und nicht allein bei *Vav consec.* 7, 19. 19, 1., sondern auch ohne dieses z. B. Nah. 3, 18, die Fortrückung des Tons ist hier nicht so abnorm wie in חֲנוּ 16, 8 die Zurückziehung (gleichfalls zu Gunsten

des Reims). Richter werden neben den Priestern nicht eigens genannt, weil die Gerichtshöfe, zumal der oberste in Jerusalem, vorzugsweise mit Priestern besetzt waren, vgl. die Formel הכהנים והשׁפטים Dt. 19, 17. 17, 8. Die Prätt. besagen, daß die Trunkenheit den Trägern dieser Aemter zum Habitus geworden. בְּ ist das der Mittelursache (‚durch' wie Spr. 20, 1. 2 S. 13, 28. Est. 1, 10) und מִן das des Anlasses oder Grundes: den Wein verschlingend sind sie zu Verschlungenen geworden. In v. 8 hört man sie speien. Das Neuhochdeutsche hat dieselbe Verbindung von ק und צ in dem V. kotzen = speien. Alle Tische des Zechgelages sind voll ohne weiteren Platz (vgl. 5, 8): es schwimmt alles von Gespei. Der Proph. malt treu nach der Natur. Er fängt ihr Treiben im Spiegel auf und hält ihnen diesen Spiegel vor, ihnen den Mündigen mit schwerer Zunge v. 9—10: *„Wen will er denn Erkenntnis lehren? Und wem Predigt vernehmlich machen? Von der Milch Entwöhnten? Von der Mutterbrust Abgesetzten? Denn G'bot auf G'bot, G'bot auf G'bot, Norm auf Norm, Norm auf Norm, ein Bischen da, ein Bischen dort!"* Sie schnauben den Propheten an, den unerträglichen Moralisten. Sie sind Mündige und Freie, denen er das Wissen nicht erst beizubringen (דֵּעָה wie 11, 9) und denen er was er predigt, nicht erst verständlich zu machen braucht, sie wissen lange wo er hinaus will. Sind sie denn erst abgesäugte kleine Kinder, die sich hofmeistern lassen müssen? גָּמַל bed. mit dem Acc. des Säuglings: ihn fertig bringen = entwöhnen, hier mit מֵחָלָב *ablactare.* עַתִּיק (von der Mutterbrust) abgerückt, losgekommen (vgl. عتيق *manumissus*), wie von der Zeit: vorgerückt *aetate provectus.* Zu den Verbindungsformen vgl. 9, 2. 5, 11. 30, 18. Sie thun diese Frage, denn was der Proph. predigt sind doch lauter endlose kleinliche Quälereien. Die kurzen Worte (צָו wie Hos. 5, 11 Bot = Gebot, wie schwedisch und dänisch *bud*) nebst dem deminutiven זְעֵיר (= arab. *ṣuġajjir* winzig v. *ṣaġîr* klein) sollen die Kleinlichkeit und Peinlichkeit der unaufhörlichen proph. Weisungen (ל wie in יסף לְ 26, 15) lächerlich machen, wie die Philosophen Act. 17, 18 Paulus einen σπερμολόγος Samenkörnerleser d. i. Kleinigkeitskrämer nennen, und an der Wiederholung der kurzen Wörter hört man die schwere lallende Zunge der trunkenen Spötter.[1] Der Proph. nimmt ihnen nun das כִּי aus dem Munde und setzt es in seiner Weise fort. Es ist schon recht daß ihre Gottlosigkeit in solcher Weise sich offenbart: sie wird eine dem entsprechende Strafe finden v. 11—13: *Ja durch Stammelnde von Sprache und durch eine fremdartige Zunge wird er reden zu diesem Volke. Er der zu ihnen sprach: „da ist Ruhe, gönnt Ruhe Abgemüdeten, und da ist Erholung!" Sie aber wollten nicht hören. So wird ihnen denn das Wort Jahve's G'bot auf G'bot, G'bot auf G'bot, Norm auf Norm, Norm auf Norm, ein Bischen da, ein Bischen dort, auf daß sie hingehn und straucheln rückwärts und zerscheitern und verstrickt werden und gepacket.* Jahve wird mit dem Spöttervolke

---

1) Die Gnostiker haben aus קו לקו (LXX ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι) einen Aeon Καυλακαύας gemacht (s. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte 1880 S. 141 f.) wie der Midrasch aus אף ברי Iob 37, 11 einen Engel des Regens.

stammelnder Zunge eine ebensolche Sprache reden, indem er durch ein stammelndes d. i. barbarisch redendes Volk (s. 33, 19 vgl. Dt. 28, 49) mit ihnen reden wird. *Barbarus*, verw. mit *balbus*, heißt der Stammler; fremde unverständliche Sprache galt als Gestammel und Gemurmel (vgl. לָטַשׁ eine fremde Sprache reden mit לָטַשׁ רָטַן murren, brummen). Das assyrische Semitisch klang den Israeliten etwa wie uns das Alemannische oder Niedersächsische, und war überdies auch verquickt mit nichtsemitischen Bestandteilen. Dieses Volk wird in seinem Kauderwelsch den Verächtern des Propheten Jahve's Willen thatsächlich interpretieren. אֲשֶׁר schließt sich als relatives Pron. an das Subjekt der vorausgeg. Drohung an, oder auch es begründet dieselbe als relative Conj.: sintemal, wie Richt. 9, 17. Jer. 16, 13. 48, 8. Ps. 144, 12. Jahve wies sie durch seine Proph. nach den schwer genug empfundenen bisherigen Gerichten (1, 5 ff.) auf den rechten Weg zur Ruhe und Erholung (Jer. 6, 16) und ermahnte sie, dem Volke, welches unter Ahaz durch die Kriegsunfälle 2 Chr. c. 28 so viel gelitten hatte, doch Ruhe zu gönnen und es nicht durch Aufstachelung gegen Assur in einen neuen Krieg hineinzureißen, nicht durch Erkaufung der Hilfe Aegyptens noch über den Tribut an Assur zu belasten. Aber sie wollten nicht hören (אָבוּא mit א *otiosum* wie הָלְכוּא Jos. 10, 24 vgl. נָשׁוּא Ps. 139, 21); ihre Politik ist eine andere als Stillsein, Glauben, Harren. So wird denn das Wort Jahve's, das sie für eine endlose Reihe kleinlicher Satzungen hielten, sich ihnen in eine endlose Reihe peinlicher Leiden verwandeln. Es wird für die sich so Freidünkenden und Freilebenden ein Stein an dem sie zerschellen, ein Netz in dem sie sich verstricken, eine Falle in der sie sich fangen (vgl. 8, 14 f.). Der Proph. tritt der Aristokratenpartei, welche dem König Hizkia ihre Politik aufdrängte, den Großen Jerusalems nun direkt entgegen v. 14—17: *Darum höret das Wort Jahve's ihr höhnenden Herren, Beherrscher dieses Volkes welches in Jerusalem! Denn ihr sprecht: „Wir haben geschlossen ein Bündnis mit dem Tode, und mit dem Hades haben wir ein Abkommen getroffen. Die wogende Geißel wenn sie daher kommt wird uns nichts anhaben; denn wir haben Lüge gemacht zu unserem Obdach und in Trug haben wir uns geborgen.“ Darum so spricht der Allherr Jahve: Siehe ich bins der gegründet in Sion einen Stein, einen Stein der Bewährung, einen köstlichen Eckstein wohlgegründeter Gründung — der Gläubige fleucht nicht. Und ich mache Recht zur Norm und Gerechtigkeit zum Senkblei, und es rafft Hagel das Lügenobdach weg, und die Bergung wird von Wassern fortgeschwemmt.* Mit לָכֵן holt die Strafverkündigung von neuem aus; in v. 16 wird dieses לכן wieder aufgenommen, indem sich ehe die Strafe zur Aussage kommt nochmalige Darlegung der Sünde dazwischenschiebt. Ihre Sünde ist לָצוֹן, und dieser freigeistische Hohn gründet sich auf trotziges Selbstvertrauen, welches Tod und Hölle nicht fürchtet, denn es hat den Verlaß auf Aegypten zum geheimen Rückhalt. Was der Proph. sie hier sagen läßt, das ist der dem Herzenskündiger offenbare Inhalt ihres Denkens und Redens. Jerusalem, die Stadt Jahve's und solche Jahve stolz igno-

rierende, ihn als unbrauchbar ablehnende Fürsten — welch ein Widerspruch! חֹזֶה und חָזוּת bed. hier Vertrag (Lth. *verstand* = Verständigung) entw. als Entscheidendes d. i. Entscheidung oder Abmachung (v. חָזָה spalten, scheiden), oder als Ersehung *beneplacitum* wie arab. *raj*, oder als Urkunde d. i. Mittel des Ersehens, wie talm. חֲזִירִת Erkennungszeichen, רַאֲיָה Beweis und *documentum* v. *docere*.[1] In שׁוֹט שׁוֹטֵף (*Chethîb* שֹׁטֵט) ist die Vergleichung Assurs mit einer Wasserflut v. 2. 8, 7 und die Vergleichung desselben mit einer Geißel vermischt, um so statthafter da eine geschwungene Peitsche sich wirklich in Wellenlinien bewegt (vgl. שָׁטַף Jer. 8, 6 vom Galoppieren des Kriegsrosses). Das *Chethîb* עָבַר v. 15 (wofür *Kerî* יַעֲבֹר nach v. 19): gesetzt daß sie hereingebrochen sein wird *(si invaserit)* ist syntaktisch so zulässig als das Impf. שָׁקַר und כָּזַב ist, seinem ethischen Wesen nach bez., das äg. Bündnis, um welches sie sich bewerben, vgl. 2 K. 17, 4 (wo viell. nach LXX שׁקר statt קשׁר zu lesen). In dem sittlichen Verwerfungsurteil über solchen Vasalleneidbruch sind Jesaia, Jeremia (der deshalb die Schmach eines Vaterlandsfeindes auf sich nehmen mußte) und Ezechiel (17, 15 ff.) einig. Auf das wieder aufgenommene לָכֵן v. 16 folgt ebenso wie 7, 14 Verheißung statt Drohung, Verheißung aber nur für die Gläubigen, wie der Schlußsatz besagt: wer da glaubt wird nicht flüchtig d. i. wird Stand halten. Wie dort als Ahaz ein Zeichen zu verlangen sich weigert der Proph. ihm ein Zeichen nach Jahve's eigner Wahl ankündigt, so setzt Jahve hier den falschen Vertrauensgründen der Magnaten den von ihm in Zion gelegten Grundstein entgegen, welcher die Gläubigen unerschütterlich trägt und wie wir nach Lc. 20, 17 f. vgl. 2, 34 hinzufügen können, die Ungläubigen zerschellt. Dieser Stein heißt אֶבֶן בֹּחַן ein Stein der Prüfung d. i. ein der Prüfung für den Zweck der Bewährung oder ihres Gegenteils dienender (בָּחַן vgl. בחן urspr. durch Reiben, wie am Prüfstein, erproben). Dann folgen andere Epitheta in einer mit פִּנַּת = אֶבֶן פִּנָּה (vgl. Ps. 118, 22) neu beginnenden Wortkette: *angulus h. e. lapis angularis pretiositatis fundationis fundatae.* Es ist ein Eckstein, kostbar in sich (vgl. zu יְקָרַת 1 K. 5, 31., wonach אֶבֶן יְקָרַת in unterordnender statt beiordnender Construction s. v. a. אֶבֶן יְקָרָה ist) und allem was sich darauf erbaut die gegründetste Grundlage, den unantastbarsten Schutz gewährend (מוֹסָד Subst. n. d. F. מוֹסָר und dazu das steigernde Beiwort מוּסָּד Part. des *Ho.* n. d. F. der *vv. contracta* פ״י). Dieser Stein ist nicht Zion selbst (Hitz. Kn. Reuß), denn er wird in Zion gelegt: ב nach יסד ist Bez. des Orts. Und auch Jahve nicht (Cheyne), der 8, 14 bildlich אבן heißt, denn er ists der den Stein gelegt — also doch wohl das davidische Königtum, aber dieses nicht als Stiftung an sich, sondern mit Bezug auf die Verheißung seines ewigen Bestandes und also zusammengedacht mit jenem verheißenen Inhaber dieses Königtums, den der Proph. in c. 7. 9. 11 als den wahren Hort und Retter in den kommenden Drangsalen geweissagt hat. Die Citate Röm. 9, 33. 1 Petr. 2 6 f. beruhen auf dieser auch vom Targum und Raschi vertretenen Deutung. Das mit חִנָּנִי verbundene Prät. יָסַד (Con-

1) Auch 2 K. 17, 13 *Keri* ist חֹזֶה Abstr. (in der Bed. Schauung), der urspr. Text lautete aber wahrsch. בְּיַד כָּל נביא וכל חוזה.

struction wie 29, 14. 38, 5. Ob. v. 2 Ez. 25, 7 vgl. oben zu 22, 16) bez. das von Jahve Beschlossene und ebendeshalb so gut wie Vollzogene. Was geschichtlich sich realisiert, hat eine ewige und auch schon eine vorausgehende innergeschichtliche ideale Präexistenz 22, 11. 25, 1. 37, 26. Das dav. Königtum hat an dem Verheißenen die Gewähr der Unvergänglichkeit. Wer an den Verheißenen glaubt (הֶאֱמִין Gestütztsein, Festigkeit, Glaubenszuversicht beweisen), wird nicht flüchtig, braucht nicht zu fliehen (יָחִישׁ *impf. Hi.* v. חוּשׁ حاس *impf. u* wov. z. B. *aḥwas* schneller Läufer, oder auch nach Ps. 71, 12 *Kal* eines חִישׁ *mediae J*). LXX hat dafür לא יבושׁ, was Briggs vorzieht; aber לא יחישׁ oder auch ימישׁ (Cheyne) paßt besser zu dem Steine als festem Grund und Stand und Halt. Es ist eins der drei alttest. Worte vom Glauben, auf deren jedes die neutest. Schrift sich dreimal zurückbezieht[1]; 7, 9 ist ein viertes, welches aber nicht citiert wird. Gegen die Ungläubigen wird Jahve nach seiner strafenden Gerechtigkeit verfahren. Recht und Gerechtigkeit macht er zu Norm und Senkblei, קָו anspielend auf v. 10 f., aber anders gewendet. Das Handeln Jahve's ist wie ein Bau gedacht, den er genau wagerecht und senkrecht aufführt und den er für die Verächter nach keinem andern Risse als dem strenger Vergeltung aufführen wird. Seine Strafgerechtigkeit kommt wie ein Hagelwetter und wie eine Ueberschwemmung (vgl. v. 2. 10, 22). Der Hagel schlägt das Lügenobdach der Großen Jerusalems nieder und rafft es so hinweg (יָעָה, arab وعى *colligere, comprehendere* in geistigem wie sinnlichem Sinne, wov. יָע Schaufel und وِعَآء = إِنَآء Gefäß), die Ueberschwemmung begräbt ihr Versteck in den Fluten und reißt es fort (accentuiere סֵתֶר *Tifcha*, מַיִם *Mercha*). Und die Geißel die da Jahve schwingt wird sich nicht mit Einem Schlage begnügen, sondern es wird Schläge regnen v. 18—20: *Und ausgestrichen wird euer Bündnis mit dem Tode, und eure Uebereinkunft mit dem Hades wird sich nicht halten, die wogende Geißel wenn sie daherkommt — ihr werdet ihr zu Zertretnem. So oft sie ergeht, nimmt sie euch hin, denn allmorgentlich ergeht sie, bei Tag und bei Nacht, und eitel Schauder ists zu vernehmen solche Predigt. Denn zu kurz ist das Lager sich zu strecken, und die Decke zu knapp wenn man sich drein wickelt.* Das Präd. zu בְּרִית steht, obgleich dieses Fem., in der nächstliegenden männlichen Form voraus Ges. § 145ᵃ. Die בְּרִית ist als Urkunde gedacht; denn כֻּפַּר, wofür תֻּפַּר *irritum fiet* zu lesen (Hupf. u. a.) unnötig, bed. hier *obliterari* (wie das *Kal* Gen. 6, 14 *oblinere* und Spr. 30, 20 Trg. u. Syr. *abstergere*, im Talm. häufig abwischen = קִנֵּחַ und ab- oder auswischen = מָחַק, welche Bedd. alle nebst der Bed. *negare* leugnen, verleugnen auf die Grundbed. *tegere, obducere* zurückgehen, welche die arab. Vv. كفر, خفر, غفر aufweisen): das Bündnis wird ausgestrichen werden, wie man ein falsches Wort ausstreicht indem man mit Tinte drüber hinfährt und es unleserlich macht. Sie glauben

1) Nämlich Gen. 15, 6 zweimal bei Paulus und einmal bei Jakobus, Jes. 28, 16 zweimal bei Paulus und einmal bei Petrus, Hab. 2, 4 zweimal bei Paulus und einmal im Hebräerbrief.

sich gegen Tod und Hades festgemacht zu haben, aber Jahve giebt diesen unumschränkte Gewalt über sie. Kommt die wogende Geißel, so werden sie ihr zu מִרְמָס d. h. sie erliegen ihr, und ihre Leichen werden wie Straßenkot 10, 6. 5, 5; וְחָרִיתָם hat das *Mercha* bei *penult.*, indem der Ton ebenso wie Ex. 19, 5. Dt. 19, 19. Jer. 11, 4 u. dgl. zurückgewichen. Und die Hiebe dieser Geißel ergehen unaufhörlich, und jeder Hieb rafft sie d. i. ihrer viele hinweg, מִדֵּי (von דַּי *constr.* דֵּי Genüge, Reichlichkeit) mit folg. Inf.: *quotiescunque irruet,* לָקַח *auferre* wie Jer. 15, 15 u. in der Redensart לָקַח נֶפֶשׁ. Diese Geißelhiebe ohne Ende — welch eine qualvolle Lektion die ihnen Jahve erteilt! Dies der Gedanke, den die Schlußworte ausdrücken. Denn der Sinn dieser kann nicht sein: schon (רַק wie Ps. 32, 6) die Kunde (solchen Geschickes) ist Schrecken (Grot. u. a.) oder: eitel Schrecken ist die Kunde (Gusset. u. a.); denn hierzu wäre שְׁמוּעַ שְׁמוּעָה (vgl. 23, 5) statt תָּבִין שְׁמוּעָה ausreichend gewesen. Ohne Zweifel bezieht sich die Aussage hier auf die den Proph. höhnende Frage der Schwelger v. 9 zurück: wem will er Predigt vernehmlich machen d. i. wem in verständlichender Weise (als ob sie nicht ohnehin בִּינָה besäßen) das Wort Gottes predigen, שְׁמוּעָה ἀκοή wie 53, 1. Wie schon v. 11 gesagt ist daß Jahve wider sie, die trunkenen Stammler, durch ein stammelndes Volk das Wort ergreifen wird, so heißt hier das Geißeln ohne Ende die שְׁמוּעָה Predigt, die ihnen Jahve hält. Ist dies richtig, so läßt sich nicht erkl.: Eitel Schauder ists ihnen verständlich zu machen die Predigt d. i. die Art und Weise wie ihnen jetzt die prophetische Predigt zum Verständnis gebracht wird (Schlottmann), was wesentlich gleichen Ged. ergiebt wie den welchen Hier. (aber als ob es תָּבִין hieße) ausdrückt: *tantummodo sola vexatio intellectum dabit auditui,* wonach Lth.: *alleine die Anfechtung lehret aufs Wort merken.* Ist שְׁמוּעָה die thatsächliche Strafpredigt, die an sie ergeht, so läßt sich immer noch fragen, ob תבין einfach transitiven oder causativen Sinn habe, ob zu erkl. sei: eitel Schüttelung oder Schauder (זְוָעָה transponiert זַעֲוָה von innerer Erschütterung und äußerlichem Hin- und Hergeworfenwerden) ists zu vernehmen (in Verständnis aufzunehmen) solche Predigt oder: eitel Schauder ist das Vernehmlichmachen solcher Predigt — wir ziehen letzteres im Hinblick auf v. 9 vor. Das Schreckliche der Lektion wird v. 20 in einem wahrsch. sprichwörtlichen Bilde veranschaulicht. Die Lage, in die sie kommen, ist wie ein Lager, zu kurz, als daß man sich strecken könnte (מִן wie 2 K. 6, 1), und wie ein Laken, der nach Maßgabe des sich drein Bergens oder viell. besser zeitlich (vgl. 18, 4): wenn man sich drein hüllt, zu eng, knapp, schmal ist (לְהִתְכַּנֵּס mit ־, welches beim Inf. und Prt. *in pausa* unverändert bleibt, vgl. Dt. 22, 3. Ps. 60, 6). So wird es ihnen mit dem ägypt. Bündnis gehen, in welchem sie Ruhe und Schutz zu haben meinten. Sie werden dessen Unzulänglichkeit erkennen müssen. Sie haben sich ein Bett gezimmert, ein Bettuch angeschafft, aber wie haben sie sich in der Maßnahme geirrt, wie jämmerlich und lächerlich zugleich verrechnet! Es wird ihnen gehen wie den Philistern als David bei בַּעַל פְּרָצִים ihr Heer zu Wasser machte 2 S. 5, 20 (1 Chr. 14, 11) und als er es ein anderes Mal von גִּבְעוֹן bis Gezer vor sich herjagte 1 Chr. 14, 13 ff. v. 21: *Denn*

wie beim Berge Perāṣim wird sich erheben Jahve und wie im Thale bei Gibʿōn auffahren, um zu wirken sein Werk — befremdend ist sein Werk — und zu arbeiten seine Arbeit — seltsam ist seine Arbeit. Daß Siege Israels über die Philister zur Vergleichung dienen müssen, hat seinen guten Grund. Daß es den Magnaten Juda's nicht besser von seiten Assurs ergehen wird, als den Philistern jene beiden Male von seiten Davids, das ist eben das Fremdartige und Seltsame was Jahve ins Werk setzt. Es ergeht dem Volke des Hauses Davids wie ehemals dessen Feinden. Aber noch ist die Möglichkeit der Buße offen und wenigstens eine Ermäßigung des Gedrohten erreichbar v. 22: *Und nun treibt nicht Gespötte, damit sich nicht verfesten eure Bande; denn ein Vernichtungsgericht und Unwiderrufliches hab' ich vernommen vom Allherrn, Jahve der Heerscharen, über die ganze Erde.* Es ist vorausgesetzt daß sie sich schon in Banden befinden, nämlich in Banden Assurs (Nah. 1, 13). Aus diesen Banden wollen sie sich treubrüchig und mit Aegypten ohne Jahve befreien und spotten des warnenden Proph. Möchten sie doch wenigstens zu spotten aufhören, damit sie nicht aus der Knechtschaft, in der sie sich befinden, in eine noch enger zusammenschnürende verfallen. חָזַק hat hier die Grundbed. straffer Anspannung; die Imperfectform יֶחֱזְקוּ (mit Segôl) wie יֶחְשְׁכוּ Iob 3, 9 und יֶחֱרְדוּ Ez. 26, 18. Sie sollen das Strafgericht nicht noch schwerer machen als es ohnehin sein wird. Denn es kommt unhintertreiblich. Es kann sich für sie ermäßigen und bei gründlicher Buße könnten sie ihm sogar entrinnen, aber daß es kommen wird und zwar über die ganze Erde, ist dem Proph. von Jahve der Heere offenbart. Ebendas ist die שְׁמוּעָה die er von Jahve gehört hat und die er ihnen zu hören und zu verstehen giebt, aber bisher verhöhnt von den selbstseligen Spöttern.

Die Rede des Proph. ist hier anscheinend geschlossen. Aber es fehlt der zweiten Hälfte noch der mit v. 5—6 zusammenlaufende Saum der Verheißung. Der Proph. hat ja nicht bloß die Spötter zu schrecken, um womöglich ihrer etliche ἐν φόβῳ dem Feuer zu entreißen (Jud. v. 23), er hat auch Gläubige, die ihm und dem göttlichen Worte sich zu Jüngern begeben (8, 16), zu trösten. Das thut er hier in feiner sinniger Weise. Er hat schon öfter, bes. c. 26, den Ton des Maschal angeschlagen, hier aber kleidet sich der Trost in eine längere parabolische Rede, welche Gottes erzieherische seelsorgerische Weisheit in Bildern aus der Landwirtschaft veranschaulicht. Der Proph. beginnt indem er wie ein Weisheitslehrer die Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft anspricht v. 23: *Leiht mir das Ohr und höret meine Stimme, merket auf und höret meine Rede!* Aufmerksamkeit thut um so mehr not, als der Proph. Deutung und Anwendung des Gleichnisses den Zuhörern überläßt. Gar mannigfaltig ist das Geschäft des Landmanns in Bearbeitung, Besäen und Bepflanzung seines Ackers v. 24—26: *Pflegt immerfort zu pflügen der Pflüger um zu säen? zu durchfurchen und zu eggen sein Ackerland? Ists nicht so: wenn er dessen Fläche geebnet, so wirft er Schwarzkümmel aus und Kreuzkümmel streut er, und thut Weizen reihen-*

weise und Gerste auf das abgezeichnete Stück und Spelt an dessen Rand? Und unterwiesen hat er ihn zu rechtem Verfahren — sein Gott lehrt es ihn. Das Pflügen (חָרַשׁ), welches den Ackerboden öffnet (פָּתַח) d. i. in Furchen aufreißt, und das Eggen (שָׂדַד mit *Sin*), das die Erdschollen bricht, geschieht zu dem Zwecke des Säens (זָרַע), also eben nur so lange bis der Boden zur Aufnahme der Saat fähig gemacht ist, nicht ohne Ende. Sind in dem gleichmäßig umgeworfenen Boden (שְׂדֵה) die Saatfurchen gezogen, so beginnt das Säen und Pflanzen, und auch dieses mit mannigfaltigen Feldfruchtarten in mannigfaltiger Weise. קֶצַח ist der zu den Ranunculaceen gehörige Schwarzkümmel *nigella sativa,* arab. قِزْح (Name der Pflanze, die noch jetzt gesäet wird, und des schwarzkörnigen Samens); כַּמֹּן der Kreuzkümmel *cuminum cyminum* mit größeren aromatischen Körnern, arab. *kammûn,* keins von beiden unser gewöhnlicher Kümmel *(carum carvi),* welchen Nägelsb. unter כמן versteht. Den Weizen thut er reihenweise aus (שׂוֹרָה Hier.: *ad ordinem,* gleichbed. mit dem mischnischen שׂוּרָה, arab. سَرْو) d. i. er streut ihn nicht breitwürfig, wie die beiden Kümmelsorten, hin und wieder. Wie שׂוֹרָה ist auch נִסְמָן *acc. loci;* das V. סָמַן ist, wie wir hier sehen, so neckisch es mit σημαίνειν und σημειοῦν wov. σημεῖον (סִימָן[1]) zusammenklingt, altsemitisch und zwar eine secundäre Bildung von סוּם (שׂוֹם) سَوْم *ponere,* z. B. *sawwama el-farasa* er hat das Pferd mit einem Abzeichen versehen, so daß also סמן *notam imponere* bed. Die Gerste kommt auf ein eigens dafür abgestecktes, mit Zeichen versehenes Ackerstück und an dessen Grenze כֻּסֶּמֶת (aram. כוּסְנָא) d. i. Spelt oder Dinkel, gr. ζέα, ζειά (Odyss. 4, 604 wie hier zwischen Weizen und Gerste genannt)[2], so daß diese die Einfassung des Gerstenfeldes bildet.[3] Es ist ein göttlicher Instinkt, nach welchem der Landmann so handelt, denn der Gott der den Ackerbau schöpferisch begründet hat, der hat dem Menschen auch den Verstand dazu gegeben. So ist וְיִסְּרוֹ לַמִּשְׁפָּט gemeint: und (wie aus dem allen ersichtlich) er (sein Gott — das im 2. Satzglied nachgebrachte Subj.) hat ihn angeleitet (Spr. 31, 1) zum Rechten; so schon Kimchi AE, während andere Ausll. das ל nach Jer. 30, 11 als das der Norm fassen: nach dem Rechten, was

---

1) Das Syrische hat sowohl das unmittelbar entlehnte *simîon* als das angeglichene *sîmân* (unter anderem in der Bed. Meilenzeiger, DMZ XXXV, 499), wonach also סִימָן, nicht mit Baer סָמָן zu punktieren ist.

2) Wellhausen, Gesch. I (1878), 409, wirft שורה und נסמן aus v. 25 hinaus und construiert גבלתו als zweiten Acc. zu וְשָׂם. Wie er hält auch Cheyne שורה und נסמן für verschrieben aus שערה und כסמת und nach vollzogener Correctur versehentlich stehen geblieben.

3) Anders Wetzstein zu Jes.[2] S. 705—707, welcher כסמת mit كُرْسُنَّة schwarze Wicke *(vicia)* identificiert, aber Imm. Löw, Aramäische Pflanzennamen Nr. 72 hat nachgewiesen, daß כסמת (aram. כוּסְנָא) überall als Getreideart, nicht als Hülsenfrucht erscheint und daß كرسنّة mit aram. כרשנה (כרשינה) zusammengehört, vgl. Fleischer zu Levy's NH WB S. 450 f.

hier wo von Erziehung nicht Züchtigung die Rede weniger paßt. Ebenso mannigfaltig ist das Geschäft des Landmanns nun auch in Behandlung des Eingeernteten v. 27—29: *Denn nicht mittelst Dreschschlittens wird ausgedroschen Schwarzkümmel, und nicht Wagenrad über Kreuzkümmel gerollt, sondern mit dem Stecken wird ausgeklopft Schwarzkümmel und Kreuzkümmel mit dem Stabe. Brotkorn wird wohl zermalmt? Nein, nicht ewig drischt er drauf los und jagt das Rad seines Wagens und seine Gäule darüber hin, er zermalmt es nicht. Auch dies, von Jahve der Heerscharen geht es aus: er giebt wundersame Einsicht, hohen Verstand.* כִּי begründet aus dem was der Landmann weiter thut seine göttliche Unterwiesenheit. Bei den beiden Kümmelsorten wendet er nicht die Dreschmaschine חָרוּץ (syn. מוֹרָג, ar. *naureǵ*, *nôreg*) oder den Dreschwagen עֲגָלָה an[1], wodurch er sich die geernteten zarteren Hülsenfrüchte ganz verderben würde, sondern er klopft sie mit dem Stabe aus *baculo excutit* (s. zu 27, 12). Der Satz לֶחֶם יוּדָק ist Fragsatz, denn weder sachlich noch syntaktisch läßt er sich anders verstehen: wird Brotkorn etwa zermalmt? Das folg. כִּי bekommt als Begründung eines verschwiegenen Neinsatzes den adversativen Sinn, welchen häufiger כִּי אִם hat (Ew. § 330[b] vgl. 354[a]): Nein, er zermalmt es nicht, sondern (im Gegenteil) . . Er würde es zermalmen, wenn er das Rad d. i. die Räder (גַּלְגַּל *constr.* zu גַּלְגֵּל) des Dreschwagens nebst den davor gespannten Pferden mit aller Macht darüber hinrasseln lassen wollte (חָמַם in geräuschvolle hastige Bewegung setzen). לֶחֶם ist wie ὁ σῖτος brotlieferndes Getreide 30, 23. Ps. 104, 14. אָדוּשׁ, metaplastisch (wie von אָרַשׁ) für דּוּשׁ, wie אָסַף neben אָסֹף Zef. 1, 2. Statt וּפָרָשָׁיו ließe sich וּפָרָשָׁיו (von פָּרָשׁ mit Vorton-*Kamez* = arab. فَرَسٌ im Untersch. von פָּרָשׁ mit festem *K.* = *farrās* ἱππεύς = ταῖς ἱππεύων) erwarten, aber das Reitpferd heißt im Unterschiede von סוּס dem Zugpferde auch sonst פָּרָשׁ Pl. פָּרָשִׁים 1 K. 5, 6. Ez. 27, 14., wie im Lat. *eques* sowohl vom Pferde als Reiter gesagt werden kann (s. Gellius XVIII, 5), v. פרשׁ, für welches das assyr. *parâšu* die Bed. fliegen, eilen aufweist (Friedr. Delitzsch, Prologomena S. 95); übrigens wurden die Pferde beim Dreschen (wo man sie den Eseln und Rindern vorzog) geritten. Auch in dieser Behandlung der eingeernteten Frucht erscheint Gottes sich mitteilende wundersame Einsicht (חִפְלִיא, der Schreibung nach חִפְלָא), erhabner Verstand (תּוּשִׁיָּה v. יָשָׁה *subsistere:* Subsistenz, Bestand, volle, bleibende Wirklichkeit oder von dem *Hi.* הוֹשִׁיעַ = يَسَّى in Stand setzen, fördern: Förderung und concret was fördert und frommt, insbes. wahre Weisheit und wahres Glück, s. zu Spr. 2, 7). Der Ackerbau beruht auf göttlicher Unterweisung und Stiftung (Sir. 7, 15). Der Proph. spricht dies in so großartigen Worten aus, daß man gleich merkt: er hat dabei Gottes Weisheit in einem höheren Gebiete im Sinne. Das weise gottgelehrte Verfahren des Landmanns in Behandlung des Ackers und der Frucht ist ein Abbild des weisen

1) s. die Beschreibung von Wetzstein in den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1873 S. 8 f.

Verfahrens des göttlichen Lehrers selbst in Behandlung seines Volkes. Israel ist Jahve's Acker. Jahve's Strafen und Züchtigungen sind Pflugschar und Egge, womit er diesen Acker gewaltsam aufreißt, umwirft und furchet. Aber das währt nicht immer. Ist der Acker dergestalt gelockert, geebnet und wieder tragbar geworden, so folgt auf das wehethuende Pflügen ein segnendes Säen und Pflanzen in mannigfach abgestufter und weislich geordneter Gnadenfülle. Ferner: Israel ist Jahve's Tennenkind (s. 21, 10). Er drischt es, aber er drischt es nicht bloß, er klopft auch, und wenn er drischt, so drischt er nicht immerfort d. h., wie Caspari es deutet, er straft nicht alle im Volke gleich hart und auch die er härter straft, nicht unaufhörlich, sondern wenn er zu seinem Zwecke gelangt ist, die Hülsen der Sünde von den Gestraften abzustreifen, hat sein Strafen ein Ende, und nur die Schlechtesten im Volke, die nichts als Hülsen und die Hülsen am Volke sind, werden durch die Strafen hinweggerafft (vgl. 1, 25. 29, 20 f.). Das ist die ernste Lehre und der liebliche Trost hinter dem Schleier dieser Parabel. Jahve straft, aber um segnen zu können, er sichtet, aber er vernichtet nicht; er drischt die Seinen nicht, sondern er klopft sie, und wenn er sie auch drischt — deß können sie angesichts der bevorstehenden Gerichtszeit sich getrösten — so werden sie doch nicht zermalmet.

Das zweite Wehe: Die Rettung aus äusserster Tiefe c. XXIX.

Erst hier gelangt die Weiss. vom Sturze Samariens der Blumenkrone 28, 1—4 zu ihrer förmlichen Parallele. Samarien der Blumenkrone tritt Jerusalem unter dem Embleme eines Gottesherdes an die Seite, und so kommt im Untersch. von 28, 1—22 hier auch die Verheißung einigermaßen zu Worte. אֲרִיאֵל könnte allerdings auch Gotteslöwe bed. In dieser Bed. ist es ein Name moabitischer Helden 2 S. 23, 20 (1 Chr. 11, 22) und Jesaia selbst gebraucht אֶרְאֶל, die kürzere Form, von den Heroen Juda's 33, 7. Da aber Ez. 43, 15. 16 הָאֲרִיאֵל (Gottesherd) Name der oberen Fläche des Brandopferaltars im neuen Tempel ist, wie הַהַרְאֵל (Gotteshöhe) Name des ganzen obersten Absatzes dieser Opferstätte zu sein scheint (wenn es nicht mit Cornill in האריאל zu ändern ist), und da Jesaia nichts Kennzeichnenderes von Jerusalem sagen kann, als daß Jahve dort Feuer und Ofen hat 31, 9., wozu noch kommt, daß Jerusalem die Stadt und die Stadtgemeinde nicht wohl mit einem Löwen, vielmehr mit einer Löwin verglichen werden müßte, so fassen wir אֲרִיאֵל in der Bed. *ara Dei* (v. אָרָה brennen, arab. إِرَةٌ Herd).[1] Der Proph. beginnt in seiner Weise mit einem großartigen summarischen Introitus, der mit einigen riesigen Schritten die Bahn zwischen Drohung und Verheißung zurücklegt v. 1—2: *Wehe Arîel, Arîel, Burg, wo David Lager schlug! Fügt Jahr zum Jahre, die*

1) In der Bed. Altar (Smend-Socin: Altaraufsatz) kommt das Wort auch in der Mescha-Inschrift mehrmals (Z. 12. 17 f.) vor; die Combination mit dem babylonisch-assyrischen Götterbergsnamen *Arâlu* (Alfr. Jeremias a. a. O. S. 123) zwingt dem Texte Fremdartiges auf.

Feste mögen kreisen — da bedräng' ich Arîel und es giebt Gestöhn und Stöhnen, und so bewährt sie sich mir als Arîel. Dadurch daß David sein Hoflager in Jerusalem aufschlug und dann die h. Lade dorthin holte, wurde Jerusalem zum Gottesherde. חָנָה דָוִד ist virtueller Genit. zu קִרְיַת, was im Arab. nur bei Substantiven der Zeit (nicht des Orts) möglich ist. Wenn zu dem laufenden Jahre das neue hinzutritt, nach vollendetem Kreislauf (יִנְקֹפוּ ohne Assimilation statt יִקְּפוּ) der Feste (wahrsch. vor dem Passa, dem das kirchliche Jahr eröffnenden Feste, gesprochen) wird Jahve Jerusalem Bedrängnis bringen (*Hi.* als innerliches Transitiv wie 36, 14. Am. 8, 9 und häufig) und es zu einer seufzervollen Stadt machen. Die superlativische Paarung תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה ist wie נְהִי נִהְיָה Mi. 2, 4 vgl. הֶגֶה וָהִי Ez. 2, 10.; אָנָה klagen stellt sich als tonmalendes Wort zu אָנַח, אָנַק und אָנַן syr. ܐܢܢ. Aber in so jämmerlicher Lage verbleibt Jerusalem nicht: „sie wird mir wie ein Arîel" d. h. befähigt durch mich wird sie sich als Gottesherd beweisen, indem sie wie ein Glutofen die Feinde verzehrt oder indem diese wie auf dem Altare aufgeschichtetes und in Brand aufgehendes Holz an Jerusalem ihren Untergang finden. So hat die Weiss. in wenigen majestätischen Worten den Weg durchmessen, den sie nun von vorn beginnt, indem sie zunächst das הוֹי entfaltet v. 3—4: *Und ich umlagere im Kreise dich, und umzingele dich mit Wachtposten und richte wider dich auf Sturmdächer. Und herabgestimmt vom Boden aus wirst du sprechen und vom Staube aus wird dumpf ertönen dein Reden, und es ergeht, wie eines Dämons, vom Boden herauf deine Stimme und aus dem Staube wird dein Reden wispern.* So weit muß es erst mit Ariel kommen daß er, von feindlicher Heeresmacht belagert, in größten Nöten am Boden liegt und da wie ein Sterbender oder wie ein Geist ohne Fleisch und Bein gespenstisch leise wimmert. כַּדּוּר bed. wie 22, 18 u. im Talmud *sphaera, orbis,* v. כָּדַר = כָּתַר, und steht hier poetisch für סָבִיב. Hier.: *quasi sphaeram* (דּוּר = دَوْر Runde, Kreislauf) מֻצָּב (v. נָצַב, יָצַב) könnte „fest aufgepflanzt" (Luzz.: *immobilmente*) bed. (vgl. שׁוּת 22, 7), aber dem Parall. nach bed. es etwas das und dann dies daß aufgepflanzt ist: die militärische Aufstellung (vgl. נְצִיב, מַצָּב); צוּר ist mit Accusativ-Obj. wie Hohesl. 8, 9 verbunden: eins gegen das andere andrängen, es damit umschließen. מְצֻרֹת von מָצוֹר Dt. 20, 20 sind Belagerungswerkzeuge. Ueber אוֹב und צִפְצֵף s. zu 8, 19. So weit die Entfaltung des הוֹי. Nun folgt die Entfaltung des verheißenden Schlußworts von v. 1: „und sie bewährt sich mir als Arîel" v. 5—8: *Und es wird werden wie zu feinzermalmtem Staube die Menge deiner Feinde, und wie hinfahrende Spreu die Menge der Tyrannen, und wird geschehen plötzlich urplötzlich. Von Jahve der Heerscharen aus wird sie* (Jerusalem) *heimgesucht mit Donnergekrach und Erdbeben und großem Gedröhn, Windwirbel und Sturm und Lodern fressenden Feuers. Und es wird wie ein nächtliches Traumgesicht die Menge all der Nationen welche sich scharen wider Ariel, und alle die Ariel und ihre Veste bestürmen und sie bedrängen. Und es geht da gleichwie der Hungrige träumt und siehe er isset, und wacht er auf, so ist*

seine Seele leer, und gleichwie der Durstige träumt und siehe er trinket, und wacht er auf, sieh da ist er matt und seine Seele lechzet — so wird es gehen der Menge der Nationen die sich scharen wider den Berg Sion. Das feindliche Heer, viermal als הָמוֹן dröhnende Menge bez., wird unter furchtbarer Mitwirkung entbundener Naturgewalten vernichtet 30, 30 vgl. 17, 13. Luther, indem er 5ª übers.: *die Menge die dich zerstrewen,* vocalisiert sinnig זָרֶיךָ = מְזָרֶיךָ. תִּפְקֹד ist auf Jerusalem zu bez., aber nicht als Anrede (Lth.), welche תִּפְקְדִי erwarten ließe, sondern als Aussage: es wird in Gnaden heimgesucht werden (Hier. *visitabitur*), indem Jahve ihre Feinde niederdonnert. Minder empfiehlt sichs, es nach LXX (ἐπισκοπὴ ἔσται) mit Kn. Brdk. neutrisch zu fassen: es wird Strafe verhängt; der neutrische Gebrauch der 3 *fem.* mit äußerem sachlichen Subj. 1, 6. 7, 7. 14, 24 ist verschieden von solchem neutrischen Gebrauch mit innerem sachlichen Subj., wofür sich nur wenige Beispiele finden (Ps. 50, 3. Spr. 15, 6). Die Vergleichung mit dem Traumbilde wird zwiefach gewendet: 1) v. 7: sie werden in Nichts zerrinnen, als hätten sie nur das Scheindasein eines Traumbildes gehabt; 2) v. 8: ihr Plan gegen Jer. wird so zuschanden und zunichte, wie Essen und Trinken eines Träumenden, welches sich wenn er erwacht als eine Täuschung aufweist. Wie der Proph. v. 2 zwei Subst. und v. 5 zwei Adv. gleichen Verbalstamms emphatisch zusammenstellt, so gebraucht er v. 7 צָבָא u. צָבָה neben einander, jenes mit עַל von heerweise geschartem Belagern, dieses mit obj. Suff. (vgl. Ps. 53, 6) von heerweise geschartem Angriff. Böttch. vermutet צִבְיָהּ „(wider) ihre Prachtzier", aber צבי heißt 23, 9. 28, 1. 4 die Stadt als Zierde des Landes und Volkes, nicht aber was sie selbst innen ziert. Die מְצוֹדָה (Warte *specula* v. צוד spähen) Ariels ist der v. 8 genannte Berg Zion. כַּאֲשֶׁר ‚wie wenn' vgl. Sach. 10, 6. Iob 10, 19. וְהִנֵּה אוֹכֵל ohne הוּא; das Personalpron. wird nicht selten weggelassen sowohl im partic. Hauptsatze wie hier (vgl. 26, 3. 40, 19. Ps. 22, 29. Iob 25, 2 u. Köhler zu Sach. 9, 12 und Mal. 2, 16), als im partic. Untersatze wie Ps. 7, 10. 55, 20. Hab. 2, 10. Hungern und Lechzen des Erwachten wird seiner נֶפֶשׁ zugeeignet (vgl. 32, 6. 5, 14. Spr. 6, 30), weil die Seele die Ursache des physischen Lebens ist und alle sinnlichen Regungen und Verrichtungen ohne sie keine Empfindungen und Erlebnisse sein würden. Der hungrige Magen ist nur das Empfundene und alles Empfindliche an der Leiblichkeit ist nur Empfindungsmittel, das Empfindende ist die Seele. Aus dem Zustande des Träumens in den des Wachens übergegangen fühlt die Seele ihr Begehren so ungestillt wie zuvor. Wie ein solches Traumbild (Ps. 73, 20) wird das feindliche Heer, wird der schon vor dem Kampfe ihm gewisse Sieg in Nichts sich auflösen.

Dieses Rätsel der Zukunft hält der Proph. seinen Zeitgenossen vor Augen. Der Proph. hat es aus Offenbarung und ohne göttliche Erleuchtung ist es nicht zu verstehen. Die tiefe Erniedrigung Ariels, die wunderbare Rettung, die urplötzliche Emporreißung aus dem Abgrunde in die Höhe — das alles ist Sache des Glaubens. Eben dieser Glaube aber fehlt dem Volke und darum auch das durch ihn bedingte Verständnis. Die שְׁמוּעָה ist da, aber die בִּינָה fehlt und alles הֲבִין שְׁמוּעָה scheitert an dem Stumpfsein der

Masse. Darum muß der Proph., dem der unglückselige Beruf geworden, sein Volk zu verstocken, ausrufen 9ª: *Stutzet nur und glotzet, verblendet euch und erblindet!* הִתְמַהְמַהּ sich zaudernd zeigen (v. מָהַהּ oder מַהּ, wie הִתְלַהְלֵהַּ Spr. 26, 18 v. לָהַהּ) verbindet sich mit dem sinnverw. תָּמַהּ starr s. vor Staunen; mit שָׁעַע aber: verklebt d. i. sehensunfähig s. (vgl. 6, 10) das davon abgeleitete *Hithpalp.:* sich in solchen Zustand versetzen, *se oblinere* (anders Ps. 119, 16. 47 vgl. oben 11, 8: *se permulcere*). Das vorauszusetzende הִשְׁתַּעֲשְׁעוּ ist hier wie der Plur. des Impf. Ps. 94, 19 in הִשְׁתַּעֲשְׁעוּ statt הִשְׁתַּעְשְׁעוּ übergegangen. Sie wissen sich in Gottes Wort nicht zu finden, sind verblüfft und die Augen ihnen wie zugeschworen, so wird denn dieser selbstverschuldete Zustand ihnen zur Strafe der gottgewollte. Die *imper.* sind richterliche Machtworte. Diese Steigerung der Selbstverstockung zum Verstockungsgericht verkündigt der Proph. eingehender 9ᵇ—12: *Trunken sind sie und nicht Weines, taumeln und nicht von Meth. Denn ausgegossen hat über euch Jahve Geist tiefen Schlafs und festverbunden eure Augen, die Propheten, und eure Häupter, die Seher, hat er umschleiert. Und es wird euch die Offenbarung von dem allen wie zu Worten einer versiegelten Schrift, welche man hingiebt dem der Schrift versteht indem man sagt: Lies doch dies! — er aber sagt: ich kann nicht, es ist ja versiegelt. Und man giebt die Schrift einem hin der nicht Schrift versteht indem man sagt: Lies doch dies! — er aber sagt: ich verstehe nicht Schrift.* Sie sind trunken und dumm, aber nicht blos weil sie sich sinnlicher Trunkenheit ergeben (יַיִן v. שָׁכְרוּ abhängig: *ebrii vino*), sondern weil Gott sie in Verwirrung und Selbstauflösung dahingegeben, er der, obschon das Böse nicht wollend, doch das von der Creatur ins Dasein gerufene Böse zum Strafmittel des Bösen macht. תַּרְדֵּמָה ist hier Ohnmacht gänzlicher geistiger Stumpfheit. Dieses Gericht hat das Volk in allen Gliedern betroffen, selbst des Volkes Augen und Häupter, die Propheten, selbst diese, die zum Besten des Volkes sehen und es leiten sollten, sind Blinde, Leiter Blinder, die Augen sind fest geschlossen (עִצֵּם Intens. des *Kal* 33, 15., aram. עַצֵּם, talm. auch עַמֵּץ: die Augen schließen, zudrücken, arab. غمض) und über die Häupter ist, wie über die nächtlich Schlafender, eine Decke gezogen. Seit Koppe u. Eichh. hält man אֶת־הַנְּבִיאִים und הַחֹזִים meistens für ein Glossem und noch dazu ein falsches (vgl. 9, 13 f.), und in der That: der Verdacht liegt nahe. Nur sieht man nicht ein, weshalb ein Glossator רָאשֵׁיכֶם nicht eher durch הַשָּׂרִים oder הַכֹּהֲנִים (vgl. Iob 9, 24) erklärt hätte; auch kommt die Polemik Jesaia's gegen die Pseudopropheten nicht unerwartet (vgl. 28, 7 und die Polemik des gleichzeitigen Micha z. B. 3, 5—8). Aber es ist auffällig, daß die Bezugnahme auf die Propheten nicht weiter verfolgt wird, denn v. 11 und 12 beziehen sich im allgem. auf die Gebildeten und Ungebildeten im Volke. Der Stumpfsinn jener wird mit solchen verglichen, welche sich auf geschriebenes סֵפֶר verstehen; der Stumpfsinn der andern mit solchen welche gar nicht lesen können. Beiden ist durch Gottes Gericht חָזוּת הַכֹּל (vgl. zum Ausdruck Ps. 119, 128) d. i. alles und jedes was Gott seinen wahren Propheten zu schauen giebt verschlossen. Die einen mögen ein äußerliches Verständnis haben, aber der innere Verstand der Offenbarung

ist ihnen versiegelt; die andern haben nicht einmal jenes, sondern stieren das Wort des Proph. an, wie einer der nicht lesen kann Geschriebenes anstiert (*Chethîb* הַסֵּפֶר mit gattungsbegrifflichem Artikel). Diese Verdummung ist die Selbststrafe der toten Werke, mit denen das Volk Gotte heuchelt und sich selbst betrügt v. 13—14: *Gesprochen hat der Allherr: Weil herantritt dieses Volk mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehret, und sein Herz fern hält von mir, und die Verehrung die sie mir erweisen angelerntes Menschengebot geworden: darum siehe werd' ich weiter verwunderlich verfahren mit diesem Volke, verwunderlich und wunderseltsam, und verloren geht die Weisheit seiner Weisen und der Verstand seiner Verständigen verunsichtbart sich.* Schon seit Asaf (Ps. 50 vgl. 78, 36 ff.) ist die Klage über heuchlerischen Ceremoniendienst ohne Glaubensleben und Heiligungsstreben ein Grundthema der Prophetie. Schon in Jesaia's Einleitungsrede c. 1 vernehmen wir diese Klage. In Hizkia's Zeit (wie später in der Josia's, wie das B. Jeremia zeigt) mußte das Volk sich die Abschaffung des öffentlichen Götzendienstes gefallen lassen, aber sein Jahvecultus war teils bewußte Heuchelei aus Menschenfurcht und um Menschengunst, teils unbewußte, indem es ohne innerliche Bekehrung werkgerecht sich der äußeren Gesetzerfüllung getröstete und rühmte Mi. 6, 6—8. 3, 11. Statt וּמוֹרָאִי hat LXX vgl. Mt. 15, 8 φόβος (μάτην) gelesen und statt נִגְּשׁ (LXX Hier. Syr. Mt. 15, 8. Mr. 7, 6 Kimchi) findet sich auch die LA נָגַשׁ (Trg. AE), welche zu übersetzen sein wird „weil es sich frohndienstartig abquält"; der Gegens. von רָחַק spricht für נָגַשׁ[1] *accedit,* womit gegen die Acc. בְּפִיו zu verbinden ist. Diese Selbstveräußerlichung und Selbstverblendung wird Jahve mit einem ganz exquisiten (פָּלָא פָּלָא על eig. aussuchen, aussondern), wunderlich paradoxen Gerichte strafen, nämlich dem Gerichte vollends entleerender und verwirrender Verstockung, so daß auch der Schein von Weisheit und Einsicht, den Israels Leiter noch haben, verschwindet. יוֹסִיף (wie 38, 5) ist nicht *part. Kal* = יוֹסֵף, denn Verlängerung der Grundform *kâtîl* in *kâtûl* ist nicht erweisbar, da auch Koh. 1, 18 und Ps. 16, 5 diese Participialform nicht fordern; es ist 3 *impf. Hi.* nach der durch 28, 16 gesicherten Constructionsweise: *en me (qui) pergit.* In הַפְלֵא וָפֶלֶא wechselt פֶּלֶא (vgl. Thr. 1, 9) mit dem Gerundiv (s. zu 22, 17) — nach v. 2. 5. 7. 9 das 5. Beispiel emphatischer Nebeneinanderstellung gleichklingender Wörter gleicher Abkunft. Ihre Heuchelei, die nach dem allgemeinen Gesetze Ps. 18, 26 f. sich so wunderlich bestrafen wird, zeigt sich an ihrem selbstwilligen geheimthuerischen Treiben, welches nicht nach Jahve fragt und nicht von seinem Worte sich strafen läßt v. 15—16: *Wehe denen die tief verbergen vor Jahve Pläne, und es geschieht an finsterem Ort ihr Machen und sprechen: Wer sähe uns wohl und wer wüßte von uns! O über eure Verkehrtheit! Ist wie Thon der Töpfer zu achten, daß sprechen könne ein Machwerk zu seinem Macher: er*

---

1) Die Masora bezeugt, daß viermal נִגַּשׁ, viermal וְנִגַּשׁ und viermal נִגַּשׁ vorkommt. Zu unserem נִגַּשׁ bem. sie ליח בסדרא d. h. es ist das einzige נגש mit *Schin*, welches im B. Jesaia vorkommt.

hat mich nicht gemacht! und ein Gebilde spreche zu seinem Bildner: er verstehts nicht! Wie Ahaz seine Anrufung der Hilfe Assurs vor dem Proph. geflissentlich geheim hielt, so sucht man jetzt das Projekt einer Allianz mit Aeg. dem Proph. möglichst zu verbergen. מֵעֲשֵׂיהֶם ist wirklicher Plural. לְהַסְתִּיר ist synkopiertes *Hi.* für לְהַסְתִּיר wie 1, 12. 3, 8. 23, 11.; חֶתֶר giebt dazu den Adverbialbegriff, vgl. Jo. 2, 20 und die umgekehrte Begriffsstellung ebend. 2, 26. Ges. § 142, 2. Vor Jahve ist s. v. a. vor dem Proph. Jahve's verbergen, um vom Worte Jahve's sich nicht strafen lassen zu müssen. Aber Jahve sieht in ihr Geheimnis, und der Proph. durchschaut alles im Lichte Jahve's. חַפְכֶּם oder vielmehr הַפְכֶּם (wie auch Cod. Babyl. liest, von הֹפֶךְ, nicht הֵפֶךְ, s. Baer zu d. St.) ist Ausruf wie תְּפַלְצָתְךָ Jer. 49, 16. Sie sind verkehrt, oder (אִם) ists nicht so? Sie meinen Jahve's entraten zu können und sind doch seine Creaturen; sie messen sich Klugheit bei und sprechen sie faktisch Jahve ab, als ob der Topf zum Töpfer, der ihn gedreht hat, sagen wollte: er verstehts nicht. Aber des Proph. Gott, dessen Allwissenheit, Schöpferhoheit und Allweisheit sie so schnöde verkennen und ignorieren, wird die gegenwärtige Weltgestalt in Kürze verwandeln und sich aus den Armen und Elenden eine Gemeinde schaffen, während er dies gottentfremdete stolze Volk vertilgt v. 17—21: *Ists nicht ein klein wenig noch, so wandelt sich der Libanon zum Fruchtgefilde und das Fruchtgefilde wird für Wald geachtet? Und es vernehmen an jenem Tage die Tauben Schrift-Worte, und aus Dunkel und aus Finsternis hervor werden Blinder Augen sehen. Und es wächst Demütiger Freude in Jahve, und Arme unter den Menschen werden in dem Heiligen Israels frohlocken. Denn dahin sind Tyrannen und vorbei ists mit Spöttern, und ausgerottet sind alle Unheil-Sinnenden, welche Menschen verurteilen eines Worts halber und dem Freimütigen im Thore Schlingen legen, und stürzen durch Schandlügen Gerechte.* Sowohl Verhältnisse als Urteil werden eine mit der Gegenwart contrastierende Umwandlung erleiden. Das ist was v. 17 besagt — wahrsch. ein in Buchsprache umgesetztes Sprichwort. Was jetzt Wald ist veredelt sich zum Gartengefilde, und was Gartengefilde ist wird im gemeinen Urteil zum Walde (לַכַּרְמֶל, לְיַעַר, obgleich man eher לְ erwartete, ebenso punktiert wie 32, 15). Diese Embleme werden v. 18 ff. gedeutet. Das für Jahve's Wort jetzt blinde und taube Volk verwandelt sich in ein Volk mit offnen Ohren und sehenden Augen. Schrift-Worte, wie die welche der Proph. jetzt dem Volke erfolglos vorhält, werden von Taubgewesenen vernommen. Freie Blicke Blindgewesener dringen durch die bisherige Umnachtung. Die Erben der umgewandelten neuen Zukunft sind die עֲנָוִים πραεῖς und die אֶבְיוֹנִים πτωχοί. Das generelle אָדָם (Gegens. von אֲנָשִׁים z. B. v. 13) steigert die Vorstellung der Niedrigkeit, und diese genitivische Verbindung giebt superlativischen Sinn wie צעירי הצאן Jer. 49, 20. עניי הצאן Sach. 11, 7 vgl. פרץ חיות 35, 9: Dürftige die gegen die Menschenmenge abstechen und aus ihr hervorstechen. Solche werden zunehmende sich immer steigernde Freude in Jahve gewinnen (סָפַח wie 37, 31). Ein solches Gottesvolk wird an die Stelle der dann hinweggetilgten Bedrücker (vgl. 28, 12) und Spötter (vgl. 28, 14. 22) und auf

Unheil Sinnenden (שָׁקַד *invigilare, sedulo agere*) d. i. der unglückseligen Planmacher treten, welche jeden der nicht in ihre Pläne eingeht auch schon um eines Worts willen (בְּדָבָר ohne Art. wie Mt. 8, 8 λόγῳ, nicht בַּדָּבָר wie Brdk. unachtsam punktiert) zu einem חֹטֵא machen d. i. dafür erklären (vgl. Dt. 24, 4. Koh. 5, 5), demjenigen, welcher ihnen offen entgegentritt im Thore und das Böse beim rechten Namen nennt (Am. 5, 10 vgl. Spr. 24, 25 und Hagg. 2, 14 LXX), wie einem Verräter den Proceß machen (יְקֻשׁוּן nicht *perf. Kal* welches יָקְשׁוּן wie יָדְעוּן Dt. 8, 3. 16 lauten müßte und auch syntaktisch nicht paßt, sondern eine Form wie יְבֹאוּן Ps. 95, 11 v. קוּשׁ = יָקַשׁ Jer. 50, 24) und den Gerechten fortstoßen d. i. von seinem guten Rechte wegdrängen (10, 2) durch תֹּהוּ Beschuldigungen und Vorwände von der äußersten Nichtigkeit. So, nicht: in Wüste und Oede hinein (Kn. Luzz.), ist mit Trg. zu erkl.; denn תֹּהוּ ist im B. Jesaia Synonym aller der Wörter, welche Nichtigkeit, Grundlosigkeit und Trug bed. Alle diese Verführer und Verfolger räumt Jahve hinweg. Alles Unverbesserliche verfällt dem Untergange, darum hat das aus dem Gerichte hervorgehende Gottesvolk nicht dergleichen wieder zu gewarten v. 22—24: *Darum also spricht Jahve vom Hause Jakobs, er der den Abraham erlöst hat: Nicht soll hinfort Jakob beschämt werden und nicht hinfort sein Antlitz erblassen. Denn wenn er, wenn seine Kinder sehen das Werk meiner Hände in seiner Mitte, werden sie heiligen meinen Namen, und heiligen den Heiligen Jakobs und vor dem Gott Israels schauern. Und es erkennen die verirrten Geistes waren Verstand, und Murrende nehmen Lehre an.* Mit אֶל (wofür Luzz. nach Lowth אֵל „der Gott des Hauses Jakobs“) wird das Thema eingeführt, worauf sich der folg. Ausspruch bez. (s. zu Ps. 2, 7). Das Ende Israels wird der heil. Wurzel seines Ursprungs entsprechen. Wie Abraham aus der im Heidentum versunkenen Menschheit ausgeschieden ward, um der Ahn eines Volkes Jahve's zu werden, so wird aus der in Abfall von Jahve versunkenen Masse Israels ein Rest ausgeschieden, welcher die Grundlage einer gottgefälligen heiligen Gemeinde wird. Diese wird nicht mehr bestürzt und schamblaß werden müssen (חָוַר wie aram. חֲוַר אַפּוֹי vom Erbleichen vor Scham, vgl. חָלְבִּין beschämen und s. darüber *Mezia* 58[b]);[1] denn Sünder und Sünden, welche Gottes beschämende Strafen herausforderten, sind getilgt (vgl. Zeph. 3, 11). Angesichts des entscheidenden Strafwerks (מַעֲשֵׂה wie 28, 21. 10, 12. 5, 12. 19), welches Jahve innerhalb Israels vollzieht, wird mit diesem eine gründliche Wandelung vorgehen. יְלָדָיו ist nähere Angabe des in בְּרֹאתוֹ vorweggenommenen Subj. (vgl. 1 S. 20, 29.; Ex. 2, 6. Ps. 83, 12): wenn er, näml. seine Kinder (vgl. Iob 29, 3), und wohl nicht unabsichtlich ist ילדיו statt בָּנָיו gewählt: es ist eine neue Generation, welche angesichts der richterlichen Selbsterweisung Jahve's zu einer ihn, den Heiligen Israels, heiligenden heil. Gemeinde wird; יַקְדִּישׁוּ setzt sich in וְיַקְדִּישׁוּ fort: der Proph. wiederholt absichtlich dieses allerbedeutungsvollste Wort, יִזְעֲרִיץ ist wie 8, 12 f. das

1) s. über die Farbenbezeichnungen des Sichschämens meine Iris (1888) S. 87—89.

Parallelwort dazu. Die neue Gemeinde wird zwar keine sündlose und schlechthin vollkommene sein, aber nach v. 24 ist die bisherige Selbstverstockung in Irrtum nun williger und lebendiger Aneignung rechten Verständnisses und das bisherige murrende Widerstreben gegen die Mahnungen Jahve's empfänglicher freudiger Lernbegier gewichen. Der Wechsel von יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל ist hier wie häufig in c. 40 ff.; überhaupt vernehmen wir hier in einer unbestritten echten Weiss. Jesaia's schon annäherungsweise die deuterojesaianische Sprache von c. 40—66.

Das dritte Wehe: das Verhängnisvolle des ägyptischen Bündnisses c. XXX.

Der nach 29, 15 in tiefster Heimlichkeit entworfene und vorbereitete Plan ist nun um vieles weiter gerückt. Die Unterhandlung durch Abgesandte hat bereits begonnen; der Proph. aber verdammt auch das was er nun nicht mehr hindern kann v. 1—5: *Weh den störrigen Kindern, spricht Jahve, zu betreiben Pläne und nicht auf meinen Antrieb, und zu flechten Bündnis und nicht nach meinem Geiste — um Sünde zu häufen auf Sünde. Die hinziehn hinabzureisen nach Aegypten, ohne daß sie meinen Mund gefragt, um sich zu flüchten in Pharao's Zuflucht und sich zu bergen unter den Schatten Aegyptens. Und es wird euch Pharao's Hort zu Schmach, und die Bergung unter den Schatten Aegyptens zu Schande. Denn in Ṣo'an sind erschienen Juda's Fürsten, und seine Gesandten gelangen in Ḥanēs an. Alle werden sich schämen müssen ob des Volkes ihnen unnütz, das nicht Hilfe und nicht Nutzen, sondern Beschämung, dazu Beschimpfung bringt.* Auf סוֹרְרִים folgen Infin. mit ל im Sinne lateinischer Ablative des Gerundiums wie 5, 22. 1 Sam. 23, 7. Spr. 8, 34. מַסֵּכָה bed. nach Cappellus u. a. unter Libation geschlossenes (σπονδή v. σπένδεσθαι) Bündnis, sicherer als Geflecht (מַסֶּכֶת), da מַסֵּכָה v. נָסַךְ *fundere* Metallguß, Gußbild bed., נָסַךְ = סָכַךְ *plectere* (Hier.: *ordiremini telam*) liegt näher. Die Nebenbestimmungen: וְלֹא־מִנִּי und וְלֹא רוּחִי wollen sagen: ohne daß es von mir ausgeht, ohne daß es mein Geist d. i. meines Geistes Wirkung ist. „Sünde auf Sünde" häufen sie, indem sie den an sich schon sündlichen Gedanken Schritt für Schritt immer weiter bis zur vollen Verwirklichung verfolgen. Der Proph. verfolgt auch seinerseits die schon auf dem Wege in das Nilthal hinab begriffenen Magnaten Juda's, er sieht sie in Zoan eingetroffen und von da in Ḥanēs anlangen; er sieht und sagt voraus, welch schmachvolle Enttäuschung der Lohn dieses untheokratischen Beginnens sein wird. In לָעֹז בְּ ist ʿôz Inf. v. עוּז (10, 31); auch מָעוֹז ist hier wohl nicht v. עָזַז in der Bed. Veste, Hort, *praesidium* abzuleiten[1], sondern s. v. a. مَعَاذ Zufluchtsort, obwohl die Punktation die Flexionsformen dieser zwei Substantiva nicht unterscheidet, s. zu 27, 5. Ps. 31, 3. Die Suff. von שָׂרָיו und מַלְאָכָיו gehen nicht auf Fürsten und Boten des Pharao,

1) Das V. عاذ verhält sich zu عاذ wie *recourir à quelqu'un* zu *recourir*.

sondern Juda's. Die Anschauung des Proph. überholt das gegenwärtige Stadium der Bündnisbestrebung, sieht Mitglieder der Aristokratie des Volkes als Gesandte in höchstem Auftrag sich in Zoan und dann in Hanes um Aegyptens Gunst bewerben, und weissagt dieser Selbstentwürdigung des Volkes Jahve's auch sofort ihr schmähliches Ende. Die LXX hat für חֲנֵס רַגְּעוּ μάτην κοπιάσουσιν d. i. חִנָּם יִיגְעוּ, aber wäre חנם ursprünglich, so wäre es schwerlich jemandem eingefallen, dafür חנס (חָנֵס) zu schreiben. So heißt eine Stadt auf einer Nilinsel Mittelägyptens, das spätere Herakleopolis, äg. *Hnēs (Ehnēs)*, Ἡνυσις bei Herod. 2, 137, jetzt اِهْنَاس. Ueber צֹעַן s. zu 19, 11. Es herrschte damals die 25. Dynastie, deren Herrscher Shabak (Σαβάκων), Shabatok (Σεβιχώς) und Taharḳa (Τεαρκώ Strabo's) sind. Der erste der drei war es, bei dem König Hosea von Israel, und der dritte, bei dem Hizkia Hilfe suchte. Taharḳa war damals (in den ersten Jahren nach Sanheribs Regierungsantritt) noch nicht König ganz Aegyptens, sondern nur erst Aethiopiens.[1] Die Werbung um ägyptische Hilfe erstreckte sich, wie es scheint, nach Nord und Süd zugleich, die Herrscher in Memphis und in Napata zu gewinnen suchend. Statt חְבָאִישׁ ist incorrekt חֹבְאִישׁ (vgl. Ezr. 4, 12 בְּאוּשְׁתָּא) = חֹבִישׁ punktiert (metaplastisches *Hi.* v. בָּוַשׁ = בּוֹשׁ, versch. von יָבֵשׁ) wie Jos. 21, 10 רְאִישֹׁנָה *(Kerî)* für רִאשֹׁנָה; חְבָאִישׁ bed. sonst: stinken machen (verleumden) Spr. 13, 5 oder: in üblen Geruch kommen 1 S. 27, 12.; ein mit בּוֹשׁ identisches בָּאַשׁ erkennt die Punktation nicht an, s. zu Spr. 13, 5. כֹּל geht auf die Gesamtheit Juda's.

Es folgt nun, nachdem die prophetische Rede kaum begonnen, eine Ueberschrift, dergleichen wir mehrere im Weissagungscyklus gegen die Weltvölker lasen. Ges. Hitz. Umbr. Kn. entledigen sich ihrer indem sie dieselbe für ein auf Mißverstand beruhendes Glossem erklären. Aber dieses מַשָּׂא בְּהֵמוֹת נֶגֶב ist so emblematisch wie die vier Titel c. 21. 22. Und das משׂא umfaßt v. 6 und 7. Dann folgt der Befehl, es auf eine besondere Tafel zu schreiben. Die Ueberschrift ist ein integrierender Teil des kleinen Ganzen. Jesaia unterbricht seine Rede, indem er ein auf das äg. Bündnis bezügliches Orakel mitteilt, welches auf die Nachwelt zu bringen Jahve ihm eigens befohlen hat. Diese Unterbrechung fände auch statt, wenn man die Ueberschrift tilgte; denn v. 6—7 ist nicht Vortrag ans Volk, sondern der vorausgestellte Text, dessen Verwendung dann bestimmt wird; der Proph. teilt wie ein Citat mit was er erschaut hat und sagt dann was Gott ihn damit zu machen geheißen. Deshalb schließen wir v. 6. 7 in Anführungszeichen ein und übers. das ganz im Tone von c. 21 gehaltene kleine Stück wie folgt: *„Orakel über die Bestie des Südens. Durch ein Land der Bedrängnis und Beengnis, von wannen Löwin und Leue, Ottern und fliegende Drachen, tragen sie auf Schultern von Eselsfüllen ihr Vermögen und auf den Höckern von Kamelen ihre Schätze zu einem Volke hin das nichts nützet. Und Aegypten — nichtig und hohl werden sie helfen, darum nenne ich dies Aegypten: Großmaul das still sitzt.“* Die Bestie des Südens ist das Nilpferd

1) s. Stade, *De Isaiae vaticiniis aethiop.* S. 50.

und dieses ist Emblem Aegyptens des Südlandes (*opp.* bei Dan. u. Sach. Babylonien als Nordland). בְּהֵמוֹת ist Constr. von בְּהֵמוֹת (Iob c. 40), welches (zu בְּהֵמָה sich superlativisch verhaltend wie חָכְמוֹת zu חָכְמָה, etwa: Bestie, wie v. Orelli übers.) hebraisiert ist aus vorauszusetzendem äg. *p-ehe-mau* d. i. der Ochs des Wassers, viell. *p-ehe-mau-t* (hinten mit weiblichem Art.): der Hippopotamus, welcher auch arab. *ǵamûs el-bahr* (Seebüffel), ital. *bomarino* heißt. Das Emblem Aegyptens ist sonst im A. T. תַּנִּין die Wasserschlange oder לִוְיָתָן das Krokodil, „das Tier des Schilfes" Ps. 68, 31., hier das Nilpferd, dieser plumpe schweinartige Fleischkoloß, dessen Bauch im Gehen beinahe den Boden berührt — ein Bild des großthuerisch sich dick- und breitmachenden und doch in fremdem Interesse so schwerfälligen und nicht von der Stelle sich rührenden Aegyptens. Ebendas besagt der Name רַהַב הֵם שָׁבֶת.[1] Auch sonst ist רַהַב Name Aegyptens 51, 9. Ps. 87, 4. 89, 11., und zwar in der Bed. κῆτος Seeungetüm *monstrum marinum*, bezeugt von LXX zu Iob 26, 12 und 9, 13. Hier aber bed. dieser Name wie sonst gew. das Ungestüm, den Uebermut, die Großthuerei. הֵם ist Ausdruck der Gleichung wie Gen. 14, 2. 3 u. ö.; der Plur. geht auf das רַהַב genannte Volk. Also etwa: das Großthuervolk, die sind Stillsitzen oder: Prahlhans, die sind Hocker. Nach diesem trüglichen Lande ziehen die Gesandten Juda's mit reichen Hilfsmitteln (חֵילִים *opes*) auf der Schulter von Eselsfüllen (s. über עַיִר Köhler zu Sach. 9, 9) und auf dem Höcker (דַּבֶּשֶׁת v. דבשׁ √ דב *appactum, compactum esse*) von Kamelen, ohne die Beschwerden und Gefahren des Weges durch die Wüste zu scheuen, von wo bald hier bald da (מֵהֶם neutrisch wie Zef. 2, 7 vgl. zu 38, 16) Löwen und Schlangen hervorspringen Dt. 8, 15. Num. 21, 6. אֶפְעֶה, hier und 59, 5., bed. wie Iob 20, 16 zeigt die Otter (Viper), nicht wie אֶפְעֶה die Hyäne (Fleischer zu Levy's NH WB I, 281[b]). Durch ebendie Wüste, durch welche hindurch Gott ihre Väter aus der Knechtschaft Aegyptens erlöst hat, ziehen sie jetzt, um sich Aegyptens Freundschaft zu erkaufen, im Grunde aber um mit allem Aufwand, den sie machen, sich selbst zu betrügen, denn das ruhmredige Land wird mit nichten halten was es zusagt. So lautet das göttliche Orakel, auf das sich der folg. göttliche Auftrag bez. v. 8: *Nun geh hin, schreib es auf eine Tafel bei ihnen, und in ein Buch zeichn' es ein, und es stehe da auf spätere Tage, auf immer, bis ewig.* Die Suff. von כָּתְבָהּ u. חֻקָּהּ bez. sich neutrisch auf v. 6—7, und בּוֹא (vgl. 22, 15) ist allgem. Aufforderung, zur Sache zu schreiten. סֵפֶר kann mit לוּחַ wechseln, weil auch schon ein einzelnes Blatt geschlossenen Inhalts סֵפֶר heißt Ex. 17, 14. Neh. 7, 5. Auf eine Tafel, ein besonderes Blatt dauerhaften Stoffes soll Jes. das Orakel schreiben und zwar אִתָּם so daß seine Volksgenossen es vor Augen haben (vgl. 8, 1. Hab. 2, 2). Es soll ein Denkmal für die Nachwelt sein. Die LA לְעַד (LXX Trg. Syr. Hier.) für לָעַד ist passend und nach Dt. 31, 21. 26 wahrscheinlich. Wie

1) Einen König welcher keine Kriegszüge unternimmt nannten nach Makrîzi die Himjariten مَوْثَبَان Stillsitzer v. وثب = ישב.

der Text vorliegt bilden die drei Zeitbestimmungen eine Klimax: auf die Zukunft, auf die fernste Zukunft, auf die Zukunft ohne Ende. So dem Volke die Nichtigkeit der ägypt. Hilfe unter die Augen zu rücken ist notwendig v. 9—11: *Denn ein widerspenstig Volk ists, verlogene Kinder, Kinder die nicht hören mögen die Lehre Jahve's, die da sprechen zu den Sehern: „Sehet nicht!" und zu den Schauern: „Schaut uns nicht Richtiges! Sagt uns Schmeicheleien! Schauet Täuschereien! Weicht ab vom Wege, biegt ab vom Pfade, schafft fort uns aus dem Gesichte den Heiligen Israels!"* Zu עַם מְרִי Widerspenstigkeits-Volk vgl. 3, 8. כֶּחָשִׁים (= כַּחָשִׁים nach gleichem Lautgesetz wie הֶחָכָם) ist ἁπ. γεγρ. Wie 28, 15 führt der Proph. ihre Reden auf den unverblümten Ausdruck ihres eig. Sinns zurück. Sie verbieten den Proph. Jahve's zu weissagen, zumal נְכֹחוֹת Gerades, Wahres (was ihren Wünschen nicht genehm ist), und wollen lieber חֲלָקוֹת d. i. Glattes, Einschmeichelndes und Schmeichelndes hören, selbst מַהֲתַלּוֹת (v. התל √ תל, talm. טל *ludere*[1]) Illusionen, denn sie wollen ergötzt und gelobhudelt, nicht abgestoßen und gehofmeistert sein. Die Proph. sollen einen andern Weg einschlagen (מִנֵּי nur zweimal hier statt des sonst häufigeren מִנִּי *st. constr.* von מֵן Teil n. d. F. עֲלֵי אֱלֵי) und sie nur nicht mehr mit dem Heiligen Israels behelligen. So zerfallen sind sie mit Jahve und den Trägern seines Wortes v. 12—14: *Darum also spricht der Heilige Israels: Weil ihr Ekel habt an diesem Worte und euer Vertrauen setzet auf Gewaltmittel und Winkelzüge und euch steifet darauf: darum wird euch diese Verschuldung gleich einem einfallenden Barst, hervorgebogen an hochragender Mauer, mit der es plötzlich urplötzlich zur Zertrümmerung kommt. Und er schlägt sie in Trümmer wie in Trümmer geht ein Töpferkrug, indem man ihn zerschmeißt ohne Schonung und von dem man, wenn er zerschmissen daliegt, nicht einen Scherben findet, um Feuer vom Brennherde zu holen und Wasser auszuschöpfen aus einer Cisterne.* Das Wort, wider welches sie מְאֹס (lies *måos-chem* wie Dt. 20, 2 *k^e^ḳårob-chem*) hegen, ist das gegen ihre untheokratische, auf Aegypten rechnende Politik gerichtete Wort Jahve's durch seinen Propheten. נָלוֹז (v. לוּז verw. לוּץ *obliquare*, s. zu Spr. 2, 15) Abgebogenes, Gewundenes heißt eben diese auf Ab- und Schleichwege geratene Politik, sowie עֹשֶׁק die Erpressung der zu dem Befreiungskriege und zur Gewinnung Aegyptens nötigen Geldsummen (vgl. 2 K. 15, 20). Die Sündenschuld Juda's wird mit der rissigen schon überhängenden Partie einer steilen Mauer verglichen (נִבְעֶה *tumefactus* und also *protuberans* vorwärts gebogen, vgl. בַּעְבֵּעַ بغى von krankhafter Anschwellung). Wie diese die ganze schadhafte Mauer mit sich fortreißt, so wird das sündliche Treiben Juda's dessen ganzen gegenwärtigen Bestand unheilbar zertrümmern. Israel, das sich als es noch Zeit war nicht als Jahve's Gebilde erkennen wollte 29, 16., wird wie ein Topf in lauter kleine Stücke

---

1) z. B. *Kethûboth* 61b: דמיטללא בגורייתא קטנייתא ונרדשיר eine die mit Schoßhündchen und Schach spielt; *Succa* 53a מטלל (מטייל) בתמני סכיני er spielte mit acht Messerklingen.

zerschmissen. Es ist das Ex[illegible]ches der Proph. hier im Bilde droht; denn die Zerschmeißung trifft [illegible] als Staat. Zu וְשִׁבְרָהּ v. 14 ist Jahve Subj., welcher sich menschlich[illegible] Feindesgewalt zu der Zertrümmerung der Mauer, zu der Auflösung des Reiches Juda in eine solche Scherben-Diaspora bedienen wird. Es heißt nicht וְשִׁבְרָהּ (LXX Trg.), sondern וְשִׁבְרָהּ *et frangel eam.* פָּתוֹת ist infin. Angabe der Weise; Baer hat פָּתוֹת nach masoretischer Angabe, welche Cod. Babyl. bestätigt: gleich einem ohne Schonung zerschmissenen Töpferkrug. לַחֲשׂוֹף (wie Hagg. 2, 16 mit Dagesch, um es von לַחֲשׂוֹף zu unterscheiden) kommt von der Grundbed. *nudare* ebenso zu der Bed. des Abschöpfens wie עָרָה zu der des Ausgießens. Zu so kleinen Scherben, so hin und her zerstreutem Schutte wird infolge seiner gottentfremdeten Selbstbefreiungsgelüste das Reich Juda v. 15—17: *Denn so spricht der Allherr, Jahve, der Heilige Israels: Durch Umkehr und Ruhe würde euch geholfen, in Stillsein und in Vertrauen würde sich zeigen eure Stärke — aber ihr habt nicht gewollt. Und sprachet: „Nein, sondern auf Rossen wollen wir dahin fliegen", darum sollt ihr dahinfliehn, und: „auf Rennern wollen wir daherfahren", darum werden rennen eure Verfolger. Ein Tausend werdet ihr vor dem Dräuen Eines, vor dem Dräuen von Fünfen fliehen, bis daß ihr auf einen Rest zusammengeschwunden gleich einer Pinie auf des Berges Spitze und gleich einem Banner auf dem Hügel.* Die Bedingungen, durch welche ihr Heil bedingt ist und auf welche eingehend sie es erreichen würden, sind שׁוּבָה Umkehr (Einkehr) von dem selbsterwählten Wege und נַחַת Ruhe von selbstvertrauendem Selbstwirken (v. נוּחַ wie רַחַת v. רוּחַ und שַׁחַת v. שׁוּחַ); ihre Stärke (d. i. was sie der Weltmacht gegenüber Uebermögendes vermögen) würde sich zeigen (הָיָה entstehen, zur Erscheinung kommen wie 29, 2) in הַשְׁקֵט Einstellen ihres vielgeschäftigen Sorgens, stürmischen Drängens und בִּטְחָה Vertrauen welches an Jahve haftet und auf Selbsthilfe verzichtend ihn walten läßt. So lautete schon unter Ahaz 7, 4 der Grund- und Hauptsatz der Politik des Proph. Sie haben aber von jeher nicht danach handeln gemocht, auch jetzt nicht wo das Bündnis mit Aeg. schon zu einer unhintertreiblichen Thatsache geworden. Auf Rossen dahinfliegen, auf Rennern (קַל zusammenklingend mit κέλης *celer*) daherfahren war und ist ihr fleischlich trotziges Stolzieren, dem Jahve damit antworten wird daß die Flüche der Thora Lev. 26, 8. 36. Dt. 28, 25. 32, 30 sich an ihnen erfüllen: Einer oder, wenns hoch kommt, fünf der Feinde sollen ausreichen, ein ganzes Tausend derer von Juda durch ihr Anschnauben in die Flucht zu blasen. Das V. נוּס v. 16 ist erst, mit סוּס reimend, in seinem nächsten Sinne: fliegen (verw. נוּן vgl. Ex. 14, 27), dann in seiner gew. Bed.: fliehen gebraucht. יִקַּלּוּ *impf. Ni.* leicht = schnell s. (eig. schnellgemacht, gleichsam beflügelt s.), wogegen יָקֵל *impf. Kal* in der Bed. leicht = mißachtet s. üblich geworden ist. Rosse und Wagen sind die eignen Juda's 2, 7. Mi. 5, 9., viell. aber mit Nebenbez. auf die zu Hilfe gezogene weltberühmte äg. Reiterei. Der Parall. von 17ª ist der fortschreitende; das Subj. des ersten Satzgliedes ist auch das des zweiten, weswegen nicht מִפָּנָיו gesagt wird (vgl. die Asyndeta 17, 6):

die Einschiebung von רְבָבָה nach [illegible] Ges. Böttch. u. a.) ist unnötig. Die Wortspiele versinnliche[illegible]e Vergeltung *(talio)*, nach welcher mit ihnen verfahren wird. [illegible] einem dichten Walde gleiche Volk wird gleich einer einsam auf [illegible] Gipfel sich erhebenden hochstämmigen schlanken Pinie (תֹּרֶן nach [illegible] תּוּרְנִיתָא *Pinus pinea*[1]) und gleich einer auf dem Hügel errichteten Signalstange — einem winzigen Reste in dem weiten vom Kriege verödeten Lande. Zu עַד אִם mit folg. *praet.* = *fut. ex.* vgl. 6, 11. Gen. 24, 19. Der Proph. fährt nun mit וְלָכֵן fort. Sonst folgert לכן aus der Sünde die Strafe, öfter aber auch (in einer für die Prophetie charakteristischen Weise) aus der Erschöpfung des Zorns die durchbrechende Liebe. So scheint mir jetzt (mit Driver, *Isaiah* p. 60) v. 18 gemeint zu sein: *Und darum wird harren Jahve euch zu begnadigen, und darum wird er sich erheben euer sich zu erbarmen, denn ein Gott des Gerichts ist Jahve, Heil denen die sein harren!* Die Infinitivsätze mit ל sind Zweck- nicht Zeitbestimmungen. Hat Jahve's חַכּוֹת und רוּם die Wiederbegnadigung des abgestraften Volkes zum Zweck und Ziel, so bed. jenes ein Harren, welches sobald als möglich Heil an die Stelle der Strafe treten lassen möchte, und jenes brauchen wir nun nicht in dem Sinne des Sichhinweghebens, Sichzurückziehens aus der Geschichte Israels (Hos. 5, 6) zu fassen, es bed. wie 33, 10 ein Sicherheben, ein Sich in Bereitschaft setzen, und zwar für den Zweck der Wiedererbarmung. Nun bedarf es auch nicht der Aenderung des ירום in ידום (יִדּוֹם) „er wird still zuwarten", ירום besagt mehr: seinen Wunsch und Willen sich barmherzig zu erweisen. Mitten inne liegt daß die Strafe innerliche Umkehr wirke. Denn Jahve ist אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט (Mal. 2, 17): er straft um zu bessern und wünscht die Besserung herbei. Er harrt der Zeit entgegen, wo er wieder Huld beweisen kann, und wohl denen die seinem Harren durch ihr Harren entgegenkommen — diese sind die in der Zeit des Gerichts durch das Feuer des Gerichts aus der Masse herausgeschmolzene Gemeinde der Zukunft — ein Volk, neubegnadigt auf seinen Hilferuf, geleitet auf rechtem Wege von treuen Lehrern, dem Götzendienst mit Abscheu entsagend v. 19—22: *Denn ein Volk bleibt in Sion wohnen, in Jerusalem — weinen sollst du nicht immerfort, huldreich wird er sich dir erweisen bei dem Rufe deines Hilfschrei's; sobald er hört, erhört er dich. Und es giebt euch der Allherr Brot in Kärglichkeit und Wasser zur Not, und nicht verbergen werden sich mehr deine Lehrer und deine Augen bekommen zu sehen deine Lehrer. Und deine Ohren werden vernehmen Worte hinter dir her, lautend: „Da ist der Weg, gehet darauf!" sei's daß ihr abbiegt zur Rechten oder zur Linken. Und ihr macht unrein den Ueberzug deiner silbernen Schnitzbilder und die Ueberkleidung deiner goldenen Gußbilder, du wirst sie verstreuen wie Unflätiges, „Hinaus"! sagst du dazu.* Wir übers. 19ª nicht: denn

1) Daß so die Pinie und insbes. die Piniennüsse heißen, zeigt *ʿAboda zara* 14ª, wo איצטרובלין στρόβιλοι mit diesem Baumnamen erklärt wird; auch *Gittin* 57ª und *Rosch ha-Schana* 23ª (wo תורניתא die Glosse von שִׁטָּה Jes. 41, 19 ist) erkl. es Raschi פינ"ייא d. i. Pinie.

o Volk das in Zion wohnt, [illegible]il, wel[illegible]t. Denn obwohl nach ו in apostrophierendem Zus. das Per[illegible] Israel [illegible]en kann Spr. 8, 5. Jo. 2, 23., so ließ sich doch hier אַתָּה erwa[illegible]hier [illegible] Acc. faßt diese Worte mit Recht als selbständigen Satz: es erg[illegible]Jerusalem nicht wie der Weltstadt (13, 20. 25, 2), es ist ja die [illegible]a[illegible]Jahve's, welche kraft seiner Verheißung nicht zur ewig bewohnerlosen Ruine werden kann. Nach dieser verheißenden Aussage wendet sich der Proph. anredend an das Volk der Zukunft im Volke der Gegenwart: בָּכוֹ verstärkt den Verbalbegriff durch das Merkmal der Währung, חָנוֹן durch das der Gewißheit und der Fülle. יָחְנְךָ steht wie Gen. 43, 29 für יְרֻחָנְךָ. Die Praep. כְּ ist hier Ausdruck des Simultanen und fast Gleichzeitigen wie 18, 4. 23, 5: Erhören und Hören werden nahezu zusammenfallen; שָׁמְעָה *n. actionis* wie 47, 9. 55, 2., עָנְךָ (hier Pausalform) wie Jer. 23, 37. Von der Erhörung bußfertigen Hilferufs als Basis aller Folgen der Wiederbegnadigung (Sach. 11, 6) steigt die Verheißung immer höher. Das Nächste ist daß Gott, wenn Jerusalem, wie der Proph. 29, 3 f. droht, in die äußerste Belagerungsnot kommen wird, die Belagerten nicht durch Hunger aussterben läßt, sondern ihnen den notdürftigen Unterhalt darreicht. Ebendieser Ausdruck, nur wenig anders: לֶחֶם לַחַץ וּמַיִם לַחַץ zu essen geben bed. 1 K. 22, 27. 2 Chr. 18, 26 auf schmale Belagerungs- oder Gefängniskost setzen; hier ist er verheißend mit zurücktretender Drohung. צר und לַחַץ stehen zu לֶחֶם und מַיִם nicht in Unter- sondern Beiordnung (wie יַיִן תַּרְעֵלָה Ps. 60, 5 Wein der Taumel ist, Ez. 47, 4 מַיִם בִּרְכַּיִם Wasser das Kniee ist d. i. das Maß derselben hat, vgl. Hohesl. 8, 2. Jer. 26, 15. Spr. 22, 21. Sach. 1, 13 und oben zu 3, 24. 22, 17): eig. Brot welches Not, und Wasser welches Bedrängnis, also Nahrung wie sie äußerster Notstand ist, Gegens. von: Brot und Wasser die Hülle und die Fülle (Ges. § 116 Anm. Friedr. Philippi, Status constructus S. 86 ff.). Die Verheißung steigt von unten nach oben. Schon ein Höheres ists, daß die wohlmeinenden treuen Lehrer (מוֹרִים) sich nicht mehr wie seit Ahaz um der Verstocktheit und Gehässigkeit des Volkes willen verborgen halten werden (נִכְנַף denom.: sich nach כָּנָף πτέρυξ dem äußersten Ende, verborgensten Winkel zurückziehen, obwohl כָּנָף auch an sich schon bedecken, verbergen bed.); das bußfertige Israel wird sich wieder weiden können an dem Anblick derer die es zurücksehnt. מוֹרֶיךָ ist dem Zus. nach Plur. mit vorausgehendem Sing. des Präd. Ges. § 147. Wie der Hirte der Herde, werden sie mit freundlich zurechtweisendem Worte dem Volke folgen, welches nun offne Ohren für ihre Leitung hat. תַּאֲמֵרְנָה ist hier = תֵּימַרְנָה, תֵּרֵמַרְנָה. Denn die Abgötterei (welche trotz Hizkia's und später Josia's Reform wie unheilbarer Krebs fortwucherte 31, 7. Mi. 1, 5. 5, 11—13. 6, 16) wird nun als Greuel erkannt und abgethan. Selbst Gold und Silber, womit die geschnitzten oder aus minder kostbarem Metall gegossenen Bilder überzogen sind (צִפָּה / צפף: breit schlagen, breit aufschlagen und so überdecken z. B. glasieren Spr. 26, 23), wird man unrein machen (s. 2 K. 23, 8 ff.), also auf jedwede Benutzung verzichten. Der Sinn des אֲפֻדַּת kann nach Ex. 28, 8 und nach den überwiegend vielen Stellen, wo (בד) אפוד das eig. Priesterkleid ist, nicht zweifelhaft sein. דָּוָה Siechliches = Blutflüssiges kurz für כְּלִי דָוָה das Zeug eines an der monatlichen Unpäßlichkeit leiden-

den Weibes. Zu זָרָה verstreuen vgl. 2 K. 23, 6. Mit זְהָבֶךָ ist der Plur. der Anrede in den individualisierenden Sing. übergegangen, לוֹ geht neutrisch auf den Götzenplunder zurück. Die Verheißung steigt nach Vergegenwärtigung dieses Bußakts immer höher; bei dem Brot zur Not wird es nicht bleiben v. 23—25: *Und er giebt Regen zu deiner Aussaat, womit du das Ackerland besäest, und Brot vom Ertrage des Ackerlandes, und es ist saftvoll und fett; weiden werden eure Herden auf geräumiger Aue. Und die Rinder und die Eselein, die das Ackerland bearbeiten, gesalzenes Mengselfutter werden sie essen, welches geworfelt ist mit Worfschaufel und Worfgabel. Und es giebt auf jedem hohen Berge und auf jedem hoch sich erhebenden Hügel Quellen, Wasserbäche am Tage des großen Blutbads, wenn hinstürzen die Türme.* In בְּיוֹם ist gleichsam der Abend des Gerichtstages fixiert, auf welchen der geschilderte Segensmorgen folgt. Erst wird die Masse des jüd. Volkes im Kriege hingemordet; erst müssen die Türme fallen d. h. (jedoch ohne Bild, nur in exemplificierendem Ausdruck) alle Bollwerke des Selbstvertrauens, der Selbsthilfe und des Stolzes (2, 15. Mi. 5, 9 f.). An die Stelle der selbstgewollten Kriegsdrangsale tritt dann gottgeschenkter reichgesegneter Friede und an die Stelle der stolzen Türme treten fruchtbare wasserreiche Höhen; der Acker, wieder bebaut, trägt üppiges und nahrhaftes Getreide, jede menschliche Mühe, und auch die der Tiere, findet reiche Belohnung. מְטַר זַרְעֲךָ meint den um Mitte Oktober beginnenden מוֹרֶה Saat- oder Frühregen; אֲשֶׁר ist Acc. indem זָרַע wie Dt. 22, 9 mit dopp. Acc. construiert ist. מִקְנֶיךָ könnte der Form nach Sing. sein (s. 1, 30. 5, 12. 22, 11), hat aber nach Ex. 17, 3 wie מוֹרֶיךָ als Plur. zu gelten. הָאֲלָפִים sind die mit Pflügen und Dreschen beschäftigten Pflugstiere, הָעֲיָרִים die mit Dünger- Erde- Ernte- und Körnertragen beschäftigten Esel. בְּלִיל חָמִיץ ist mit saueren salzigen Kräutern (حموض *ḥumûḍ*)[1] schmackhafter gemachtes Mengselfutter, also *farrago* (v. בָּלַל mischen); anders Wetzst.: בְּלִיל reife Gerste nach بلّ IV „reife Frucht *(bulal)* haben", im *Kal:* ausgedrocknet, dürr s. (verw. בָּלָה, נָבֵל, ذبل),[2] also: mit Salz und Salzigem gemischte reife (ungedroschene oder ausgedroschene) Gerste. Jedenfalls ist בליל von den Körnern gemeint, denn das beweist der Zusatz: אֲשֶׁר־זֹרֶה וגו׳ das geworfelt ist (*prt. Pu.* = מְזֹרֶה Ges. § 52 Anm. 6) oder wohl richtiger: das er (man) worfelt *(prt. Kal)*, das Part. wie אוֹכֵל, שֹׁתֶה 29, 8 gleichsam als eine dritte Tempusbildung mit ihrem Subj. in sich selber (Ew. § 200) — nicht, wie es gew. aus Sparsamkeit geschieht, mit Häckerling *(tibn)* gemischte Gerste oder dgl., sondern reine Körner (*ḥabb maḥḍ*, wie man heutzutage sagt). רַחַת ist die Futterschwinge (Worfschaufel, mittelst welcher das Getreide gegen den Wind geworfen wird, so daß die Körner zu Boden fallen und die Spreu weggeweht wird, v. רוח راح II. IV

1) Dazu gehören *Salsola kali, S. tragus, S. soda* und andere Pflanzen innerhalb der Familie der Chenopodiaceen.

2) Von derselben Grundbed. aus erkl. er תְּבַלֻּל Lev. 21, 10: „Verhärtung der äußeren Haut des Auges, ein von dem Verhärten und Weißwerden der Schale *(ḳišr)* des reifen Getreides hergenommenes Bild."

worfeln (wonach Maimonides erklärt: رخت الإراحة Werkzeug zum Worfeln)[1], wogegen מִזְרֶה = *midrâ* مذراة die Worfgabel mit sechs Zinken. Leckere Kost, wie sie dem Viehe jetzt nur selten als sonderliches Stärkungsmittel gereicht wird, ist dann, sorgsamst zubereitet, ihr gewöhnliches Futter. *Quis non videt,* ruft Vitringa aus, πνευματικῶς *intelligenda esse!* Er beruft sich auf Paulus 1 Cor. 9, 9., daß Gott sich um die Ochsen nicht kümmere. Aber das meint Paulus doch nicht wie Aristoteles, welcher die *minima* von der göttlichen Vorsehung ausschließt, sondern er meint, daß was die Schrift vom Vieh sagt nicht fürs Vieh sondern für die Menschen gesagt ist. Hamann bemerkt zu u. St.: „So hängt das Glück der Tiere von unsern Tugenden und Lastern ab. Diese pressen der Kreatur Seufzer aus, jene erzeigen ihnen Wohlthaten.“ Der Proph. ist nach Röm. 8, 19 ff. zu verstehen, woraus deutlich ersichtlich daß Gott allerdings um das Seufzen eines mit schwerer Arbeit belasteten und dabei darben müssenden Rindes und Esels sich bekümmert. Die Verheißung steigt nun immer höher und erhebt sich von der Erde zum Himmel v. 26: *Und es wird das Licht des Mondes wie das Licht der Sonne, und das Licht der Sonne wird sich versiebenfachen gleich dem Lichte der sieben Tage — am Tage wo Jahve verbindet den Schaden seines Volkes und die Quetschung seines Schlages heilet.* Seit Lowth werden diese Worte כְּאוֹר שִׁבְעַת הַיָּמִים für eine Glosse gehalten; LXX (aber nicht Trg. Syr. Hier.) läßt sie weg. Auch Luther (obwohl sie sonst berücksichtigend) übersetzt nur: *der Sonnen schein wird siebenmal heller sein denn jtzt.* Angenommen aber daß die Worte eine Glosse sind, beruhen sie doch auf richtigem Verständnis des שִׁבְעָתַיִם, wie Dr. erkl.: „Der Strahlenglanz, der nach der jetzigen Ordnung der Dinge zur Erzeugung der Tageshelle für die ganze Woche hinreicht, ist dann auf Einen Tag concentriert.“ Viell. darf man, ohne von dem Sinne des Proph. oder seines Glossators abzuirren, weiter sagen: das Licht der sieben Tage der Weltwoche wird sich auf den siebenten concentrieren. Der Anfang der Kreatur ist Licht und ihr Ende ist Licht. Die Finsternis ist nur mitten eingekommen, um überwunden zu werden. Zuletzt kommt ein בֹּקֶר, nach welchem es nicht mehr וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר heißt. Die Glorie der Endzeit steht für den Proph. hier dicht hinter dem Falle Assurs v. 27—28: *Siehe der Name Jahve's kommt von fernher, brennend sein Zorn und Schwall von Rauchdampf, seine Lippen sind voll Zornschaum und seine Zunge wie fressend Feuer. Und sein Hauch ist wie ein überflutender Bach, der bis zum Halse hälftet — um zu schwingen Nationen in der Schwinge der Nichtigkeit, und ein irreführender Zaum kommt an die Backen der Völker.* Der Name Jahve's ist er selbst in seiner Offenbarung (26, 8); von solcher Verwendung aus (s. außerdem Lev. 24, 11 vgl. 16.; Dt. 28, 58.; 1 Chr. 13, 6 vgl. 2 S. 6, 2) wird im späteren Sprachgebrauch חֵשֶׁם geradezu Benennung Gottes. Die Verbindung בְּעֵר אַפּוֹ ist entw. genitivisch wie 1, 30

1) Darüber daß رخت Gerät nichts mit רַחַת *ventilabrum* (arab. مِرْوَح) zu thun hat, s. Fleischer zu Levy's NH WB IV S. 487.

נִבְלֹת עָלָה, oder אַפּוֹ ist wie in חָלָה אֶת־רַגְלָיו spezificierender Acc. מַשָּׂאָה ist gleichen Sinnes mit dem entdagessierten מַשָּׂאת Richt. 20, 40 vgl. 38. Die Nebeneinanderstellung: brennend .. und ein Schwall .. ist wie 13, 9. Verschmolzen sind die Bilder eines vom äußersten Horizonte heraufziehenden Gewitters, welches den Himmel in ein Feuermeer verwandelt und wo es einschlägt zündet, so daß כֹּבֶד מַשָּׂאָה eine schwere Last, eine dicke Masse von Rauchdampf emporsteigt, und eines zornentbrannten Menschen, dessen Lippen schäumen, dessen Zunge sich flammenartig hin- und herbewegt, und dessen Atmen ein verderbendrohendes Schnauben, welches, ausgegangen von Jahve, zu einem Bache anschwillt, der den Mann teilt, so daß nur der Hals als die eine noch sichtbare Hälfte herausragt. Dieses Bild hatten wir schon 8, 8 wo Assur, über Juda kommend, mit einem solchen fast ertränkenden Strome verglichen wurde. Auch hier steht es mit Bez. auf Juda, welches der Zorn Jahve's beinahe, aber doch nicht gänzlich vernichtet. Denn der letzte Zweck des daherkommenden Namens Jahve's ist zu schwingen Nationen etc. לַהֲנָפָה statt לְהָנִיף soll conform dem N. נָפָה lauten; הֲנָפָה ist ein *n. actionis* des *Hi.* wie sie in der jüngeren Sprache häufiger werden Est. 2, 18. 4, 14., im Chald. die übliche Infinitivform z. B. הֲדָדָה Dan. 5, 20 und auch hier bei Jes. mit verbaler Rectionskraft gebraucht. Schwinge der Nichtigkeit ist eine solche in welcher alles was nicht etwa als gutes Korn darin liegen bleibt dem Winde preisgegeben wird (29, 5); שָׁוְא ist Mangel an Wesen d. i. Leben aus Gott und das dieser Gehaltlosigkeit entsprechende Strafgeschick. Zu וְרֶסֶן וגו׳ ist entw. לָשׁוֹם (שָׂם) hinzuzudenken, oder besser: es ist ein Nominalsatz: ein irreführender Zaum (oder auch mit Böttch.: der Irreführung, מַתְעֶה n. d. F. מַרְבֶּה Mehrung) überkommt die Backen der Völker. Diese sind wie wilde Rosse gedacht, die sich nicht zähmen ließen, die aber Gottes Zorn nun gewaltsam bändigt und dergestalt regiert, daß sie in den Abgrund hinab müssen. Das ist der Ausgang des Strafgerichts, welches am Hause Gottes beginnt, dann sich gegen die Strafwerkzeuge, die Heiden, wendet und für Israel, das überdauernde, ein Gegenbild der äg. Erlösung wird v. 29: *Euer Gesang wird da erschallen wie in der Nacht da das Fest geweiht wird, und Herzensfreude werdet ihr haben gleich denen die hinziehen unter Flötenspiel, zu wallen auf den Berg Jahve's zum Felsen Israels.* Das sonst vorzugsweise vom Laubenfeste gebräuchliche חָג bekommt hier durch לַיִל unzweideutige Bez. auf das Passah, in dessen Nähe (s. oben v. 1) der Proph. diese Rede gehalten hat (vgl. auch die Anspielung 31, 5), und zwar auf לֵיל שִׁמֻּרִים Ex. 12, 42., die Nacht des Passahmahls, welche insofern eine Festweihnacht ist, als sie dem Feste der ungesäuerten Brote vorausgeht und es eröffnet. Der Proph. entnimmt sein Bild der ersten Passahnacht in Aeg., wo Israel, während draußen der Verderber würgte, seiner im Vollzug begriffenen Erlösung sich freute. So wie da, wird der Gesang sein, den sie singen können, wenn Jahve draußen Gericht hält an seines Volkes Feinden. Die Gemeinde ist da geborgen in ihrer Kammer 26, 20., und ihre Freude vergleicht sich der herzinnigen Freude derer, welche an einem der drei hohen Feste oder in dem die Erstlinge nach Jerusalem bringenden Zuge (*Bikkurim* III, 3) unter Flötenspiel nach dem Berge

Jahve's wallfahren, um da vor Ihm, dem Felsen Israels, zu erscheinen. Auf einem solchen Freudenwege zu heiliger herrlicher Höhe befindet sich Israel jetzt, während Jahve draußen ohne alle Mitwirkung Israels die Weltmacht aus dem Wege räumt v. 30—33: *Und zu hören giebt Jahve seinen majestätischen Hall, und giebt die Niedersenkung seines Arms zu sehen unter Zornesschnauben und Lodern fressenden Feuers, Wolkenbruch und Regenguß und Hagelsteinen. Denn vor dem Halle Jahve's wird Assur zusammenschrecken, wenn er mit dem Stabe losschlägt. Und wird geschehen: jeder Streich des Verhängnis-Steckens, den niederschweben läßt Jahve auf Assur, ergeht unter Paukenschall und unter Citherspiel, und in Kämpfen geschwungenen Arms bekämpft er es. Denn bereitgemacht vorlängst ist eine Greuelopferstätte, auch sie ist dem Moloch errichtet; tief, breit hat er sie gemacht, ihr Scheiterhaufen hat Feuer und Holz in Menge; der Hauch Jahve's wie ein Schwefelstrom setzt sie in Brand.* Das imposante Getös (הוֹד wie Iob 39, 20) des Rufes, das Jahve zu hören giebt, ist der Donner (s. Ps. 29), denn die Katastrophe erfolgt mit Entladung aller Verderbensmächte eines Gewitters (s. 29, 6); נֶפֶץ ist Wolkenbruch, eig. Zerschlagung, Zersprengung, näml. einer Wolke. Solche zornverkündende Naturerscheinungen sind es, durch welche Jahve die an sich unsichtbare Niederfahrt (נַחַת viell. hier nicht von נוּחַ: Niederschwebung, sondern von נָחַת Ps. 38, 3: Herabkunft wie שָׁבַת 2 S. 23, 7 v. שַׁבַּת) seines Arms zum Schlage versichtbart. Mit כִּי beginnend, erklärt v. 31 das Furchtbare was geschieht aus dem Objekte, auf das es abgesehen ist: vor der Stimme Jahve's erschrickt, bricht innerlich zusammen Assur näml. Assurs König, in welchem des Volkes Charakter und Herrlichkeit gipfelt.[1] Man übers. nun nicht wie Trg.: der mit der Rute schlägt d. i. so übermütig, so zwingherrisch sich gebart (nach 10, 24). Der Schlagende ist hier Jahve (LXX Hier. Lth.) und בַּשֵּׁבֶט יַכָּה näher bestimmender Umstandssatz: *eo virgâ percutiente.* Nach der Acc. ist וְהָיָה v. 32 einleitend: „und es wird geschehen: jedes Herfahren des Strafsteckens ergeht (suppl. יְהִיָה) in Begleitung von Pauken- und Citherspiel“ (ב von Instrumentalbegleitung wie v. 29. 24, 9, Ps. 49, 5 u. ö.), näml. auf Seiten des Volkes Jerusalems, welches nur das Zusehen hat und sich der nahenden Erlösung freuet. כֹּל (nicht כָּל-) regiert drei folgende Genitive.[2] מוּסָדָה ist, da מַשָּׁה als Verbindungsform punktiert ist, nicht Adj. des als Fem. (wie Mi. 6, 9) gebrauchten מטה, sondern Subst.: des Steckens ratschlußmäßiger Bestimmung, oder eig.: des ratschlußmäßig Bestimmten, יָסַד wie Hab. 1, 12 und יָעַד Mi. 6, 9. Anders Brdk. nach Klosterm.: „jeder Durchgang unter dem Verhängnisstecken“, aber das müßte nach Lev. 27, 32. Ez. 20, 37 מעבר תַּחַת heißen. Daß beim jedesmaligen Schlage Pauken und Cithern schallen, erklärt sich aus 32[b]: Jahve kämpft gegen Assur mit

1) Auch bei Shakespeare sind die Ländernamen Masculina wenn des Landes König gemeint ist z. B. Wint. I, 1, 23: *Sicilia cannot show himself overkind to Bohemia.*

2) כֹּל hat den Trenner *Jethîb* vor *Paschta*, was nach der Masora 11 mal vorkommt, vgl. אֶת תּוֹרַת 5, 24.

Kämpfen der Schwingung d. i. nicht mit Geschossen oder überhaupt Waffen, sondern unablässig seinen Arm schwingend, um auf Assur, ohne daß dieses sich wehren kann, loszuschlagen. Auch hier Brdk. anders: mit Kämpfen der Webung, welche die Besiegten zur Opferung (Hinschlachtung) bestimmt, aber neben מלחמות hat תנופה die Präsumtion für sich, wie 19, 16 vgl. 11, 15 gemeint zu sein. Statt des auf אשור, nicht מטה, zurückgehenden בָּהּ hat das *Kerî* בָּם, was da עָלָיו vorausgegangen minder hart ist; Cod. Babyl. hat בָּם im Texte. Jenes Niederhauen des Assyriers erklärt כִּי v. 33 daraus, daß es ihm vorlängst bestimmt ist als Leiche verbrannt zu werden. אֶתְמוּל ist im Gegens. zu מָחָר die Vergangenheit: nicht heute erst, sondern gestern d. i., da von Gottes Vorherbestimmung die Rede, lange in voraus. תָּפְתֶּה ist Sproßform von תֹּפֶת wie אִשֶּׁה von אֵשׁ. Dieses תֹּפֶת steht außer Zus. mit dem aramäisch-arabischen Namen des Untergestells des Kochtopfs, also des Kochherds תַּפְיָא ܬܦܝܐ ܐܬܦܝܬ *uṯfîja, aṯfîja, tifâja,* da תְּפָה ثفا lautlich hebräischem שָׁפָה (אַשְׁפָּה) שָׁפַת entspricht, und ist unverwandt mit dem neupers. *tâften,* zend. *tap* leuchten brennen; es bed. von dem sem. תּוּף تفل speien, verabscheuen (s. Iob 17, 6) aus die Greuelstätte, bes. die der Molochopfer im Benê-Hinnom-Thale. Und das von diesem תֹּפֶת abgeleitete תָּפְתֶּה bez. eine tophetartige Stätte und ist hier schwankend als Masc. u. Fem. behandelt, viell. indem die Greuelopferstätte als בָּמָה Jer. 7, 31 vorgestellt ist.[1] In dem Satze גַּם־הִוא לַמֶּלֶךְ הוּכָן macht גם־הִיא nach vorausgegangenem תפתה den Eindruck, die Brandstätte, wo Assur verbrannt wird, den Opferbrandstätten im Benê-Hinnom-Thale vergleichen zu sollen. Dann ist aber לַמֶּלֶךְ störend, man wird לַמֹּלֶךְ (wie Lev. 18, 21) oder לְמֹלֶךְ (wie 1 K. 11, 7) lesen müssen, oder auch (was aber die vorliegende Punktation kaum beabsichtigt) „dem Könige" ist s. v. a. dem Moloch. Brdk. übers., die Worte als Frage fassend: ist auch sie (diese Greuelstätte) für den Moloch hergerichtet? worauf die Antwort: „Jahve bringt die assyr. Weltmacht dem ἄναξ πυρός, dem Feuerkönig, als ein riesiges Opfer dar." Aber die Annahme solcher Fragen ohne Fragwort muß als Notbehelf für anderswie nicht verständliche Stellen vorbehalten bleiben. Wir fassen den Satz deshalb lieber mit Cheyne als Aussage: *it also is prepared for Moloch.* Mit Recht hat Cheyne die Fassung des לַמֶּלֶךְ als Dilogie aufgegeben. Der König Assurs ist ja der welcher geopfert wird, und Moloch der welchem er geopfert wird. Weil Assur mit seiner Heeresmacht da verbrannt werden soll, so hat Jahve diese tophetartige Stätte recht tief gemacht, so daß sie einen weithin reichenden Hintergrund hat, und recht breit, so daß auch in dieser Dimension viele Opfer Platz haben. Und ihre מְדוּרָה d. i. ihr Holzstoß (wie Ez. 24, 9 vgl. 5 von דּוּר, talm. דַּיֵּר, ringsum legen, wogegen עָרַךְ vgl. عرك so aufeinander schichten, daß ein Stück das andere reibt) besteht aus Feuer und Holz (ein Hendiadyoin wie ‚Wolke und Rauch' 4, 5) vollauf. Aus Feuer vollauf, denn der

1) Es ist eine der drei außerpentateuchischen Stelleu, in denen הוא *Chethib,* הִיא *Keri* ist. Auch Cod. Babyl. bemerkt zu u. St. הִיא קרי. Die zwei anderen Stellen sind 1 Kön. 17, 15 und Iob 31, 11.

Hauch Jahve's, wie ein Schwefelstrom auf den Scheiterhaufen ausgehend, setzt ihn in Brand. בָּעַר בְּ hier nicht: verbrennen, sondern anbrennen. בָּהּ geht wie das Suff. von מְדֹרָתָהּ auf תָּפְתֶּה zurück.

Das vierte Wehe: die falsche und die rechte Hilfe c. XXXI—XXXII, 8.

Daß der Proph. immer wieder auf das äg. Bündnis zurückkommt, darf nicht befremden. Obschon seine Warnung unvermögend gewesen ist, es zu hindern, vergegenwärtigt er sich doch immer aufs neue die Fluchfrucht die es bringt, entbindet und entfaltet den im Fluche verborgenen Trost der Gläubigen und kommt nicht eher zur Ruhe als bis die Fluchfrucht, in Wirklichkeit getreten, von der Wirklichkeit des Verheißenen verschlungen ist. Die Situation dieses vierten Wehe's ist die des vorigen; die Allianz mit Aeg. ist in vollem Gange v. 1—3: *Wehe den Hinabzüglern nach Aegypten um Hilfe und die auf Rosse sich stützen, und ihr Vertrauen gesetzt auf Wagen daß ihrer viel, und auf Reisige daß ihrer eine gewaltige Menge, und blicken nicht auf den Heiligen Israels und nach Jahve fragen sie nicht. Und doch ist auch Er weise: so bringt er denn Schlimmes herbei und seine Worte setzt er nicht beiseit, und steht auf wider das Haus von Bösewichtern und wider die Helferschaft von Uebelthätern. Und Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist, und streckt Jahve seine Hand aus, so strauchelt der Helfer und stürzt der Geholfene, und zusamt sie alle gehen unter.* In dem הַיֹּרְדִים liegt nicht, daß das Hinabziehn ebenjetzt erst geschieht; es ist das Prt. der Eigenschaftung, wie wenn Gott הַמַּבְרֵא heißt. לְעֶזְרָה hat ל des Zweckes wie 20, 6. Rosse, Wagen und Reiter sind hier (anders als 30, 16) die Aegyptens, welches Diodor wegen seines für Reiterei günstigen Terrains ἱππάσιμος nennt. Das Prt. wird im Finitum fortgesetzt; statt וְעַל־סוּסִים findet sich auch die bezeugtere LA עַל ohne ו wie 5, 11 vgl. 23. Die Perf. לֹא שָׁעוּ und לֹא דָרָשׁוּ zeitlos von dem was allezeit und allewege an ihnen zu vermissen. Der Satz: „auch er ist weise" ist nicht sowohl eine rührende μείωσις als ein bitterer Sarkasmus: wenn sie ihre Weisheit für sich haben hat auch er seine Weisheit für sich, sie wird sich bewähren indem alles so kommt wie Er es vorhergesagt. Er bestraft das Böse durch Böses und thut seine Drohworte nicht unausgeführt beiseite. Das Haus von Bösewichtern ist Juda (1, 4), und die Hilfe (*abstr. pro concr.* wie Jahve in den Psalmen עֶזְרָתִי genannt wird) von Uebelthätern ist das von Juda zu Hilfe gerufene Aeg. Dieses ist אָדָם und seine Rosse בָּשָׂר, Jahve dagegen אֵל und רוּחַ, s. Psychol. S. 85. Richtig Hofmann: „Da רוּחַ in sich selbst Lebendiges ist, so wird es dem nur durch רוּחַ lebendigen בָּשָׂר entgegengesetzt, und ebenso אֵל dem körperlichen, also des Geistes, um lebendig zu sein, bedürfenden אָדָם." Sie haben also den Beistand des Ohnmächtigen und Bedingten dem Beistande des Allmächtigen und Allesbedingenden vorgezogen. Jahve, welcher Gott und Geist ist, braucht nur

seine Hand auszustrecken (ein hier dicht neben seiner Auslegungsregel stehender Anthropomorphismus), so stürzen Helfer und (der Zusage nach, aber nicht thatsächlich) Geholfene, also Hilfsmacht und Hilfsobjekt (עָזַר) auf Einen Haufen zusammen. Dergleichen wird auch geschehen v. 4: *Denn so hat Jahve zu mir gesprochen: Wie der Löwe knurrt und der Leu über seiner Beute, wider den zusammengerufen wird ein ganzer Haufe Hirten — vor ihrem Rufe erschrickt er nicht und vor ihrem Lärmen ergiebt er sich nicht — also wird niedersteigen Jahve der Heerscharen zur Heerfahrt wider den Berg Ṣions und wider ihren Hügel.* Es giebt keine Stelle im B. Jesaia, die so homerisch lautete wie diese, vgl. Il. 18, 161 f. 12, 299 ff. Kn. Umbr. Dr. Cheyne Brdk. u. a. verstehen לִצְבֹּא עַל vom Streiten Jahve's für Jerusalem, indem er sich seine Stadt so wenig nehmen läßt als der Löwe das geraubte Lamm. Aber wie kann Jerusalem einem Lamme verglichen werden, welches der Löwe als טֶרֶף 5, 29 in den Klauen hat! Auch ist schon aus 29, 7 ersichtlich, wie צָבָא עַל hier verstanden sein will. Jene Frevler und ihre Schützer werden zuerst umkommen, denn wie ein unverzagter grimmiger Löwe wird Jahve in den Kampf gehen gegen Jerusalem und es als seine Beute erfassen, ohne sich durch die seinem Heere (den Assyriern) sich entgegenstellenden Judäer und Aegypter irre machen zu lassen (Hitz. Hdw. v. Orelli Driver). Der Berg Zions ist Burg und Tempel, der Hügel Zions die Stadt Jerusalem 10, 32. Beide sind Jahve's Gerichte verfallen, ohne ihm entwunden werden zu können. Die Ausll. sind dadurch irre geworden, daß ein verheißendes Gleichnis folgt. Diese unvermittelte μετάβασις soll überraschen und ist das treue Abbild des Geweissagten in seinem Geschehen, denn im Augenblicke der höchsten Not, wo es sich um Sein oder Nichtsein Jerusalems handelt (vgl. 10, 33 f.), da nimmt es plötzlich und wunderbar mit Arîel eine andere Wendung (29, 2). In diesem Sinne tritt dem schauerlichen Bilde ein liebliches an die Seite (vgl. Mi. 5, 6 f.). Jahve schneidet das Strafwerk plötzlich ab 10, 12, und die Liebe, die der Zorn in sich gefangen hielt, kommt zum Durchbruch v. 5: *Gleich flatternden Vöglein, also wird Jahve der Heerscharen überschirmen Jerusalem, überschirmend und rettend, verschonend und befreiend.* Absichtlich sagt der Proph. im Plur.: wie flatternde Vöglein, weil er nicht sowohl Jahve, als dessen zärtlich sorgsame und zwar (weshalb er dem doppelgeschlechtigen צִפֳּרִים das Fem. עֲפוֹת beigiebt) mütterliche Liebe verbildlichen will, in welche sich sein Löwengrimm verwandelt. Bedeutsam erinnert פָּסֹחַ wie 30, 29 der Entstehungszeit dieser Reden gemäß (s. 29, 1) an die Thatsache die das Passahfest feiert, welches nach der jehovistischen Erzählung vom verschonenden Vorbeischreiten[1] des Würgers vor den Thüren Israels den Namen hat Ex. 12, 13. 23. 27. Man sieht daraus, daß in und mit Assur Jahve selbst, dessen Strafwerkzeug es ist, wider Jerusalem zu Felde liegt (29, 2 f.), aber sein Verhalten gegen Jerusalem verwandelt sich plötzlich in die Gleiche des Verhaltens von

1) Vgl. das davon abgeleitete תִּפְסַח Furt (hebr. מעברה), wovon die Städtenamen Θάψος und Θάψακος.

Vögeln, die ihr bedrohtes Nest um- und überschweben. Ueber den *inf. abs. Kal* גָּנוֹן nach *Hi.* s. Ew. 312[b], über die Fortsetzung der *inf. abs.* in *vv. fin.* § 350[a]. Gew. geschieht es durch das *impf.*, hier durch das *praet.* wie Jer. 23, 14 und Gen. 26, 13. 1 S. 2, 26 (wenn da וַיִּגְדַּל 3 *praet.* ist). Auf Grund des halb furchtbaren halb tröstlichen Zukunftbildes ergeht nun der Ruf zur Buße an das Volk der Gegenwart v. 6: *So kehret um zu dem von dem man so tief gewichen, Söhne Israels!* Eig.: zu dem in Betreff dessen (אֲשֶׁר) sie tief abgefallen sind (הֶעְמִיקוּ wie Hos. 5, 2. 9, 9 und סָרָה Abwendiges, Abwendigkeit wie 1, 5); der Uebergang in die 3 *p.* ist wie umgekehrt 1, 29. Diesen Ruf zur Buße verstärkt der Proph. durch zwei gewaltige in der Zukunft gelegene Motive. Das erste ist daß man dereinst den Götzendienst in seiner Abscheulichkeit erkennen und verabschieden wird v. 7: *Denn an jenem Tage werden sie männiglich verabscheuen ihre Silbergötzen und ihre Goldgötzen, die euch eure Hände gemacht haben zur Sünde.* D. i. um Sünde zu begehen und zu büßen Hos. 8, 11 vgl. 1 K. 13, 34.: חַטָּא zweiter Acc. zu עָשׂוּ, anders als Dt. 9, 21 vgl. Hos. 10, 10. Am. 8, 14 wo das Idol selbst als *corpus delicti* חַטָּאת heißt. Die Aussicht ist die gleiche wie 30, 22. 27, 9. 17, 8. 2, 20. Zweites Motiv: Israel wird nicht durch Menschen gerettet werden, sondern allein durch Jahve, so daß also eben Er, von dem sie jetzt so tief abgekommen, sich als einziger rechter Vertrauensgrund erweist v. 8—9: *Und Assur fällt durch Schwert nicht eines Mannes, und Schwert nicht eines Menschen wird ihn fressen, und er flüchtet sich vor einem Schwerte, und seine Jünglinge werden frohnbar. Und sein Fels vor Grausen wird er entweichen und fortgeschreckt von den Fahnen werden seine Fürsten — Spruch Jahve's, der sein Feuer in Sion hat und seinen Ofen in Jerusalem.* Absichtlich heißt es „vor einem Schwerte“ ohne Art., um die Vorstellung des Unbegrenzten, Unendlichen, Grauenvollen zu erzeugen, vgl. 28, 2 בְּיָד und zu Ps. 2, 12. Ohne menschliche Vermittelung zuckt ein Schwert, dem Assur ohne alle Gegenwehr, so viele ihrer sich nicht durch die Flucht retten, erliegt. Die Macht Assurs ist auf immer gebrochen; selbst seine junge Mannschaft wird hinfort tribut- oder frohnpflichtig. Statt וגם לו hatten die Morgenländer לא וגם im Texte (er flüchtet nicht vorm Schwerte, was nach 37, 36 zu verstehen ist) und לו (וגם) als *Kerî*. LXX Hier. übersetzen jenes *Chethîb:* φεύξεται οὐκ ἀπὸ προσώπου μαχαίρας. Aber nach 8[a] wäre ein drittes לא tautologisch. Für סַלְעוֹ fordert das parallele שָׂרָיו persönlichen Sinn, also wird (wofür auch 32, 2) der König Assurs gemeint sein (Nägelsb. Brdk. Cheyne u. a.). Auch Lth.: *Vnd jr Fels wird fur furcht wegzihen.* Sanherib heißt so als Schirmherr des Reiches Assur, wie er in der Prisma-Inschrift seine Herrschaft auf den Gott Assur, den „großen Berg“ *(šadû rabû)* d. i. machtvollen Schirmherrn, zurückführt. מַגֵּן sind die Standarten Assurs, denen die Heerführer erschrocken entlaufen, ohne es zu versuchen, die Versprengten wieder zu sammeln. So spricht und verhängt Jahve, welcher sein אוּר und תַּנּוּר in Jerusalem hat. Feuer und Herd der Opfer bed. die Worte nicht; denn תַּנּוּר heißt nicht Herd, sondern Ofen (assyr. *tinûru*), von unsicherer

Herkunft. Es ist das im Heiligtum auf Zion heimische Licht der göttlichen Gegenwart gemeint, welches nach außen hin für Jerusalems Feinde ein verzehrend Feuer, ein unnahbar glühender Ofen ist, *ignis et caminus qui devorat peccatores et ligna, foenum stipulamque consumit* (Hier.).

Für Juda, das gesichtete, gerettete und geläuterte, beginnt dann eine neue Zeit. Gerechtes Regiment zum Segen für das Volk ist die erste Segensfrucht v. 1—2: *Sieh nach Gerechtigkeit wird der König herrschen, und die Hochgebietenden — nach Recht werden sie gebieten. Und es wird ein jeder wie eine Bergungsstätte vorm Winde und ein Obdach vorm Unwetter, wie Wasserbäche in Trocknis, wie der Schatte eines riesigen Felsens in lechzendem Lande.* Das Reich Assur ist auf immer zerrüttet, das Reich Juda aber erhebt sich aus der Zerrüttung, in die es durch gottvergessene Politik und Rechtsverwahrlosung geraten. König und Fürsten regieren nun nach den gottgewollten geoffenbarten Normen; das ל in וְלָשָׂרִים ist wahrsch. zu streichen (Cheyne Brdk.), es ist vorliegendem Texte nach das der Beziehung (*quod attinet ad* wie Koh. 9, 4., viell. auch 2 Chr. 7, 21 wenn es da nicht distributiv ist: *quicunque praeterit*), Exponent des sonst üblichen *casus abs.*, und die beiden andern ל s. v. a. κατά *secundum* (wie Jer. 30, 11). Nägelsb. meint, daß der Proph. in v. 1 absichtlich den ל-Laut gehäuft habe. Die Bilder v. 2 sind wie 25, 4. Der Fels Assurs d. i. Sanherib ist entwichen und die Fürsten Assurs sind, um nur sich selber zu schützen, ihren Fahnen entlaufen; König und Fürsten Juda's sind nun der Schutz und Segensquell ihres durch Kriegsdrangsale ausgesogenen und herabgekommenen Volkes, sie fördern sein Gedeihen wie Wasserbäche (vgl. zu Ps. 1, 3. Spr. 21, 1), beschatten und schirmen es wie riesige Felswände. Da כָּבֵד schwer s. v. v. massig sein kann, so ist es nicht nötig, mit Wetzst. einen vom Gebirg abgespaltenen Felsblock zu verstehen, obwohl סֶלַע allerdings die Bedd. Spalt und Abgespaltetes (wov. סְלַע = שְׁקַע im Aramäischen) vereinigen kann. Nägelsb. vergleicht σκιὴ πετραίη bei Hesiod Ἔργ. v. 589 und *saxea umbra* bei Virgil, *Georg.* III, 145. Das ist die erste Segensfrucht. Die zweite ist aufgeschlossenes Verständnis nach dem Bann der Verstockung v. 3—4: *Und nicht mehr verschlossen sind die Augen Sehender, und Ohren Hörender merken auf. Und Uebereiller Herz versteht zu erkennen, und Stotternder Zunge redet mit Fertigkeit Klares.* Nicht leibliche Wunder werden hier geweissagt, sondern eine geistliche Wandelung. Das gegenwärtige Verstockungsgericht wird gehoben sein, sagt v. 3.; die geistlichen Gebrechen, an welchen jetzt viele leiden, die nicht zu den Schlechtesten gehören, werden geheilt sein, sagt v. 4. Die Form תִּשְׁעֶינָה ist hier nicht Imperf. von שָׁעָה schauen wie 31, 1. 22, 4. 17, 7 f. (etwa: sie werden nicht mehr unstet und ziellos umhergaffen), sondern von שָׁעָה = שָׁעַע gebildetes metaplastisches Impf.: überstrichen, verschlossen s. 29, 9. 6, 10 vgl. שַׁח 44, 18. Ueber קָשַׁב (*Kal* nur hier) s. zu 21, 7. Die Volksgemeinde wird dann von dem Gerichte, mit sehenden Augen nicht zu sehen und mit hörenden Ohren nicht zu hören, befreit sein. Aber auch von Fehlern der Schwachheit. נִמְהָרִים sind sich Ueberstürzende, Uebereilende, Unbesonnene und mit עִבְּגִים Stammler

sind nicht Spötter 28, 7 ff. 29, 20 (Kn. Dr.), sondern solche gemeint, die nicht bestimmt und sicher zu denken und zu reden wissen, bes. über höhere göttliche Dinge. Jene werden Unterscheidungsgabe haben (בָּרִין), um die Dinge in ihrem wahren Wesen, in allen Verhältnissen das wahrhaft Frommende zu erkennen (לָדַעַת mit ל des Zwecks, nicht des Obj.: merken auf Erkenntnis); diese werden mit Gewandtheit fein, klar und würdig sich ausdrücken können. צַחוֹת (alte HSS, auch Babyl., צָחוֹת) bed. das Lichte, Durchsichtige und nicht bloß Deutliche, sondern auch Feine, Elegante: holdselige Rede, mit Salz gewürzt Col. 4, 6. תְּמַהֲר giebt den Adverbialbegriff zu לְרַבֵּר. Eine dritte Segensfrucht ist Benennung und Behandlung eines jeden nach seinem wahren Charakter v. 5—8: *Nicht wird man fürder heißen den Wahnwitzigen einen Edlen, und den Arglistigen nicht einen Vornehmen nennen. Denn ein Wahnwitziger Wahnwitziges redet er und sein Herz verübt Heilloses, auszuüben Tücke und zu reden gegen Jahve Irrsinniges, leer zu lassen Hungriger Seele und Durstender Trank vorzuenthalten. Und eines Arglistigen Liste sind böse, der entwirft Ränke zu verderben Leidvolle durch Lügenreden, auch wenn der Dürftige sein Recht darthut. Aber ein Edler entwirft Edles und auf Edlem beharrt der.* Der Adel der Geburt und des Reichtums wird dem Adel der Gesinnung weichen, so daß jener sich nicht finden und nicht Anerkennung finden wird ohne diesen. נָדִיב ist eig. der Edle von Gesinnung, dann mit Verwischung der ethischen Bed.: der Edle von Stande (wie umgekehrt *generosus*); שׁוֹעַ der durch Glücksgüter Hochgestellte, der Vornehme wie außer hier Iob 34, 19. Die Begriffe נָבָל und כִּילַי erkl. der Proph. selbst. Hier. übers. כִּילַי richtig *fraudulentus*, und Raschi und Kimchi fassen es mit Recht als verkürzt aus נְכִילַי; es ist eine Adjectivbildung von כִּיל = נְכִיל wie שִׁרָא = נְשִׁרָא Iob 20, 6. Die Form כֵּלַי v. 7 wechselt damit nur um mit כֵּלָיו zusammenzuklingen *(machinatoris machinae pravae)*. Mit כִּי v. 6 wird daß der נָבָל und der כִּילַי jene Ehrennamen verlieren werden daraus begründet, daß solche Menschen ihrer ganz unwert sind. נָבָל ist der wahnwitzig Denkende und ruchlos Handelnde, der gemeine Mensch als Gegens. des edlen (Spr. 17, 7). Die *inf.* mit לְ sagen, worin die Unsittlichkeit אָוֶן besteht, mit der sein Herz umgeht. Ueber חֹנֶף Entschiedenheit für das Böse s. zu 9, 16. In v. 7 bed. תּוֹעֵבָה Irrsinniges v. תָּעָה = טָעָה, vgl. arab. طغى *excedere*, von wo die Bed. des Irrens auszugehen scheint. In v. 7 ist וּבְרַבֵּר und wenn redet s. v. a. selbst in dem Fall daß der Dürftige redet was recht und wohlberechtigt ist; וְ = καί *et* im Sinne von *etiam* wie 2 S. 1, 23. Hos. 8, 6. Koh. 5, 6., nach Kn. = *et quidem* wie Koh. 8, 2. Am. 3, 11. 4, 10., wogegen es Ew. § 283[d] als ו *copul.* faßt: und indem er Dürftigen den Prozeß macht, was nach 2 K. 25, 6 אֶת־אֲבִיהֶן heißen müßte. Der Edle beschließt nach v. 8 nicht nur Edles, er als solcher (הוּא) besteht auch darauf: קוֹם עַל wie arab. قام على شئ *persistere*.

Gegen die Frauen Jerusalems XXXII, 9—20.

Anhang zu dem vierten Wehe.

Diese kleine Rede, obgleich wohlgerundet, ist wie das ähnlich beginnende kleine parabolische Stück 28, 23—29 nur ein Teilganzes, der letzte Teil des vierten Wehe's, wie jenes der letzte Teil des ersten. Sie ist das Seitenstück der Drohweissagung aus Uzia-Jothams Zeit 3, 16 ff. und geißelt die leichtsinnige Sicherheit der jerus. Frauen, wie jene ihren putzsüchtigen Luxus. Der Proph. hat nun schon manches Wehe über das sich selbst an den Rand des Unterganges bringende Jerusalem gerufen, aber trotz des von Natur weicheren, leichter zu rührenden und zu erschreckenden weiblichen Gemüts ohne Eindruck auf die Frauen Jerusalems, denen er nun hier die furchtbare Enttäuschung ihrer fleischlichen Ruhe verkündigt. Der 1. Teil der Rede verkündigt die Vernichtung der falschen Ruhe v. 9—14: *Ihr wohlgemuten Frauen, steht auf, hört meine Stimme; ihr zuversichtlichen Töchter, horcht auf meine Rede! Tage zum Jahre — da werdet ihr zittern, Zuversichtliche! Denn aus ists mit der Weinlese, Obsternte kommt mit nichten. Erbebt, Wohlgemute! Zittert, Zuversichtliche! Leget ab und macht euch bloß und umsacket die Lenden! Auf die Brüste schlägt man sich ob der lustigen Fluren, ob des fruchttragenden Weinstocks. Auf dem Ackerboden meines Volkes steigt Unkraut, Dorngenist auf, ja auf allen wonnigen Häusern der jubelvollen Stadt. Denn Palast ist vereinsamt, Stadtgetümmel verödet, ʿOfel und Wartturm dienen statt Höhlen bis ewig, zur Wonne von Wildeseln, zur Hutung von Herden.* Der Aufruf ist wie Gen. 4, 23. Jer. 9, 19 vgl. oben 28, 23; die Attribute wie Am. 6, 1 (vgl. 4, 1., wo er die Frauen Samariens apostrophiert): שַׁאֲנָן wohllebig, guten Mutes und בֹּטֵחַ vertrauend, näml. auf Nichtiges. Sie sollen aufstehn (קוּמָה), denn Gottes Wort muß man stehend hören Richt. 3, 20.; Nägelsb. übers.: auf! höret meine Stimme! und vergleicht Num. 23, 18 — jedenfalls besagt קמנה äußere wie innere ehrerbietig aufmerkende Erhebung. Die Zeitbestimmung יָמִים עַל־שָׁנָה scheint, da תִּרְגַּזְנָה ohne ו *apod.* ist vgl. 65, 24. Iob 1, 16—18., die Dauer der Verwüstung zu bez. (Vitr.); aber 29, 1 belehrt uns eines andern, das ו fehlt wie z. B. Dan. 4, 28. שָׁנָה ist das laufende Jahr. Eine unbestimmte Anzahl von Tagen, höchstens noch ein Jahr (was יָמִים zuweilen bed. z. B. Richt. 17, 10) von jetzt ab — so wird das Zittern angehen und es wird weder Wein noch weiterhin Obst zu ernten geben; die Frühlingsernte des Getreides wird also als vergangen beim Beginn der Verwüstung vorgestellt. יָמִים ist *acc. temporis*, hier (wie z. B. 27, 6 vgl. Ew. § 293, 1) vom Eintrittspunkte, nicht von der Zeitlinie der Dauer. Wegen תִּרְדּוּ = תִּרְדֶּנָה vgl. Am. 4, 1 nebst Richt. 4, 20. Mi. 1, 13 und zu Hohesl. 2, 7. Die Milel-Formen פְּשַׁטָּה, עֹרָה, חֲגוֹרָה erklären Ew. Dr. Luzz. als *plur. fem. imper.* mit Ausstoßung des נ der Endung נָה — eine unerhörte Elision. Andere als *inf.* mit ה *femin.* (Credner, Joël S. 141); aber קְטָלָה für infinitivisches קָטְלָה ist beispiellos, und ebenso beispiellos ist der Inf.

mit ה der Aufforderung: zum Erbeben! zum Rockausziehen! (Böttch.). Es sind *sing. masc. imper.*, wie viell. שַׁאֲלָה 7, 11 und wie sie auch außer Pausa vorkommen, z. B. מִלּוֹכָה (wofür *Kerî* מָלְכָה) Richt. 9, 8 vgl. zu Ps. 41, 5 und Volck zu Dt. 33, 23, und der Sing. statt des Plur. ist die barscheste Form des Commando's. Das Masc. statt des Fem. (vgl. חַךְ für חַכִּי Sach. 13, 7) tritt schon in חֲרַדוּ statt חֲרַדְנָה auf; der Proph. fährt dann in der Einzahl fort, indem er das Frauenvolk massenhaft in massivestem Ausdruck zusammenfaßt: an sich schon forderte das ה der Aufforderung Verzicht auf die weiblichen Formen רַגְזִי u. s. w. עֹרָה Imper. v. עָרַר bloß s., sich entblößen. חֲגֹרָה absol. wie Jo. 1, 13 vgl. oben 3, 24 vom Umgürten des שַׂק. Dieselbe sonderbare *enall. generis* begegnet uns wieder v. 12; Männer haben nicht שָׁדַיִם und doch heißt es סֹפְדִים, indem der Proph. sich dabei das ganze Volk vorstellt, innerhalb dessen es zu einem solchen *plangere ubera (pectora)* kommt ob der vernichteten so hoffnungsreichen Getreide- und Weinernte. שָׁדַיִם und עָדֵי (Constr. zu שָׁדוֹת) klingen wie *ubera* und *ubertas frugum* zusammen. In v. 13 geht תַּעֲלֶה auf das zu einem neutrischen Begriffe zusammengefaßte קוֹץ שָׁמִיר zurück. כִּי 13^{b} hat den Sinn eines bestätigenden ‚ja'. Die genitivisch gemeinte Verbindung von קִרְיָה עַלִּיזָה mit בָּתֵּי מָשׂוֹשׂ (Wonne-Häuser der jubelvollen Stadt) ist wie 28, 1. Ps. 68, 22. 1 Chr. 9, 13. Da eine solche genit. Wortkette möglich, ist es unnötig קריה עליזה mit Nägelsb. unter das Regimen des fortwirkenden על zu stellen. Es ist hier alles grammatisch sonderbar, wie in den Psalmen die Sprache um so verwickelter, ungefügiger und schwieriger wird, je größer Unmut und Entrüstung des Dichters. Daher die kurzen schrillenden Sätze v. 14: Palast (vgl. 13, 22) preisgegeben, Stadtgeräusch (d. i. die sonst geräuschvolle Stadt 22, 2) verlassen. Der Gebrauch des בְּעַד im Sinne von ὑπέρ *pro* (nicht ganz zusammenfallend mit ב *pretii*) ist wie Spr. 6, 26. Iob 2, 4: *ʿOfel*, d. i. der von Jotham 2 Chr. 27, 3 befestigte südöstliche Abhang des Tempelberges (bei Jos. Ὀφλᾶς, der Bed. nach Schwellung = Anhöhe) und der *Bachan*, d. i. Wartturm (viell. der von Micha 4, 8 neben ʿOfel genannte Herdenturm, schwerlich der ‚große Turm' Neh. 3, 27[1]), werden *pro speluncis* sein d. i. als solche gelten und dienen. Und da wo die Frauen Jerusalems ihr Wonneleben führten, werden nun Wildesel (פְּרָאִים), welche waldlose Steppen lieben, ihre Wonne und Herden ihre Weide haben. Also Jerusalem mit seinen festesten stolzesten Stellen wird in Trümmer zu liegen kommen und zwar in einem Jahre oder weniger als einem Jahre. Und es währt dann lange, sehr lange, bis endlich auf Vernichtung der falschen Ruhe die Verwirklichung der wahren folgt v. 15—18: *Bis ausgegossen wird über uns Geist aus der Höhe, und die Wüste wird zum Fruchtgefilde und das Fruchtgefilde dem Walde gleichgeachtet. Und es macht Recht in der Wüste Wohnung, und Gerechtigkeit läßt auf dem Fruchtgefilde sich nieder. Und die Wirkung der Gerechtigkeit wird Friede sein, und der Ertrag der Gerechtigkeit Ruhe und Sicherheit auf ewig. Und es wohnt mein Volk an*

1) s. über עפל und diesen מגדל גדול Bertheau-Ryssel zu Neh. c. 3 S. 218 f.

Friedensstätte und in traulich sichern Wohnungen und auf wohlgemuten Ruheplätzen. Und es hagelt unter Niedersturz des Waldes, und in Niedrigkeit muß nieder die Stadt. Das עַד־עוֹלָם v. 14 hat also eine Grenze (עַד): die für Menschenaugen unabsehbare Zeitdauer der Verwüstung hat ein Ende für Gott, der diesen trostlosen Zustand endlich wendet. So lange wird der Strafzustand dauern bis der Geist, den Israel jetzt nicht in seiner Mitte wohnend hat (s. Hagg. 2, 5), von der Himmelshöhe aus über Israel ausgeleert (vgl. *Pi.* עֵרָה Gen. 24, 20) d. i. in seiner ganzen Fülle ausgegossen werden wird. Geschieht das, so tritt eine große Umwandlung ein, deren geistliches Wesen hier in derselben sprichwörtlichen Weise wie 29, 17 versinnbildet wird. Jedoch ist der Sinn der 2. Hälfte hier anders gewendet; es ist nicht gemeint, daß was man jetzt als Fruchtgarten preist dann, von seiner falschen Höhe heruntergebracht, nur als Wald gelten wird, sondern es wird alles so herrlich sein, daß was man jetzt als Fruchtgarten preist durch viel Herrlicheres in Schatten gestellt sein wird, so dass es nur das Ansehn eines wildwüchsigen Waldes hat. Das ganze Land, die unbebauten Triften wie die angepflanzten fruchtreichen Getreide- und Obstgefilde, wird dann ein Wohnzelt und Wohnsitz des Rechts und der Gerechtigkeit. מִשְׁפָּט und צְדָקָה sind bei Jes. die Signatur der Vollendungszeit. In stetem Selbstvollzuge begriffen, werden diese Frieden zum Ertrage, Erfolge haben; מַעֲשֶׂה (vgl. zu Koh. 2, 2) und עֲבֹדָה von der Frucht oder dem Selbstlohn des Wirkens und der Mühwaltung (vgl. פְּעֻלָּה). Ehe aber dieser geruhige, trauliche, glückliche Friede, von dem die gegenwärtige fleischliche Sicherheit nur ein Zerrbild ist, sich verwirklicht, wird zweierlei zuvor geschehen müssen: 1) es muß zuvor hageln, indem zugleich, niedergeschlagen vom Hagel, der Wald zu Boden stürzt (רֶדֶת wie Sach. 11, 2). Den Wald kennen wir aus 10, 34 als Emblem Assurs und den Hagel aus 30, 30 f. als eine der Assur verderbenden Naturgewalten. 2) die Stadt (הָעִיר, Wortspiel und Widerspiel zu הַיַּעַר) muß zuvor in Niedrigkeit niedrig d. i. tief gedemütigt werden. Rosenm. Dr. Nägelsb. u. a. verstehen nach Parallelen aus c. 24—27 die Weltstadt, aber in diesem Weissagungscyklus kann הָעִיר nur Jerusalem sein 29, 2—4. 30, 19 ff. 31, 4 ff. Angesichts jenes Doppelgerichts preist der Proph. diejenigen glücklich, welche die Zeit nach dem Gerichte erleben v. 20: *Wohl euch die ihr säet an allen Gewässern, frei schweifen lasset den Fuß der Rinder und der Esel!* Die diese Zeit erleben, sind weit und breit Herren eines von Feinden und allen Friedenstörern geräumten stillen und fruchtbaren Landes. Sie säen wo immer sie wollen an allen den Boden befruchtenden Gewässern, also in den ergiebigsten wenig oder keine Mühe der Bearbeitung fordernden Boden, und weil alles in reichster Fülle steht, können sie Rinder und Esel, ohne sie ängstlich von den Saatfeldern abzuhalten, frei sich tummeln lassen. Daß so zu erklären ist, kann nach 30, 23—25 vgl. auch 7, 21 ff. nicht zweifelhaft sein.

Hier sind die vier Wehe geschlossen. Der Proph. begann 28, 1—4 mit der Zerstörung Samariens, dann bedrohte er auch Juda und Jerusalem; die einzelnen Züge der Bedrohung aber zu einem einheitlichen Gesamt-

bilde zu combinieren ist unthunlich. Sichtung bis auf einen kleinen Rest ist ein durch die Bedrohung hindurchgehender Grundgedanke. Auch daß Assur an Jerusalem, welchem es den Untergang bereitet, seinen eignen Untergang finden wird, lesen wir durchweg. Aber außerdem weissagt der Proph. einerseits daß Jerusalem von den Assyriern belagert und erst wenn es mit der belagerten Stadt zum Aeußersten der Not gekommen ist gerettet werden wird 29, 1 ff. 31, 4 ff., andererseits daß es bis zum Fallen der Türme 30, 25., bis zum Einsturz der Mauer des Staates 30, 13 f., bis zur Verwüstung des Landes und der Zerstörung Jerusalems selber kommen wird 32, 12 ff., und für beides anberaumt er den Termin eines Jahres 29, 1. 32, 10. Die Gerichte, welche Israel noch zu bestehen hat, und die Herrlichkeitszeit dahinter liegen vor dem Geistesauge des Proph. wie ein langes tiefes Diorama. Indem er das Geschlecht der Gegenwart bedroht, greift er in diesen perspectivisch vor ihm liegenden Gerichten bald mehr bald weniger tief. Er droht bald nur Belagerung bis zur äußersten Not, bald Zerstörung; die Weltmacht, welche dieses zwiefache Mißgeschick über Juda bringt, ist überall Assur. Aber nicht allein das Allerschlimmste: Zerstörung Jerusalems, sondern auch das Minderschlimme: Belagerung bis zur tiefsten Bedrängnis hat sich nicht erfüllt. Und warum nicht? — Nach Jer. 18, 7—8. 9—10 sind weder die Strafdrohungen noch die Heilsverheißungen der Proph. so unbedingt, daß sie sich mit absoluter Notwendigkeit in der und der Zeit an dem oder dem Geschlechte erfüllen. Die gedrohte Strafe kann, wenn Buße der Bedrohten eintritt, aufgehoben oder gemildert werden Jon. 3, 4. 1 K. 21, 29. 2 K. 22, 15—20. 2 Chr. 12, 5—8. Die Worte der Prophetie fallen deshalb nicht zu Boden; wirken sie Buße, so erreichen sie eben ihren Zweck, kehrt aber der strafwürdige Zustand zurück, so treten sie wieder in Kraft. Ist das Gericht ein unwiderruflich beschlossenes, so schiebt es sich nur auf, um sich über dem Geschlechte zu entladen, welches dazu am reifsten ist. Wie Jesaia, so drohte auch sein Zeitgenosse Micha, daß mit dem Gerichte über Samaria gleiches Gericht auch über Jerusalem hereinbrechen werde: Zion wird zum Felde umgepflügt, Jerusalem in Trümmer gelegt und der Tempelberg in Waldhöhen verwandelt werden 3, 12. Nun lesen wir aber Jer. 26, 18 f. daß, erschreckt durch diese Weiss., Hizkia mit ganz Juda Buße that und daß Jahve um deswillen seine Drohung zurücknahm. Es fand also in den ersten J. Hizkia's in Juda eine Wendung zum Besseren statt. Diese muß auch die Zurücknahme der jes. Drohungen zur Folge gehabt haben, so wie diese zu dieser Umkehr mitgewirkt haben werden (s. Caspari, Micha S. 160 ff.). Keine der 3 Drohungen: Jes. 29, 1—4. 32, 9—14. Mi. 3, 12, die eine aufsteigende Klimax bilden, hat sich erfüllt. Nur insoweit traten, als die Ungründlichkeit der Bekehrung offenbar wurde, die früheren Drohungen wieder in Kraft, daß die Assyrier allerdings alles verwüstend Juda durchzogen. Aber um der Selbstdemütigung und des Glaubens Hizkia's willen verwandelt sich von da an die Drohung in Verheißung. In Widerspruch mit seiner früheren Drohung verheißt Jes. nun, daß Jerusalem von den Assyriern nicht werde belagert werden (37, 33—35), son-

dern ehe es zur wirklichen Belagerung komme, werde das Heer Assurs vernichtet werden.

Das fünfte Wehe: Wehe über Assur und Heil über Jerusalem c. XXXIII.

Wir befinden uns hier inmitten der Drangsale, welche der von Sanherib in seiner Prisma-Inschrift erzählte dritte Kriegszug über *mât Ḫatti* (ארץ חתים) und besonders über Juda brachte. Die anfänglichen Drohungen Jesaia's, welche die Buße des Volkes rückgängig machte, sind in so weit wieder in Kraft und auch in Wirklichkeit getreten, daß die Assyrier bereits in Juda stehen, das Land verwüstet haben und Jerusalem bedrohen. Da gewinnt das Verheißungselement die Oberhand, der Proph. stellt sich mit den Waffen der Weiss. und des Gebets zwischen Assur und sein Volk, und das Wehe wendet sich von diesem auf jenes v. 1: *Wehe Verwüster und selber Unverwüsteter, und du Tücke Uebender, der Tücke nicht erlitt: bist du zu Ende mit Verwüsten, wirst du verwüstet; bist du fertig mit tückischem Thun, erleidest du Tücke.* Neben שדד, offener Gewaltthätigkeit, steht בגד *tecte, subdole agere,* mit ב des Objekts. Noch steht Assur unbetroffen da von solchem Mißgeschick, wie es andern Ländern und Völkern anthut. Aber es wird ihm noch Gleiches mit Gleichem vergolten werden, sobald (כְּ der Gleichzeitigkeit wie z. B. 30, 19. 18, 5) es im Verwüsten und Rauben zu dem von Jahve vorbestimmten Ziele gelangt ist. Statt כָּךְ findet sich hie und da (z. B. in den beiden Petersburger Codd.) die stilistisch gleich zulässige LA בּוֹ. כְּהַחֲתִימְךָ oder vielmehr כהתמך (s. Baer) ist regelmäßige Hifilform mit Aufhebung der Verdoppelung vor dem Suff. (vgl. אֲמַשֶּׁךָ Gen. 27, 21). Statt שׁוֹדֵד lag לְשָׁדֹד (לָשׁוֹד) näher, die Participialconstruction ist ähnlich wie 1 S. 3, 2 und im Mischnischen התחילו כותלי הבית מתיחין die Wände des Hauses fingen an zu erglühen (Levy u. רחח). Auch כַּנְּלָחְךָ ist *Hi.*, synkopiert aus כְּהַנְלָחְךָ (vgl. die ähnlichen Formen 3, 8. Dt. 1, 33 u. ö.), obendrein mit *Dag. dirimens,* von dem durch Iob 15, 29 einigermaßen geschützten V. נָלָה, dem schon von Ben-Koreisch und Chajûg gleiche Bed. mit לט *impf. i* und *u* erlangen, erreichen gegeben wird. Dennoch empfiehlt sich die Conj. כְּכַלּוֹתְךָ (Capp. Lowth Ew. Cheyne, woneben Cappellus כְּנִלְאוֹתְךָ vorschlug), während die Annahme, כנלחך sei lautlich = כְּמַלְּחֵךְ (Böttch.), einen im Anlaut unwahrscheinlichen Lautwechsel statuiert. Die Form תּוּשַׁד (vgl. Hos. 10, 14) ist *impf. Ho.* (nach Böttcher § 906 S. 104 Passiv zu dem *impf. Kal* יָשׁוֹד oder יְשׁוּד), mit gleicher Verdoppelung des ersten Stammbuchstabens wie in יֻכַּת 24, 12. יוּסָב 28, 27 u. ö. Das Lautspiel (vgl. 21, 2. 24, 16) stellt die Strafe des bisher Ungestraften als das unausbleibliche Echo seiner Sünde dar. In v. 2 wird das proph. Machtwort zu gläubigem Gebete: *Jahve, sei uns gnädig, dein harren wir; sei ihr Arm mit jedem Morgen, ja unser Heil in Zeit der Not!* Kimchi (*Michlol* 2^{b}) vergleicht zu dem Personenwechsel 1, 29 und das öfter für כְּלָכֶם stehende כְּלָם: ihr Arm d. i. Macht, welche sie, dein und mein Volk, schirmt und verteidigt. אַף ist steigernd: Israels Arm mit

jedem Morgen, denn die Gefahr erneuert sich alltäglich; Israels Heil d. i. gänzliche Befreiung (25, 9), denn der Gipfelpunkt der Not steht noch in Aussicht. Indem der Proph. so betet, schaut er auch schon im Geiste die Erhörung v. 3—4: *Vor dem Hall eines Getöses entweichen Völker — vor deiner Erhebung zerstieben Nationen. Und weggerafft wird eure Beute wie ein Heuschreckenschwarm wegrafft; wie Käfer rennen rennt man darauf los.* Das undeterminierte und ebendadurch den Eindruck des Geheimnis- und Grauenvollen machende הָמוֹן erklärt sich sofort: das Getöse kommt von Jahve, der sich über Assur richterlich erhebt und richterlich donnert. Da verläuft sich das feindliche Heer (נָפְצוּ = נָפַצּוּ vom *Ni.* נָפַץ 1 S. 13, 11 v. פָּצַץ = נָפוֹץ v. פּוּץ) und eure Beute (Rückkehr zur Anrede an Assur) wird zusammengerafft, wie die Heuschrecke, wenn ihr Schwarm sich auf ein Feld niedergelassen, dieses bald und gänzlich zusammenschrotet. Cappellus Dr. u. a. erklären mit Hier. nach LXX: ὃν τρόπον ἐάν τις συναγάγῃ ἀκρίδας. Das Bild ist nicht unpassend, aber der Art. הֶחָסִיל legt die andere Auffassung näher und 4ᵇ setzt sie außer Zweifel. שָׁקַק, wov. das *prt. Kal* שֹׁקֵק u. das Subst. מַשָּׁק, bed. hier wie Jo. 2, 9 das emsige Hin- undwiederlaufen *discursitare*, verw. ساق √ سق treiben, bes. zum Laufe antreiben; שֹׁקֵק ist Praesens mit allgemeinstem Subj. wie קֹרֵא 21, 11. זֹרֶה 30, 24. סֹפְדִים man schlägt 32, 12. Die Jerusalemer schwärmen im feindlichen Lager wie Käfer durch einander, alles ist auf den Beinen und rappset was es kann. Das schaut der Proph. indem er betet und weidet sich nun an den Folgen des beutereichen Sieges v. 5—6: *Erhöhet ist Jahve, denn wohnend in der Höhe hat er Sion erfüllt mit Recht und Gerechtigkeit. Und es wird Sicherheit deiner Zeiten sein, Reichtum von Heilsfülle, von Weisheit und Erkenntnis; Furcht Jahve's ist dann Juda's Schatz.* Erhöhet — denn an sich der alles überwaltende hat er nun eine Rechts- und Gerechtigkeitsthat vollzogen, deren Anschauung und Angedenken wie ein überfließend reicher Stoff von Lehre und Lobpreis Zion anfüllt. Eine neue Zeit ist für das Volk Juda angebrochen. Der Proph. redet dieses v. 6 an; denn die Anrede als an Hizkia gerichtet anzusehen berechtigt nichts. Den Zeitverhältnissen (Ps. 31, 15) nach jener Großthat wird אֱמוּנָה eignen d. i. Beständigkeit (Ex. 17, 12), ein sich gleich bleibender und also verlässiger Zustand (vgl. שָׁלוֹם וֶאֱמֶת 39, 8). Es wird ihnen zweitens eignen Heilsfülle, Weisheit und Erkenntnis. Diese drei Begriffe werden getragen von חֹסֶן, welches v. חָסַן = خزن (23, 18) Hinterlegung und dann Vorrat oder reichen Fond bed. Der Proph. macht gewissermaßen einen Ansatz, die sieben Gaben 11, 2., welche in יְשׁוּעֹת inbegriffen sind, zu entfalten. Furcht Jahve's, die Basis aller, wird des Volkes Schatz sein. Die Form חָכְמַת statt חָכְמָה liebt Jes. auch außer genit. Verhältnis für den Zweck strafferer Verbindung, wie aus 35, 2. 51, 21 (vgl. פָּרַשׁ Ez. 26, 10. שַׁבַּת 1 Chr. 9, 32. חַטַּאת Sach. 13, 1) ersichtlich (Philippi, Stat. constr. S. 59); hier gewährt sie obendrein den Vorteil consonierenden Auslauts (vgl. וְשָׁתוֹת 22, 13).

Der Proph. hat hiermit seiner schon oft beobachteten Sitte gemäß schon vorläufig den Gedankenkreis durchmessen, den er nun von neuem

anhebt, indem er in psalmisch-elegischen Tönen den gegenwärtigen Jammerstand beklagt und mit seinem weinenden Volke weint v. 7—9: *Siehe ihre Recken weinen draußen, die Friedensboten weinen bitterlich. Verödet sind Straßen, verschwunden Wanderer — er hat gebrochen Bund, beschimpft Städte, mißgeachtet Menschen. Es trauert, siechet hin das Land; beschämt steht Libanon, verdorret; die Saronsaue ist wie eine Steppe worden, und ihr Laub schütteln Basan und Carmel.* אֲרִיאֵלָם ist viell. nicht ohne Bez. auf אֲרִיאֵל, den Namen Jerusalems c. 29., gewählt, aber hat hier andere Bed. Wir haben Recken (Thegen) übers., weil אֲרִיאֵל hier gleichbed. mit אֲרִיאֵל in dem nibelungenartigen Stück 2 S. 23, 20. 1 Chr. 11, 22 (vgl. den Heldennamen اسد الله ‚Gottes-Löwe', den Muhammed seinem Oheim Hamza beilegte). Dieses אֲרִיאֵל, hier beim Anwachs des Wortes in אֲרִאֵל verkürzt (vgl. den Eigennamen אֲרִאֵלִי Num. 26, 17 und den nachbibl. Engelnamen אַרְאֶלִּים), ist nicht von אָרָה stark s. gebildet — denn dieses von Fürst für אֲרִי angenommene Verbum ist nicht nachweisbar — sondern aus אֲרִי Löwe und אֵל Gott zusammengesetzt, bed. also den Gotteslöwen, so aber daß אֵל dem Begriffe des Löwenmuts nur noch das Merkmal des Außergewöhnlichen, Wundersamen giebt, und begnügt sich als zusammenges. Wort, ohne einen Plur. zu bilden, mit dem nach Umständen collektiven Sing. Die Punktation flectiert das Wort nach dem Vorgange von כַּרְמֶל (כַּרְמְלוֹ). Daß sie es als aus אֲרִאָה לָהֶם zusammengezogen ansehe, was weder sprachlich möglich noch dem Zus. angemessen, braucht man nicht zu argwöhnen, obwohl Targ. Aq. Symm. Theod. hienach übers. Die Aenderung אֲרִאֵלָם giebt den Plur., der aber nach 2 S. 23, 20 eher entbehrt werden kann, als das Pronomen. „Ihre (der Judäer) Helden" sind, wie das Parallelglied lehrt, die an Sanherib gesandten Boten, die mit ihm den Frieden unterhandeln sollten.[1] Sie überbrachten ihm in sein Lager vor Lachis die für den Frieden verlangte Summe Silbers und Goldes 2 K. 18, 14—16. Er aber brach den Bund, indem er nun noch obendrein die Uebergabe Jerusalems verlangte. Da schrieen denn die Helden Juda's laut auf (vgl. 15, 4), als sie, vor Jerusalem draußen und in der Nähe des Königspalastes angekommen, diese Schmach- und Schreckensbotschaft dem Könige und dem Volke bringen sollten, und bitterlich weinend über solchen Treubruch und Trug und Schimpf kam die ohnehin zu Juda's und eigner tiefer Selbstdemütigung abgegangene Gesandtschaft wieder. Unterdeß setzte Sanherib wider Uebereinkommen die Forcierung der festen Städte fort (vgl. zu מָאַס עָרִים 2 K. 18, 13). Das Land wurde mehr und mehr verödet, die Fluren zertreten, und der herbstliche Anblick, den der Libanon mit seinem welken, Basan und Carmel mit ihrem fallenden Laube gewährten, sah sich an wie Scham und Trauer über das Unglück des Landes. Jetzt wo

1) Die Tradition, welcher aber hier das Targum nicht folgt, macht אראלים zum Engelnamen (Hier.: *Hebraei significare angelos arbitrantur*), wie Bar-Kappara in seiner verblümten Meldung des Todes Rabbi's es gebraucht *jer. Kilajim* IX, 3. *bab. Kethuboth* 104ᵃ u. ö. Vgl. Cheyne im *Expositor* 1888 p. 26: „göttliche Boten von *Arâlu*, dem Sitz der Gottheit" (nach Alfr. Jeremias).

der Proph. so klagt ist also Herbst, womit die Zeitangabe seiner Weiss. 32, 10 übereinstimmt. אָבַל אֻמְלְלָה (vgl. 24, 4) assonieren stabreimartig, das erste Verbum steht in der Grundform, das zweite richtet sich nach dem Genus des nachfolgenden Subjekts (vgl. den umgekehrten Fall 1 K. 19, 11). קָמַל ist Pausalform für קָמֵל, wie auch sonst betontes *ē in p.* gern in *á* oder *ā* übergeht. Statt כָּעֲרבה ist wie Sach. 14, 10 כַּעֲרבה (ohne Art.) zu lesen. Psalmisch klagend, tröstet sich Jesaia nun auch mit Psalmworten. Wie David Ps. 12, 6., hört er Jahve reden. Das Frevelmaß Assurs ist voll, die Erlösungsstunde Juda's gekommen, lange genug hat Jahve wie still sitzend (18, 4) zugeschaut v. 10: *Nun will ich aufstehn, spricht Jahve; nun mich emporrichten, nun mich erheben.* Dreimal das bei Jes. wie bei Micha und bes. Hosea bedeutsame עַתָּה, welches den Scheide- und Wendepunkt zwischen Liebe und Zorn, Zorn und Liebe fixiert. אֵרוֹמָם (in halber P. statt אֵרוֹמֵם) ist zusammengezogen aus אֶתְרוֹמָם Ges. § 54, 2ᵇ. Jahve will aufstehn von seinem Throne und sich Israels Feinden in seiner ganzen Größe zeigen. Nachdem der Proph. das von Jahve gehört hat, weiß er auch, wie es jenen ergehen wird v. 11: *Ihr gehet schwanger mit Heu, gebäret Stoppeln! Euer Schnauben ist das Feuer das euch fressen wird.* Ihr nichtiger Plan, Jerusalem zu vernichten, wird zu nichte, ihr Zornschnauben (רוּחַ wie 25, 4) gegen Jer. wird das Zornfeuer, das sie verzehrt. Dieser Ged. ist sinniger als der welchen die von Cheyne angeführte Conj. רוחי כמו (Lowth Secker) ergiebt. חֲשַׁשׁ ist Graswuchs (Heu) und קַשׁ was von den Getreidehalmen nach der Mahd stehen bleibt (s. 5, 24), beides leicht verzehrbar von um sich greifendem Brande v. 12: *Und es werden Völker zu Kalkbränden, abgehauene Dornen, die mit Feuer angezündet werden.* Nachklang des Scheiterhaufenbildes 30, 33: 12ᵃ versinnbildet die Gänzlichkeit ihres Untergangs: sie werden so zusammengebrannt daß nur Asche wie beim Kalkbrand die Kalkmasse übrigbleibt; 12ᵇ die Plötzlichkeit desselben, sie sind plötzlich verschwunden wie abgestorbenes und deshalb abgehauenes Reisig, welches schnell aufprasselt und verbrannt ist 5, 24 vgl. 9, 17. כָּסַח ist das Targumwort für זָמַר *amputare,* יִצַּתּוּ *impf. Ni.* statt יִצְּתוּ, viell. um es von dieser Form des *impf. Kal* zu unterscheiden. Der Proph. übersieht aber über Assur nicht die strafwürdigen Sünder seines eignen Volkes. Das Gericht über Assur ist eine schreckende Lehre nicht bloß für die Heiden, sondern auch für Israel v. 13—14: *Hört, ihr Fernen, was ich vollführt, und erkennt, ihr Nahen, meine Allmacht! Es entsetzen sich in Ṣion die Sünder, Beben erfaßt die Heuchler: „wer mag uns weilen bei verzehrendem Feuer, wer uns weilen bei ewigen Gluten?“* Vor dem Gerechten und Allmächtigen, welcher Assur gerichtet hat (die Gerichtsthat ist in der Anschauung des Proph. eine eben geschehene), haben auch die Sünder in Jerusalem ihres Bleibens nicht; sie müssen sich entweder bekehren, oder sie können es nicht aushalten in seiner Nähe. Jahve ist seinem Zorne nach אֵשׁ אֹכְלָה Dt. 4, 24. 9, 3 und die Feuermacht dieses Zornes ist מוֹקְדֵי עוֹלָם insofern sie aus nie verlöschenden Lohen besteht (מוֹקֵד hier nicht die Brandstätte, sondern das was brennt). Und dieser Gott hat sein Feuer und seinen Ofen in Jeru-

salem 31, 9 und hat eben gezeigt was sein Feuer vermag, wenn es hervorbricht. Darum fragen die Sünder erschrocken, indem sie mit לָנוּ (vgl. Am. 9, 1) sich selber eingestehen, daß keiner von ihnen es aushalten werde: wer kann wohnen bei verzehrendem Feuer . . (גּוּר mit *acc. loci* wie Ps. 5, 5). Der Proph. beantwortet ihnen die Frage v. 15—16: *Wer in Gerechtigkeit wandelt und Redlichkeit redet; wer Gewinn von Bedrückungen verschmäht; wessen Hand sich wehret, Bestechung anzufassen; wer sein Ohr verstopft, nicht zu hören von Blutrat, und seine Augen zupreßt, nicht zu betrachten Böses — der wird auf Höhen wohnen, Felsen-Vesten sind seine Burg, sein Brot ist reichlich, seine Wasser unversiegbar.* Eine jes. Variation von Ps. 15. 24, 3—6 (wie Jer. 17, 5—8 eine jeremianische von Ps. 1). צְדָקוֹת ist wie מֵישָׁרִים Objektsacc.: wer nach allen Beziehungen in vollem Maße Gerechtigkeit wandelt d. i. darlebt und ausübt (Ew. § 282, 1) und weß Worte genau mit seiner inneren Stimmung und dem äußeren Sachverhalt übereinstimmen. Die 3. Eigenschaft ist daß er Gewinn welchen Bevorteilung des Nächsten bringt nicht allein äußerlich nicht sucht, sondern auch innerlich verabscheut, die 4. daß er Hände, Ohren und Augen auch schon vor jeder Gefahr sittlicher Befleckung geflissentlich verschließt.[1] Dem V. עָצַם (eig. zuschnüren, zusammenpressen), sec. Bildung aus עָצָה Spr. 16, 30., entspricht im Arab. غَمَّضَ (vgl. רָמַז und רָזַם, כָּרַע und כָּרַם). Bestechung die man ihm in die Hand drückt schüttelt er heraus (vgl. Neh. 5, 13); vor mordlustigen oder auf Rache, Haß, Raub gerichteten Ansinnungen verstopft er das Ohr, vor sündhafter Augenweide schließt er fest, ohne auch nur zu blinzeln, seine Augen. Ein solcher braucht Gottes Zorn nicht zu fürchten. Nach Gottes Willen lebend lebt er in Gottes Liebe und ist da wie auf unnahbarer Höhe in die unbezwinglichen Mauern einer Felsenburg eingeschlossen, und leidet weder Hunger noch Durst, sondern sein Brot ist ein immerfort dargereichtes (נָתָן Part.), näml. von Gottes Liebe, seine Wasser sind nie versiegende, denn Gott der lebendige läßt sie ihm quellen. Das ist das Bild eines solchen, den Gottes Zorngericht über Assur nicht zu erschrecken braucht. Ueber diesem Bilde vergißt der Proph. die Sünder in Zion und begrüßt mit Worten der Verheißung die so geartete Gemeinde der Zukunft v. 17: *Den König in seiner Schöne werden schauen deine Augen, werden sehen ein Land der Weiten.* Der König Juda's, bisher durch Zwingherrschaft und Kriegsdrangsale tief erniedrigt (Mi. 4, 14), ist dann verherrlicht durch den Sieg seines Gottes, und das Volk, welches nach v. 15—16 geartet ist, wird ihn schauen in seiner gottverliehenen Schönheit[2], sehen ein Land fernhin

---

1) „Jeder der etwas Schändliches sieht — lautet ein Ausspruch R. Josua b. Levi's (*Halachoth gedoloth* Abschn. עריות u. ö.) — und er verhüllt seine Augen davor, der wird gewürdigt das Antlitz der Schechina zu schauen." Es wird aus v. 15 in Zusammenhalt mit v. 17 gefolgert.

2) Stade, Zeitschr. IV (1884) S. 256 ff. glaubt beweisen zu können, daß nicht nur c. 33 (dessen jes. Ursprung schon Ewald bezweifelte), sondern auch c. 32 „der reproducierenden prophetischen Schriftstellerei der nachexilischen

reichender Ausdehnung (מְרַחֲקִים = מֶרְחַקִּים, dessen *ĕ* gesenktes *ă*), nunmehr von Feinden gereinigt, unverkürzt an Israel zurückgefallen und unter diesem Könige in Frieden glücklich. Wie ein Traum ist die Drangsal vergangen v. 18—19: *Dein Herz besinnt sich auf das Grausen: Wo ist der Schätzer? wo der Wäger? wo der zählte die Türme? Das ungeberdige Volk siehest du nicht mehr, das Volk tiefer unvernehmbarer Lippe, von stammelnder unverständlicher Zunge.* Die grausige Vergangenheit ist durch die glorreiche Gegenwart so aus dem Bewußtsein gedrängt, daß man zurücksinnen muß (חָגָה *meditari*, wie Hier. übers.), um sich ihrer zu entsinnen. Verschwunden ist der סֹפֵר (v. סָפַר streichen, ziehen, zeichnen, zählen), welcher die Kontrole bei der Tributerhebung führte, der שֹׁקֵל welcher das Vollgewicht des Goldes und Silbers prüfte, der סֹפֵר אֶת־הַמִּגְדָּלִים welcher recognoscierend den Plan der zu belagernden oder zu erstürmenden Stadt aufnahm. Unsichtbar geworden ist עַם נוֹעָז (*Ni.* zu יָעַז v. יָעַז) das sich frech, unverschämt beweisende, in seinen Forderungen nicht zu befriedigende Volk (Trg. Symm. Hier.). Dieses Attribut paßt, und נוּעַז im Sinne von לֹעֵז Ps. 114, 1 zu erkl. (Raschi Vitr. Ew.) oder so zu lesen (de Dieu Capp. Brdk.) ist unmotiviert. Aber עִמְקֵי und נִלְעַג bez. den dunklen, barbarischen Klang ihrer Sprache, מִשְׁמוּעַ die Schwervernehmlichkeit der Aussprache, אֵין בִּינָה die Unverständlichkeit des Gemeinten. Wenn die Assyrier auch semitisch sprachen, so war doch ihre Sprache so verschieden in Wörtern und Wortbildungen daß z. B. ein Bittwort wie *pitâ bâbkâma lurruba anâku* öffne deine Tür, daß ich eintreten könne dem Israeliten eher mißverständlich als deutlich war. Wie wird sich da Jerusalem ausnehmen, wenn Assur an der festen Burg zerschellt ist? Der Proph. geht hier in den Ton von Ps. 48 (v. 13 f.) über. Ps. 46 und 48 sind viell. aus der Zeit Josaphats, aber gleich passend auf die Rettung Jerusalems unter Hizkia v. 20: *Schaue Ṣion, die Burg unserer Festversammlung! Deine Augen werden sehen Jerusalem, eine wohlgemute Stätte, ein Zelt das nicht wandert, deß Pflöcke nimmer herausgezogen und deß Seile alle nie abgerissen werden.* Das Sehen ist hier wie Ps. 63, 3 das was aus dem Anschauen hervorgeht. Unbezwungen und unverletzt steht Jerusalem da, die Burg der festfeiernden Gemeinde des ganzen Landes (מוֹעֲדֵנוּ wie מִקְרָא 4, 5 vgl. 30, 29), eine Stätte voll getrosten Mutes (32, 18), in der nun alles aufs Bleiben eingerichtet ist. Fester als je ist Jerusalem aus der Bedrängnis hervorgegangen — ein nicht nomadisch unstetes (צָנָן, ein Nomadenwort = טאן wandern, eig. aufpacken = יָצַן Gen. 45, 17),

---

Zeit ihren Ursprung verdanke". „In v. 17 — bem. er dort S. 263 — sind zwei isolierte, nur lose zusammenhängende Züge zu einem Ged. verknüpft: die Herrschaft des messianischen Königs und die weite Ausdehnung seines Reiches; sie sind nur durch den Ged. zusammengehalten, daß die Gemeinde beider Anblick in der messianischen Zeit genießt". Ich bin unfähig, mich hierein zu finden. Messianischer König?! Ist das s. v. a. Messias, so entgegne ich daß der König v. 17 so wenig der Messias ist, als der Messias Mi. 5, 1 Eine Person ist mit dem auf die Backe geschlagenen König 4, 14. Und stehen der wieder zu Ehren gekommene König und das vom Feinde frei gewordene Land wirklich in nur losem Zus.?

sondern ein auf ewige Dauer eingerichtetes Zelt. Es ist auch ein großer Herr der darin wohnt, ein treuer und allmächtiger Schirmherr v. 21—22: *Nein, dort wohnt uns ein Herrlicher, Jahve — ein Ort von Strömen, Kanälen weiter Ausdehnung, in den eine Ruderflotte sich nicht wagt und den ein mächtiges Kriegsschiff nicht überschreitet. Denn Jahve ist unser Richter, Jahve ist unser Kriegsfürst, Jahve ist unser König, der wird uns Heil schaffen.* In Anschluß an die Verneinungssätze 20[b] geht es mit כִּי אִם *imo* weiter. אַדִּיר ist Jahve der den Libanon d. i. Assur gestürzt hat 10, 34. Dieser wohnt in Jerusalem seinem Volke zugut — ein Ort von Strömen . . d. h. so daß es infolge deß daß er darin ist einem Orte von Strömen gleicht. Daß מְקוֹם weder s. v. a. *loco* (תַּחַת) ist, was möglich wäre, wie wenn nicht Hos. 2, 1 doch 1 K. 21, 19 (‚dafür daß‘) vgl. 22, 38 beweist, und auch nicht s. v. a. Stellvertretung, Ersatz, zeigen die auf dieses מְקוֹם zurückzubeziehenden בּוֹ und יַעַבְרֶנּוּ. Also: kraft der Inwohnung Jahve's ist Jerusalem ein Ort (vgl. die Gleichung statt Vergleichung v. 20) breiter Ströme, wie sie sonst von ihnen umflossene Städte sichern (z. B. Babel, die „vielgewundene Schlange“ 27, 1), und breiter Kanäle, welche wie Festungsgräben die Feinde abhalten (wie das von Wassern umzogene Nû-Amun Aegyptens Nah. 3, 8). Das Adj., in welchem יָדַיִם wie 22, 18 (nach beiden Seiten hin) den Begriff der Breite anschaulich verstärkt, gehört zu beiden ἀσυνδέτως (weil permutativisch) nebeneinandergestellten Nomm. אֳנִי Schiff 21[b] ist mit dem arab. إِنَآء Gefäß urspr. gleicher Bed., wie *vaisseau* aus *vasculum* entstanden ist. שַׁיִט ist v. שׁוּט gebildet, welches als nautisches Wort ‚rudern‘ bed. צִי (v. צָוָה aufrichten, aufzimmern) ist gleichfalls Name eines Schiffs und zwar eines großen, Aq. τριήρης, Hier. *trieris* Kriegsschiff mit drei übereinander liegenden Reihen von Ruderbänken. — Jahve's Gegenwart ist für Jerusalem was für andere Städte die breitesten Ströme und Kanäle sind, und in diese Ströme und Kanäle, welche Jerusalem geistlicher Weise an Jahve hat, wagen Ruderschiffe sich nicht hinein (הָלַךְ בְּ *ingredi*), selbst ein majestätisches Kriegsschiff kann sie nicht überschreiten: sogar ein solcher Koloß würde in diesen gefährlichen übergewaltigen Wassern scheitern. Aehnlich ist das Bild 26, 1. Im Bewußtsein dieser unnahbaren und undurchbrechbaren Schutzwehr rühmt sich das Volk Jerusalems seines Gottes, der als שֹׁפֵט über Israels Recht und Ehre wacht, als מְחֹקֵק (synonym κοσμήτωρ bei Homer) Israels Kommandostab führt und als מֶלֶךְ in Israels Mitte thront und waltet, so daß es für jede künftige Gefahr schon in voraus an ihm die gewisseste Hilfe hat. Jetzt ist es freilich anscheinend anders. Nicht Assur, sondern Jerusalem ist wie ein dem Scheitern nahes Schiff, aber wenn sich erfüllt was eben geweissagt, dann verwandelt sich Jerusalem, das jetzt ohnmächtige und sündige v. 23—24: *Schlaff hangen deine Taue, halten nicht fest den Ständer ihres Mastes, halten nicht ausgebreitet die Flagge — alsdann wird verteilt Plünderungs-Beut' in Menge, selbst Lahme beuten mit. Und nicht wird sprechen ein Einwohner: ich bin schwach, das drin seßhafte Volk hat Vergebung der Sünden.* Irrig

fassen Luzz. Reuß u. a. v. 23 als Anrede Assurs, welches, ein stolzes Kriegsschiff, den Flußgürtel der Jerusalem umgiebt überschreiten will, aber schon die Anrede mit dem Suff. *ájich* (s. zu 1, 26) führt auf Jer. (Dr. Nägelsb. Cheyne v. Orelli Brdk. Driver). Daß dieses erst als durch einen mächtigen Strom geschützte Stadt und dann als Wrack auf diesem Strom vorgestellt wird, ist eben der Contrast des Jetzt und Dereinst. Jetzt ist Jer. ein schlechtbestelltes Schiff, zerzaust vom Sturme, ein Spiel der Wellen. Seine Taue hangen schlaff herab (Hier. *laxati sunt*). כֵּן ist nicht Adj.: gerade, sondern Subst., wie die Wortstellung anzeigt und wovon auch die Makkefierung ausgeht: sie halten nicht fest כֵּן־תֹּרְנָם das Gestell ihres Mastes d. i. das durch die ἱστοπέδη, die Vertiefung, in welche der Mast eingelassen ist, und die μεσόδμη (= μεσοδόμη), das Quergebälk, in dessen Kerbe er lehnt, gebildete. In dem Falle daß die Stagtaue nicht straff angezogen sind kann der Mast, oben rückwärts sinkend, der μεσόδμη und ebendamit weiter unten der ἱστοδόκη entweichen und letztere einreißen. Der Ausdruck כֵּן paßt weniger auf die μεσόδμη mit ihrer Kerbe d. i. halbkreisförmigen Höhlung, als auf die ἱστοδόκη, welche dem Maste nicht bloß wie jene als Lehne, sondern als fest und aufrecht haltendes Fußgestell dient. Vitringa trifft also das Rechte: *Oportet accedere funes, qui thecam firment h. e. qui malum sustinentes thecae succurrant, qui quod theca sola per se praestare nequit absque funibus cum ea veluti succurrentes efficiant.* Ferner: die Seile des Schiffes Jerusalem halten nicht ausgebreitet נֵס d. i. das ἐπίσημον des Schiffes (Flagge oder auch Segel mit hineingesticktem Abzeichen). So steht es um Jer. jetzt, aber אָז dann *(tum)* wird es anders. Assur scheitert und Jer. bereichert sich ohne allen Waffengebrauch von den Reichtümern des assyr. Lagers. Mit Ankündigung dieser Ausbeutung Assurs begann der Proph. v. 1. Die Rede schließt also wie sie begonnen. Das letzte Wort des Proph. aber ist dies, daß das Volk Jerusalems nun stark in Gott und נְשֻׂא עָוֹן (wie Ps. 32, 1) enthoben, entnommen seiner Sündenschuld ist. Ein durch Strafleiden gedemütigtes, bußfertiges und deshalb entsündigtes Volk bewohnt dann Jerusalem. Israels Kraft und all sein Heil ruht auf Vergebung der Sünden.

Sechster Teil: Das Finale vom Gericht über alle Welt, insbes. Edom und von der Erlösung des Volkes Jahve's c. XXXIV. XXXV.

Diese c. 34. 35 verhalten sich zu c. 28—33 ganz so wie c. 24—27 zu c. 13—23. Beidemal folgt auf die vorausgegangenen speciellen und zeitgeschichtlichen Weiss. ein allumfassendes Finale apokalyptischen Charakters: die greifbaren Gestalten der geschichtlichen Gegenwart, die uns in c. 28—33 umgeben, sind hier entschwunden, wir finden uns ohne zeit-

geschichtliche Vermittelung. Für die Entstehungszeit dieses Finale, welches mitten in die letzten Dinge hinein versetzt, ist das Verh., in welchem Jeremia und Zefanja dazu stehen, von Wichtigkeit. Man lese darüber die Abh. Caspari's: Jeremia ein Zeuge für die Echtheit von Jes. c. 34 und mithin auch für die Echtheit von Jes. c. 40—66. c. 13—14, 23 und 21, 1—10 in der Luther. Zeitschr. 1843, 2., und über das Verh. von Jer. c. 50 f. insbes. zu Jes. c. 34 f.: Nägelsbach, Jeremia und Babylon S. 107—113. Es finden sich bei Jer. nicht wenige Stellen, nämlich 25, 31. 33. 34. c. 46, 10. c. 50, 27. 39. c. 51, 40., welche in unzufälligem Wechselverh. zu c. 34 stehen. Ebenso sicher stehen Zef. 1, 7. 8. 2, 14 in unzufälliger Wechselbez. zu Jes. 34, 6. 11., so wie Zef. 2, 15 mit Jes. 47, 8., Zef. 1, 7 *fin.* 3, 11 mit Jes. 13, 3 zusammenklingt und Zef. 2, 14 wie eine Verschmelzung der Ruinenbilder Jes. 34, 13 ff. und 13, 21 f. aussieht. Es wird mir auch heute noch schwer, in diesen Stellen die Priorität dem B. Jesaia abzusprechen und sie den beiden Propheten trotz des durchaus reproductiven und, so zu sagen, anthologischen Charakters beider zuzusprechen. Aber wenn wirklich im B. Jesaia jesaianische und deuterojesaianische Redestücke gemischt sind, so gehört — ich ziehe diese Folgerung, aber nicht ohne gleiche Skrupel mit v. Orelli und Brdk. zu fühlen — nicht nur c. 24—27 sondern auch c. 34—35 zu den Redestücken, die wir deuterojesaianisch nennen, weil sie in secundärer Weise jesaianischen Stempel tragen und den Uebergang von den altjes. Redestücken zu dem Exulantenbuche c. 40—66 vermitteln. Die c. 34—35 sind wie dessen Präludium. Edom ist hier was in c. 24—27 Moab. Es repräsentiert neben Babel dem Weltreich, welches durch seine Eroberungspolitik bewogen wird Israel zu knechten, die Israel als dem Volke Jahve's feindliche Welt. Denn Edom ist das Brudervolk Israels und haßt dieses als das Volk der Erwählung. In diesem seinem unbrüderlichen Erbhasse vertritt es die Gesamtheit aller Feinde und Verfolger der Gemeinde Jahve's als solcher. Das spezielle Seitenstück zu c. 34 ist 63, 1—6.

Was der Proph. weissagt, betrifft alle Völker und alle einzelnen derselben in ihrem Verhältnis zur Gemeinde Jahve's. Daher beginnt er mit der Aufforderung v. 1—3: *Tretet herzu, ihr Völker, zu hören, und ihr Nationen merket auf: es höre die Erde und was sie erfüllt, die Erdwelt und alles was ihr entsproßt! Denn Grimm Jahve's wird ergehn über alle Nationen und Zornglut über all ihr Heer; er hat sie mit Bann belegt, hingegeben zur Schlachtung. Und ihre Erschlagenen werden hingeworfen, und ihre Leichen — aufsteigen wird ihr Gestank, und es zergehen Berge von ihrem Blute.* Die Aufforderung lädt sie nicht ein, dem Gerichtsvollzuge zuzuschauen, sondern die Weissagung von dem künftigen Gericht zu hören, und ergeht zugleich an die irdische Gesamtnatur, weil diese das Gericht über die Völker mitzuerleiden haben wird (s. zu 5, 25. 13, 10). In קֶצֶף לה' (vgl. יוֹם לה' v. 8. 2, 12) liegt, daß Jahve den Grimm zu verwirklichen bereit ist. צְבָאָם, hier anders als Gen. 2, 1., bezieht sich auf הַגּוֹיִם zurück. Die Ihm feindlichen Völker werden hingeschlachtet, die Aeser bleiben unbegraben liegen und die Blutströme lockern die festen Massen der Berge auf, daß

sie zergehen. Zu dem Leichengestank vgl. Ez. 39, 11.; wenn חָסַם dort auch nicht ‚durch Gestank den Atem versetzen' bed., so weist doch Ez. c. 39 mannigfach auf Jes. c. 34 zurück. Das hier geweissagte Gericht gehört zu den letzten Dingen, denn es erfolgt unter gleichzeitigem Untergang des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde v. 4: *Und es vermodert alles Heer der Himmel, und zusammengerollt werden wie ein Buch die Himmel, und all ihr Heer welket wie wegwelkt ein Blatt vom Weinstock und wie welkes Laub vom Feigenbaum.* Während 13, 10 noch nicht über Jo. 3, 3 f. hinausgeht, haben 24, 21. 51, 6. 65, 17. 66, 22 keine vorgängigen Parallelen. נָמַק in zerstiebenden Moder sich auflösen (3, 24. 5, 24); נָגַל (für גָּלַל wie נָזַל 63, 19. 64, 2. נָרַץ Koh. 12, 6 u. dgl.) zusammengerollt werden, von der cylinderförmigen Buchrolle (מְגִלָּה wie *volumen* v. *volvere*). Der Himmel, also das jetzige Weltgebäude, zergeht in Atome und wird zusammengeklappt wie ein ausgelesenes Buch, und die Sterne fallen herunter, wie ein welkes Blatt schon wenn es von einem leisen Lüftchen bewegt wird vom Weinstocke herabfällt, wie das Abwelkende d. i. das welke Laub, welches der Feigenbaum abschüttelt. Es ist die eschatologische Aussicht, welche der Herr Mt. 24, 29 bekräftigt. Sieht man auf das folgende כִּי, so befremdet es allerdings daß der Proph. den Untergang der Himmel weissagt weil Jahve Edom richtet, aber Edom repräsentiert ja hier alle der Gemeinde Gottes als solcher feindlichen Mächte, ist also ein Begriff tiefster und weitester kosmischer Bedeutung (vgl. dazu 24, 21), und daß Gott die gegenwärtige Welt zertrümmern wird, wenn die Sünde, die in Unglauben und in Verfolgung der Gemeinde der Gläubigen gipfelt, ihr Vollmaß erreicht haben wird, ist ja biblische Lehre. Dies erwogen, befremdets uns nicht wenn der Proph. den Untergang der jetzigen Himmel begründet wie folgt v. 5—7: *Denn berauscht hat sich im Himmel mein Schwert, siehe auf Edom fährt es nieder und auf das Volk meines Bannes zu Strafgericht. Das Schwert Jahve's füllt sich an mit Blut, wird gemästet von Fett, von Blut der Lämmer und Böcke, von Nierenfett der Widder, denn ein Opfern hat Jahve vor in Bosra und ein großes Schlachten im Lande Edom. Und es steigen Wildochsen mit jenen hinab und Farren samt Stieren, und trunken wird ihr Land von Blut und ihr Staub von Fett gemästet.* Wie Jahve c. 63 als Keltertreter dargestellt wird und die Völker als Trauben, so hier als Opferer und die Völker als Opfertiere (זֶבַח vgl. Zef. 1, 7. Jer. 46, 10. Ez. 39, 17 ff. — drei Lehnstellen). Jahve erscheint aber hier nicht wie dort in Person als Strafrichter, sondern sein Schwert, wie Gen. 3, 24 neben dem Cherub das sich drehende Schwert als selbständige Strafmacht genannt wird. Das Schwert ist seine Strafmacht, die nachdem sie im Himmel d. i. im Bereiche der Gottheit reichlich vom Zorne getrunken (רִוְּתָה Intens. des *Kal* wie פִּתֵּחַ 48, 8), wie in wütiger Trunkenheit auf Edom, das Volk des Bannes Jahve's d. i. das durch Ihn vom diesseitigen Lebensbereiche ausgeschlossene (חֶרֶם = חרץ, כרת *excludere*) und dem Untergange geweihte, hernieder fährt und da als sein Strafwerkzeug sich mit Blut füllt und mit Fett gemästet wird. הֻחְשְׁנָה ist *Hothpaal* = הֻתְחַשְׁנָה, vgl. חִזַּקְתִּי

1, 16. אַדְמָה 14, 14 — die *penult.* ist betont, indem נָה nach Art der Plurale des Impf. behandelt ist; der Ausfall des *Dag.* im שׁ hängt damit zus. Die zweimalige sechspunktige Schreibung מֵחֶלֶב v. 6 ist ein (gegen Codd. und alte Ausgg.) vererbter Irrtum: die alttest. Sprache kennt nur die Form חֵלֶב (Grundform *chilb*). Lämmer, Böcke, Widder ist das mit solchem opferfähigen Kleinvieh verglichene edom. Volk. *Edom* und *Boṣra* stehen auch 63, 1 nebeneinander; letzteres ist eine Hauptstadt der Edomiter Gen. 36, 33. Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22, sie lag im Edomitergebirge *(Gebâl)* an der Stelle des von ihren Ruinen umgebenen Dorfes *Buṣaira* (d. i. Klein-Bozra). Im Untersch. von den drei Kleinviehnamen v. 6 bez. die drei Rindviehnamen v. 7 (s. über רְאֵם Friedr. Del., Prolegomena S. 15 ff.) die edom. Großen. Auch diese steigen samt jenen zur Schlachtbank hinab, denn so, nicht wie Hagg. 2, 22 vom Stürzen, ist יָרְדוּ nach Jer. 50, 27. 51, 40 vgl. Jer. 48, 15 zu verstehen. Das Mahl des Schwertes ist so reichlich, daß auch die Erde und der Staub des edom. Landes von Blut und Fett reichlich gesättigt werden. Jahve rächt so an Edom seine Gemeinde v. 8—10: *Denn einen Tag der Rache hat Jahve, ein Jahr der Vergeltung, zum Streite für Sion. Und es verwandeln sich Edoms Bäche in Pech und sein Staub in Schwefel, und sein Land wird zu brennendem Peche. Tag und Nacht verlöscht es nicht, auf ewig steigt empor Edoms Rauch, von Geschlecht zu Geschlecht liegt es wüste, in Währung der Währungen durchwandert es niemand.* Das Eine Wort לָרִיב צִיּוֹן (nicht לָרִיב, also genit. Verbindung) lichtet die Weiss. nach vorwärts und rückwärts. Tag und Jahr des Gerichts über Edom (vgl. 61, 2. 63, 4) schaffen Zion Recht gegen ihre Verkläger und Verfolger (רִיב *vindicatio* vgl. 51, 22). זפת √ זֶפֶת ist das Pech als schmieriges und גָּפְרִית der mineralische Schwefel, benannt von der Aehnlichkeit seines Geruches mit dem vegetabilischen גֹּפֶר. Die ewige Strafe, welche diese trifft, wird in Bildern und Farben dargestellt, welche die Angrenzung Edoms an das tote Meer und die vulkanische Beschaffenheit dieses Gebirgslandes nahelegte: es erleidet das Geschick Sodoms und Gomorra's Jer. 49, 18. Das unauslöschliche Feuer, vgl. 66, 24, und der ewig aufsteigende Rauch, vgl. Apok. 19, 3., beweisen daß vom letzten Ende die Rede ist. Der Proph. meint zwar zunächst, daß das geographisch bestimmte Land Edom von dem angegebenen Strafgeschick betroffen wird, aber dieses Strafgeschick repräsentiert das aller Völker und einzelnen, deren Gesinnung und Verhalten gegen die Gemeinde Jahve's edomitisch ist. Das Land Edom in diesem geographisch bestimmten und zugleich diesem emblematischen Sinne wird eine Wüstnis, das Reich Edom ist auf immer vernichtet v. 11—12: *Und in Besitz nehmen es Pelekan und Igel, und Ohreule und Rabe wohnen dort, und er spannt darüber die Meßschnur des Tohu und die Setzwage des Bohu. Seine Edlen — kein Königtum giebts dort das sie ausriefen, und alle seine Fürsten werden zu Nichtsein.* Die 11ª mit Nennung von Tieren, welche sumpfige und einsame Gegenden lieben, anhebende Ruinenschilderung ist ähnlich wie 13, 20—22. 14, 23 vgl. die Lehnstelle Zef. 2, 14. קִפּוֹד, obgleich in Gesellschaft von Vögeln, ist der

Igel (s. 14, 23); קָאָת (so auch hier wie Zef. 2, 14 mit dopp. *Kamez* nach Codd. u. Kimchi WB), Trg. קָת, anderwärts קָק, Saad. u. Abulwalid قوق *ḳûḳ* (s. zu Ps. 102, 7), ist nach fester Tradition die langhalsige von Fischen lebende Kropfgans oder Pelekan, von dem schallnachahmenden קוֹא speien; die Verbindungsform קְאַת giebt das bei der Abkunft von קוֹא unverdrängbare ָ auf, indem sie sich metaplastisch auf קָאָה = קוֹא zurückführt.[1] Und יַנְשׁוֹף (auch ass. *eššêpu* ein Trümmervogel) übers. Trg. קִפּוֹפִין (Syr. *ḳafûfå*) d. i. Ohreulen, im Talm. öfter als Unglücksvogel erwähnt (Raschi zu *Berachoth* 57ᵇ: *chouette*). Mit קָו steht hier statt מִשְׁקֶלֶת Setzwage 28, 17 in gleichem Sinne אַבְנֵי parall.: das an einem Faden hängende Gewicht der Setzwage. Dieser und der Meßschnur bedient man sich sonst beim Bauen, Jahve aber hier beim Einreißen (ein schon vorjes. Bild Am. 7, 7—9 vgl. 2 K. 21, 13. Thren. 2, 8), indem er dieses Abbauen mit derselben rigorösen Genauigkeit, wie ein Baumeister seinen vorbedachten Bauplan, ausführt und Edom in einen Zustand der Oede und Wüstnis, welcher dem noch ordnungs- und gestaltlosen Schöpfungschaos gleicht, zurückversetzt, vgl. Jer. 4, 23, wo das תהו ובהו wie hier ein Zustand ist, auf welchen das Land durch Feuersgewalt (vgl. zu Gen. 1, 2—5) zurückgebracht wird. תֹּהוּ hat kein *Dag. lene* — eine der 3 Stellen, wo hinter einem weichen Schlußconsonanten die Dagessierung der anlautenden Aspirata des eng verbundenen folg. Worts unterblieben ist (hier und Ps. 68, 18. Ez. 23, 42). Da hat denn das uralte Reich mit seinem vorisraelitischen Königtum (Gen. 36, 31) ein Ende. חֹרֶיהָ steht vordersatzweise voraus; es ist ein Nominalsatz: die Edlen (Freien) des Landes Edom sind nicht dort Königtum ausrufende. חֹרֶיהָ v. חָרַר *candidum esse*, was sich sowohl zu der Bed. *ingenuum esse* als *liberum esse* (vgl. חֵרוּת חֹרִין حرّ) besondert.[2] Weir, welchem Cheyne folgt, transponiert: חרי המלוכה יקראו ואין שם, soll heißen: sie (die Edomiter) rufen nach den Edlen des Reichs und es sind keine da — stilistisch ist dadurch mehr verloren als gewonnen. Edom war ein Wahlreich. Der Erbadel rief den neuen König aus. Das geschieht nun nicht mehr. Die Kurfürsten Edoms werden zu nichts. Von dem worin Edoms Herrlichkeit gipfelte bleibt keine Spur. Die Erwähnung des Königtums und der hohen Wählerschaft führt den Proph. auf die Paläste und Schlösser des Landes. Von diesen anhebend setzt er das Ruinengemälde fort v. 13—15: *Und aufschießen Edoms Paläste in Dorngestrüpp, Nesseln und Disteln in seinen Schlössern, und es wird zur Wohnstätte von Wildhunden, zu Weidegras für Straußen. Und es begegnen Marder Schakalen, und ein*

---

1) Vgl. Complutensische Varianten (1878) S. 15.

2) Viell. urspr. auf die hellere Gesichtsfarbe gehend, durch die sich Vornehme vor Leuten aus dem Volke kennzeichnen (vgl. Thren. 4, 7); die Weißen (البِيض) mit krausem Haar (جعد) sind im Arab. die Vornehmen, beides gilt als Marke eines edlen Ursprungs. Im Persischen wird سپيدى Weiße auch in sittlichem Sinne wie *candor* gebraucht. Von diesem חרר zu trennen ist خار (خير), auch assyr. חיר, welches sehen, ersehen, erwählen bedeutet.

Waldteufel stößt auf seines Gleichen, ja da macht Rast Lilith und findet für sich Ruhe. Dorthin nistet sich die Pfeilschlange und heckt und legt Eier und brütet im Schatten dort, ja da versammeln sich Geier einer zum andern. Die weiblichen Suff. gehen hier, wie vorher, auf Edom als בַּת־אֱדוֹם oder אֶרֶץ אֱדוֹם. Ueber סִירִים, קִמּוֹשׂ (mit *Sin*)[1] und חוֹחַ vgl. die erste der Abh. von Dietrich (1844), welche über die sem. Namen für Schilf und Gras und für Dornen und Disteln handelt. Ueber תַּנִּים (Lth. *Drachen* d. i. תַּנִּינִים) צִיִּים, אִיִּים s. zu 13, 21 f. Fraglich ist, ob חָצִיר hier Gehege oder Gehöft = חָצֵר (Ges. Hitz. Kn. Dr. Luzz. u. a.) v. חָצַר vgl. حظر einhegen, umschließen bedeute, oder wie anderwärts v. חָצִיר, dem Farbwort für Dunkelgrün, Lauchgrün und auch für glänzendes Schwarz (wie z. B. des mit tiefstem Grün der Myrte verglichenen Bartes): das grüne Feld- und Gartenkraut (vgl. πράσινος als Farbnamen v. πράσον) — wir fassen es in letzterer Bed.: ein rasiger Platz, wie ihn die von Pflanzen und Früchten lebenden Straußen lieben. צִיִּים (Steppentiere) haben wir, da der Zus. eine bestimmte Tierspecies fordert, ‚Marder' übers., wie das targ. תַּמְנָן von Raschi zu u. St. und Kimchi zu Jer. 50, 39 erkl. wird, אִיִּים aber nicht ‚wilde Katzen' (תְּחוֹלִין), sondern nach dem Arab. ‚Schakale'. קָרָא mit עַל fassen wir mit Hitz. nach Ex. 5, 3 im Sinne von קָרָה. לִילִית (syr. u. zab. *Lelitho*) eig. die Nächtliche (aeth. *lêlît* Nacht) ist ein weiblicher Dämon (שֵׁדָה) der Volksmythologie wie die indisch-kanaresische *niçâcari* (Nachtwandlerin), der jüd. Sage nach eine bes. den Kindern nachstellende Unholdin, wie die Ἔμπουσα der Griechen, *Strix* und *Lamia* der Römer und zum Teil die Hexen unserer Märchen.[2] Es ist noch Leben in Edom, aber welch eine Carricatur des gewesenen! Da wo Edoms Fürsten den neuen König ausriefen, rufen sich Satyrn zum Tanze (13, 21), und da wo Könige und Fürsten in ihren Palästen und Lustschlössern schliefen, da hat Lilith, der es da am besten gefällt wo es am grausigsten ist, wie nach langem Suchen den bequemsten gemächlichsten Ruheplatz gefunden. Dämonen und Schlangen sind nicht weit auseinander; darum kommt der Proph. v. 15 auf die Pfeil- oder Springschlange, arab. *kiffâza* oder besser vocalisiert *kaffâza* (v. קָפַז verw. קָפַץ Hohesl. 2, 8: springen, von der Glieder-Zusammenziehung beim Ausholen zum Sprunge). Luther indem er *Igel* übers. folgt den alten Uebersetzern, deren keiner den Unterschied zwischen קִפּוֹד 11[a] und קִפּוֹז hier durchschaute; zuerst Bochart hat in קפוז den *serpens jaculus* erkannt, was seitdem feststeht. Die Pfeilschlange baut in die Trümmerstätte ihr Nest und heckt da (מְלֵא die Leibesfrucht durchbrechen lassen, lautliche Abwandlung von פָּלַט V פל *findere*), legt Eier (בָּקַע spalten d. i. mit Spaltung der Gebärorgane hervorbringen) und brütet im Schatten dort: דָּגַר ist Iob 39, 14 das Targumwort für חָמַם (*Ithpa.*

1) s. über קמוש Complutensische Varianten S. 28 f. nebst Löw, Aram. Pflanzennamen S. 194.

2) s. über den jüdischen Lîlîthdienst in Mesopotamien DMZ IX, 461 ff. Lîl und Lilith sind nicht persische (Kohut), sondern, wie jetzt erwiesen (Schrader in Jenaer LZ 1874 S. 249), babylonisch-assyrische Nachtgottheiten.

Thren. 1, 20 für חֲמַרְמַר) und wird auch im Rabb. geradezu für *fovere* (wie hier Hier.) gebraucht, eig. wohl: die Eier zusammenhalten (Targ. Jer. 17, 11 מְכַנֵּשׁ בֵּעִין, LXX συνήγαγεν), denn דְּגַר (syn. חַמֵּר) bed. *colligere*, weshalb Raschi es an beiden St. *glousser* glucksen, vom Zusammenlocken der Brut, erkl. דַּיָּה ist der Geier (Raschi zu *Mezia* 24ᵇ: *vulture*); auch diese stinkende, gesellschaftliebendste Art von Raubvögeln findet sich dort gesellig zusammen. Und wenn man dereinst Erfüllung und Weissagung vergleicht, so werden sie sich decken v. 16—17: *Forscht nach im Buche Jahve's und leset! Nicht eins der Wesen mangelt, keins vermißt das andere, denn mein Mund — er hats geboten, und dessen Hauch — er hat sie zusammengebracht. Und Er hat ihnen das Loos geworfen und seine Hand es (dies Land) ihnen zugeteilt mittelst Meßschnur, auf ewig werden sie es innehaben, in Geschlecht und Geschlecht darin wohnen.* Man sagt כָּתַב עַל in ein Buch einschreiben, indem man was man schreibt auf das Blatt aufträgt, und דָּרַשׁ מֵעַל in einem Buche forschen, indem man forschend über dem Buche liegt und den Gegenstand des Forschens daraus entnimmt. Jedoch deckt sich סֵפֶר nicht mit unserem ‚Buch', s. zu 30, 8. 29, 11 f. 18. Das Buch oder die Schrift, die Urkunde Jahve's nennt der Proph. die Niederschrift seiner Weissagungen. Wer die Zeit des Gerichts über Edom erlebt, der blicke nur forschend dahinein und er wird, indem er mit dem Geweissagten das vor Augen Liegende vergleicht, die genaueste Uebereinstimmung finden; die genannten Wesen alle, welche Sumpf und Einöde und Trümmerstätten lieben, werden wirklich im ehemaligen Edom hausen und keins das andere vermissen (פָּקַד verw. פקח eig. die Augen nach etw. suchend aufthun, hier in der im Arab. dem Kal ausschließlich eignen Bed. vermissen). Aber die Satyre und die Lilith, die doch nur Geschöpfe des Volksglaubens sind? Auch diese, denn im Sinne des Proph. sind es Dämonen, die er nur mit volksbekannten Namen gespenstischen Eindrucks benennt. Edom wird wirklich ein Tummelplatz der genannten Tiere und so unheimlicher Geister sein wie die genannten. Der Proph. oder vielmehr der Gott, dessen verschwindendes Organ er ist, versichert es: „mein Mund hats geboten und sein (meines Mundes) Hauch hat sie (diese Wesen alle) zusammengebracht." Es ist unnötig, פִּיו (Olsh. zu Iob 9, 20) oder פִּיהוּ (Nägelsb.) zu lesen, oder auch פִּי הוּא gegen die Accente nach מִימֵי הִיא (= מִיָּמֶיהָ) Nah. 2, 9 vgl. Ez. 40, 16 als *st. constr. pro conjuncto* in der Bed. τὸ στόμα μου zu fassen (Arnheim § 205), um der harten, aber keineswegs beispiellosen Synallage: „mein (Jahve's) Mund, sein (Jahve's) Hauch" zu entgehen, zumal da diese wenn man רוּחוֹ auf פִּי zurückbezieht (vgl. רוּחַ פִּיו Ps. 33, 6. Iob 15, 30) auch ohne Correctur verschwindet. Aus dem Munde Jahve's kommt wie das Schöpfungswort so das einem solchen gleiche Weissagungswort, und der Hauch des Mundes Jahve's d. i. sein Geist ist die Macht, durch die er, der Allmächtige, sowohl Umschaffung als Erschaffung vollzieht. In der Bez. auf die genannten Wesen wechselt mit לָהֶם לָהֶן. Das Suff. von חִלְּקַתָּה (ohne Mappik wie 1 S. 1, 6) geht auf das Land Edom. Wie durch göttliches Loos zugefallen und mit göttlicher Meßschnur zugemessen ist Edom jener

schauerlichen tierisch-dämonischen Bewohnerschaft auf ewig. Ein Vorspiel der Erfüllung kam über das edomitische Gebirgsland nach der Katastrophe Jerusalems (s. Köhler zu Mal. 1, 2—5). Es hat sich seitdem nie wieder zur früheren Kultur erhoben und wimmelt von Schlangen; nur wilde Krähen und Adler und große Scharen des Kattavogels beleben die öden Berghöhen und unfruchtbaren Hochebenen.

Edom erliegt, um nicht wieder zu erstehen. Sein Land wird in eine schauerliche Wüste verwandelt, die Wüste dagegen, durch welche das erlöste Israel heimzieht, in ein blühendes Gefilde 35, 1—2: *Wonne erfüllt Wüste und Heide, und es frohlockt die Steppe und erblüht wie Krokus. Blütenreich erblüht sie und frohlockt, ja frohlockend und jubelnd; die Herrlichkeit des Libanon ist ihr verliehen, die Pracht des Carmel und der Saronaue — die werden sehen die Herrlichkeit Jahve's, die Pracht unseres Gottes.* Ueber רְשָׁשׁוֹם מִדְבָּר hat schon Aben-Ezra das Richtige: das urspr. ן hat sich, wie auch sonst vor Labialen, dem folg. מ assimiliert, wie פַּרְוִין Num. 3, 49 zu פַּרְוִים geworden ist; man sprach arkadisch τὸμ μέν, ἄμ μή und auch eine altattische Inschrift schreibt ευπολεμομμνημ(α). Die Erkl. *laetabuntur his* (Raschi Ges. u. a.) ist allenfalls möglich (vgl. 65, 18. 8, 6), aber worauf bezöge sich dieses *ûm* des Objekts? Wegcorrigierung der Form (Olsh.) aber ist um so verwerflicher, als das Vulgärarabische das *û* des *plur. impf.* sogar außer solchem lautlichen Zus. zu *um* steigert z. B. *tadribum, jadribum.*[1] חֲבַצֶּלֶת ist nach Trg. Hohesl. 2, 1., Saad. Abulw. die Narcisse (wogegen Trg. a. u. St. unbestimmt: *sicut lilia*): der Name (eine Sproßform v. בצל) weist auf ein Zwiebelgewächs, Ueberlieferung und Name sprechen für die Narcisse, welche von den Fellâchen *buṣail* (Deminutiv von בצל) genannt wird. In assyr. Pflanzenregistern hat Friedr. Delitzsch *ḫabaṣillatu* als eine Art *ḳanû* Rohr gefunden (Prolegomena S. 81—84). Aber das Bezeichnete ist doch wohl etwas Spezielleres als Rohr- oder Blumenstengel. Die Sandsteppe wird wie eine von Wiesenblumen bedeckte, lieblich bunte Aue. Ueber גִּילַת s. zu 33, 6 (vgl. 65, 18); das infin. Nomen vertritt die Stelle eines *inf. abs.* wie z. B. עָרֹה Hab. 3, 9., der ja auch, obwohl in starrerer Weise, Ausdruck des abstr. Verbalbegriffs ist; אַף steigert wie גַּם Gen. 31, 15. 46, 4 die an sich schon in den nachgestellten Gerundien liegende nachdrückliche Verstärkung. So jubelvoll, so herrlich geschmückt wird die bisher so traurig öde Wüste wegen des Großen das ihr bevorsteht. Libanon, Carmel und Saron haben gleichsam ihre Pracht mit der Wüste geteilt, damit sie allzusammen (חַמָּה) festlich gekleidet seien, wenn die über alles prächtige Herrlichkeit Jahve's erscheint, welche zu schauen, deren Schauplatz zu werden sie gewürdigt sind. חַמָּה geht nicht auf die Judäer (Brdk.), auf welche die Rede erst jetzt kommt. Es ist Zeit, dem Volke in der Verbannung zuzurufen, daß es seine Häupter aufhebe, sintemal seine Erlösung nahet v. 3—4: *Festigt die schlaffen Hände*

1) s. Tantâwy, *Traité de la langue arabe vulgaire* p. XI. Ueber die *pl. perf.* auf *ûm* s. Wetzsteins „Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste" in Bd. XXII der DMZ und über die 2 *plur. imper.* auf *ûm* (z. B. *ḫodum* nehmet) Göttingische Anzeigen 1884 S. 170.

und die wankenden Kniee stärket! Saget zu denen bestürzten Herzens: Seid fest! Fürchtet euch nicht! Siehe euer Gott zu Rache wird er kommen, zu Gottesvergeltung; Er wird kommen und euch Heil schaffen. Die Kleingläubigen, hoffnungslos und zaghaft Gewordenen sollen sich aufraffen (angeeignet Hebr. 12, 12), und die Stärkeren sollen den Betroffenen und Bangen ihrer Brüder sagen, daß sie getrost seien, denn Jahve kommt נָקָם als Rache und גְּמוּל אֱלֹהִים als Vergeltung wie Gott der allerhabene und allmächtige Richter sie übt. Nägelsb. gegen die Acc.: „Siehe da euer Gott! Rache kommt, Vergeltung Gottes!“ Aber Subj. von רבוא ist, wie die Wiederaufnahme mit הוא רבוא zeigt, Gott selber, der Ausdruck also wie 30, 27. 13, 9 vgl. 40, 10., aber kühner. Strafvollzug ist der nächste Zweck seiner Erscheinung, der letzte aber ist das Heil der Seinen (וְיֹשִׁיעֲכֶם verkürzte, sonst nur bei ו *consec.* übliche Imperfektform) v. 5—7: *Alsdann werden aufgethan die Augen Blinder und die Ohren Tauber geöffnet. Alsdann wird springen wie der Hirsch der Lahme und aufjauchzen die Zunge des Stummen, denn es brechen hervor in der Wüste Wasser und Bäche in der Steppe. Und es wird die Kimmung zum Weiher und lechzender Boden zu sprudelnden Wasserquellen; an Schakalenstätte, wo er lagert, sproßt Gras samt Schilf und Rohr.* Die leiblichen Gebrechen sind nicht als Bild geistlicher zu fassen; die Heilung der leiblichen Gebrechen ist aber nur die Außenseite dessen was die Parusie Jahve's wirkt (vgl. zur andern Seite 32, 3 f.). Auch die Natur wird teilhaben an der δόξα, die von Gott dem erschienenen auf die Erlösten ausgeht. שָׁרָב (arab. *sarâb*) hier und 49, 10 ist wesentlich dasselbe was in den abendl. Sprachen *mirage*, Fata Morgana (ital. = Fee Morgana), Kimmung (von *kimm* Himmelsrand, Horizont) heißt, hier die Wasserspiegelung, der auf die dürre Steppe hingezauberte Schein einer Wasserfläche, eig. glühende blendende Dürre v. שָׁרַב, aram. שְׁרַב vgl. צָרַב durchglüht, dürr s.[1] Diese wird לְאָגָם (nicht לַאֲגָם, s. *Michlol* 163[a]) zu einem Weiher (wie 41, 18., versch. v. אֲגַם 19, 10). חָצִיר ist hier so wenig als 34, 13 = חָצֵר Gehöft, Weiler v. חָצַר umschließen, sondern Name des Grases v. חָצַר glänzend oder üppig grün s. In der dürren Sandwüste an Schakalenstätte (43, 20), da wo die Schakalin ihr Lager hat und ihre Jungen säugt (Thren. 4, 3), sproßt Gras hinzu zu Rohr und Schilf oder viell. besser: sproßt Gras zu Rohr und Schilf empor, triebkräftigst zu außergewöhnlicher Höhe emporschießend. Mit רִבְצָה kommt man nur notdürftig zurecht, auch mit der Correctur רִבְצָם ist wenig geholfen, man vermißt ein Verbum zu חָצִיר, es wird mit Kn. רָצַח zu lesen sein. Unter solchen naturverklärenden Wundern wird Jahve's Volk erlöst und gen Zion heimgeführt v. 8—10: *Und es entsteht daselbst ein Hochweg und eine Straße, und die heilige Straße wird sie heißen: nicht wird ein Unreiner sie beziehen, sondern ihnen gehört*

1) Das arab. Sprachbewußtsein aber verbindet mit dem Stammwort سرب die Bed .hin und her wallen, wie die Verbindung اَلسَّرَابُ يَسْرَبُ zeigt, s. Lane.

sie; wer die Straße wandelt — selbst Einfältige irren nicht. Nicht wird da sein ein Löwe und das reißendste Raubtier wird nicht hinankommen, wird da nicht getroffen, und dahinziehen Erlösete. Und die Freigewordenen Jahve's werden wiederkehren und kommen gen Sion mit Jauchzen, und ewige Freude über ihrem Haupte; nach Wonne und Freude greifen sie, und es fliehen Jammer und Seufzen. Unreine der Heiden oder auch Israels werden jene heilige Straße nicht ziehen, sondern (ו des Gegensatzes) nur die durch die Leiden des Exils geläuterte Gemeinde und wer ihr sich angeschlossen: הוּא לָמוֹ für sie (diese) ist sie, eigens für sie hergestellt und nur für sie bestimmt. Was folgt ist kaum so vom Proph. geschrieben, es läßt sich mittelst syntaktischen Gewaltthuns so wie oben übers.: keiner kann den Weg verfehlen, selbst (ו *etiam* vgl. 32, 7 וּבְרַבֶּר) Närrische d. h. hier: krankhaft Beschränkte nicht. Vielleicht ist mit Brdk. nach Klostermann לְעַמּוֹ zu lesen: sie ist für sein Volk, das die Straße zieht (oder, da הַהֹלֵךְ, nicht הַהֹלֵךְ, nach מִתְהַלֵּךְ Gen. 3, 8 zu erklären sein wird): wenn es den Weg einschlägt. Auch liegt die Straße so hoch, daß kein Raubtier, selbst das gewaltsamste (פֶּרֶץ חַיּוֹת superlat. Verbindung, s. zu 29, 19., nicht bloß nach Brdk. partitive: kein reißendes Tier aus der Gattung des Wildes), hinaufspringen kann, keins den da Gehenden begegnet. Es sind die welche Jahve aus Knechtschaft und Drangsal ein- und abgelöst oder losgemacht hat. Ewige Freude überschwebt ihr Haupt, sie ergreifen Wonne und Freude (vgl. zu 13, 8), so daß sie nimmer von ihnen weicht, und es fliehen Jammer und Seufzen (יַשִּׂיגוּ וְנָסוּ), wofür 51, 11 nach feinerer Syntax יַשִּׂיגוֹן נָסוּ, s. Driver, *Tenses*[2] p. 25. Der ganze v. 10 ist wie Mosaik aus 51, 11. 61, 7. 51, 3. Und was von der h. Straße gesagt wird, sagt von der h. Stadt 52, 1 vgl. 62, 12. 63, 4. Es ist hier alles und jedes in Gedanke und Sprache Vorspiel des deuterojesaianischen Trostbuchs für die Exulanten.

Siebenter Teil: Weissagungserfüllungen und Weissagungen aus Hizkia's zweiter Regierungshälfte c. XXXVI—XXXIX.

An die ersten 6 Teile schließt sich nun ein siebenter. Jene sechs bilden 3 Syzygieen (s. oben S. 27), auf welche nun in c. 36—39 ein historischer Teil folgt, welcher aus den idealen Fernen von c. 34—35 in die zeitgeschichtliche Wirklichkeit von c. 33 zurücktretend damit anhebt, daß an der Wasserleitung des oberen Teiches bei der Straße des Walkerfeldes, wo Ahaz die Hilfe Assurs der Hilfe Jahve's vorgezogen 7, 3., eine Gesandtschaft des Königs Assurs mit einer Abteilung seines Heeres steht 36, 2 und höhnend die Uebergabe Jer.'s fordert. Wie sich in der Sammlung durchweg wohlerwogene Aufeinanderfolge und Ineinanderfügung zeigt

so stellt sich auch hier absichtliche und ausdrückliche Wechselbeziehung dar. Steht es aber fest, daß die Sammlung aus jesaianischen und deuterojesaianischen Bestandteilen gemischt ist, so kommt diese Planmäßigkeit auf Rechnung des Redaktors, für dessen Ansetzung die letzten Jahre der Exilszeit der früheste *terminus a quo* sind, und aus der sinnvollen Stellung der c. 36—39, insbesondere aus der unchronologischen, aber absichtlichen Voranstellung der Geschichten c. 36—37 vor c. 38—39, kann kein Beweis für Abfassung dieses historischen Abschnitts durch Jesaia entnommen werden.

Ein günstiges Vorurteil wenn auch nicht für Abfassung des ganzen Abschnitts, so wie er vorliegt, durch Jesaia, doch für einen wesentlichen Anteil des Proph. an diesem Abschnitt würde sich ergeben, wenn sich nachweisen ließe, daß schon der Verf. des Königsbuchs ihn im B. Jesaia vorfand und daraus entnommen hat. Die vier Geschichten haben einen parallelen Text an 2 K. 18, 13—20, 19., wo sie sich (mit Ausn. des Dankpsalms Hizkia's) wiederholen. Wir werden finden, daß der Text im Königsbuch an manchen Stellen der bessere authentischere ist, bes. 2 K. 20, 1—11 ~ Jes. c. 38. Aber daraus allein ist nicht zu schließen, daß dieser Abschnitt dort seinen urspr. Ort habe und von da in das B. Jesaia verpflanzt sei. Wir haben an dem Verh. von Jer. c. 52 zu 2 K. 24, 18 — c. 25 einen Beleg dafür, daß der Text eines Schriftstückes sich an der secundären Stelle treuer erhalten haben kann, als an der ursprünglichen. Denn es ist beides gleich sicher: sowohl daß dieser Abschnitt über König Zidkia und die chald. Katastrophe von dem am Deuteronomium gebildeten Verf. des Königsbuchs stammt, als auch daß er im B. Jeremia ein von unbekannter Hand aus dem Königsbuch herübergenommener Anhang ist. Indeß der Verf. des Königsbuchs hat sein Werk inmitten des Exils vollendet, als mit der Erhebung Jojachins dem Hause Davids ein Hoffnungsstern aufging, und damals war das B. Jesaia in der vorliegenden redaktionellen Schlußgestalt noch nicht vorhanden. Der Abschnitt wird also hier secundär sein müssen, und doch haben die 2+2 Geschichten im Königsbuch eben jene unchronologisch invertierte Stellung, welche sich nur als vom Redaktor des B. Jesaia bewerkstelligt begreifen läßt. Das ist auch eins der Rätsel, in welche uns die Unterscheidung eines assyrischen und eines babylonischen Jesaia verwickelt.

Daß der Verf. des Königsbuchs den Abschnitt geschrieben habe ist undenkbar; denn einerseits weist er durch die Wörtlichkeit der mitgeteilten prophetischen Reden auf eine schriftliche Quelle, andererseits fehlt ihm jenes deuteronomische Gepräge, an welchem die selbständig eingreifende Hand dieses Verf. kenntlich ist. Daß sich auch bei ihm die akoluthischen Formeln בימים ההם und בעת ההיא, sowie der Ausdruck לבב שָׁלֵם finden, fällt kaum ins Gewicht. Ein Stück des Abschnitts, welches im B. Jesaia fehlt, 2 K. 18, 14—16 wird mit Driver als aus den Annalen (דברי הימים) Hizkia's geschöpft anzusehen sein, aber übrigens ist der Abschnitt nicht in annalistischem, sondern prophetischem Stil geschrieben: wer einmal diese beiden Geschichtschreibungsweisen kennt, kann sie nie wieder verwechseln. Und er ist in so eigentümlich prophetischem Ge-

schichtsstil geschrieben, daß er, wie z. B. auch die mit 1 K. 17, 1 unvermittelt anhebenden großartigen Elia-Geschichten, einer besonderen proph. Quelle entstammen muß, die mit andern prophetengeschichtlichen Bestandteilen des Königsbuchs nichts zu schaffen hat. Und warum sollte nicht Jesaia der Autor sein? Ganz so wie er vorliegt kann er freilich nicht von Jesaia selbst geschrieben sein (s. zu 37, 38), aber was an ihm als nicht jesaianisch auszuscheiden sein mag sind Erweiterungen oder auch Kürzungen, die er erlitten hat. Jes. ist uns auch sonst als Geschichtschreiber bekannt, näml. als Verf. einer vollständigen Regierungsgesch. Uzia's 2 Chr. 26, 22, und der proph. Geschichtsstil von c. 36—39 mit seiner edlen, feinen, malerischen, dem Herrlichsten hebr. Geschichtschreibung vergleichbaren Prosa ist Jesaia's würdig, wozu kommt, daß Jes. auch sonst historische Mitteilungen in seine Weiss. eingearbeitet hat (c. 7 f. c. 20) und dabei von sich teils in der ersten Person (6, 1. 8, 1—4), teils in der dritten (7, 3 ff. c. 20), wie in c. 36—39, redet, und auch dies daß 7, 3 und 36, 2 einen und denselben Erzähler verraten. Auch die unchronologische Anordnung spricht für Jesaia, denn obschon er nicht Verf. von c. 40—66 ist, wußte er doch, daß dem Reiche Juda nachdem es einem assyr. Exil entgangen ein babylonisches bevorstehe. Die der Zeit nach späteren Begebenheiten c. 36. 37 gehen voraus, um die erste ihrem Grundstock nach assyrische Hälfte der Weissagungssammlung abzuschließen, und die der Zeit nach früheren Begebenheiten c. 38. 39 folgen, um die Brücke zu der bevorstehenden babylonischen Gerichtszeit zu schlagen. Der Verf. des Königsbuchs hat die vier Geschichten in gleich umgekehrter Folge, wie sie im B. Jesaia stehen, und auch die auf Mißverstand beruhende Zeitangabe 36, 1, — der urspr. Ort des Abschnitts ist also nicht das Königsbuch, wie man meinen möchte, sondern das B. Jesaia.

A) Erster assyrischer Versuch, die Uebergabe Jerusalems zu erzwingen XXXVI—XXXVII, 7.

„Warum soll Hizkia — sagt Mrc. v. Niebuhr in seiner Gesch. Assurs u. Babels S. 164 — nicht schon als er zur Regierung kam von Assur abgefallen sein? Er hatte ja einen andern Grund dazu als andere Könige; für ihn der sein Reich von seinem Gotte zu Lehen trug war ja der Gehorsam gegen einen weltlichen König Sünde.“ Aber diese Voraussetzung, in deren Sinne an Jesus die versuchliche Frage vom Zinsgroschen gestellt wird, ist, wie aus c. 28—32 ersichtlich, nicht im Sinne Jesaia's, und der Abfall Hizkia's kann in dessen 6. J. noch nicht vollzogen gewesen sein. Denn Sargon, welcher im J. 722, dem Jahre der Katastrophe Samariens, auf Salmanassar folgte, hat nichts gegen Juda unternommen; die eine Stelle der Nimrud-Inschrift, in welcher er sich *mušakniš Ja'ûdu* nennt, beruht, wie mit Hugo Winkler anzunehmen, auf einer Verwechselung Juda's und Israels. Erst als Sargon ermordet war und sein Sohn Sanherib im Sommer 705 den Thron bestieg, erhoben sich die unterjochten Länder, obenan Chaldäa, wo wieder ein Marduk-abal-iddina auftauchte und sich

an die Spitze der Bewegung stellte, dann die Völkerschaften im Osten und desgleichen die im Westen; Sidon und Ekron verweigerten den Tribut, die Ekroniten lieferten, wie die in zwei Paralleltexten vorliegenden Kriegsberichte Sanheribs erzählen, den von Sargon eingesetzten König Padi an König Hizkia aus, der ihn zwar nicht hinrichten ließ, aber einkerkerte. Die westländische Coalition gegen Assur, an der hierdurch Hizkia in hervorragender Weise beteiligt erscheint, verstärkte sich durch Alliierung mit Aegypten und Miluchi (Aethiopien); Sanherib aber schlug die Alliierten bei Eltekê (im Stammgebiete Dan), unterwarf Eltekê und Timnath, züchtigte Ekron, ließ seinen entthronten Vasallen Padi aus Jerusalem nach Ekron zurückholen und schickte sich nun an, Hizkia der sich seinem Joche nicht gefügt hatte *(ša lâ iknušu' ana nîrija)* gründlich abzustrafen. Dieser gegen Palästina *(mât Ḫatti)* gerichtete dritte Feldzug Sanheribs fiel in das J. 701, das 5. seiner Regierung, und also keinesfalls in das 14. J. Hizkia's. Wenn dieser 29 J. lang (2 K. 18, 2) regierte, so fällt was in c. 39 (Erkrankung Hizkia's und Zulegung von 15 J. zu seiner Lebensdauer) erzählt wird hiernach in die Mitte seiner Regierung, und desgleichen auch die ihrem ostensiblen Zwecke nach den Genesenen beglückwünschende babylonische Gesandtschaft c. 39, und da die zwei Paare von Geschichten c. 36. 37 und c. 38. 39 ein Hysteron proteron bilden, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Zeitbestimmung ויהי בארבע עשׂרה שנה למלך חזקיהו ursprünglich zu den zwei letzteren Geschichten gehört und von diesem ihrem urspr. Orte abgekommen ist; die akoluthischen Formeln בימים ההם und בעת ההיא sind erst eingesetzt, nachdem die Zeitangabe 36, 1 zum Rahmen sämtlicher vier Geschichten gemacht worden war. Dies angenommen braucht man keinen Schreibfehler anzunehmen: 14 für 29 (Oppert, *Sargonides* p. 10) oder für 27 (G. Rawlinson, *Monarchies* 2, 434) oder auch für 24 (Brdk.), sondern nur eine durch die Umstellung der zwei + zwei Geschichten veranlaßte redaktionelle Irrung. Auch Aug. Köhler (Luth. Zeitschrift 1814 S. 95—98), Nägelsbach, v. Orelli, Strack (Handbuch der theol. Wiss. I³ S. 331 f.) sind der Ansicht, daß was c. 38. 39 erzählt wird wirklich in das 14. J. Hizkia's fällt, nicht aber das in c. 36. 37 Erzählte. Anders Wellhausen (Jahrbb. für deutsche Theol. XX, 630), Ed. Meyer (Gesch. I, 433), Kamphausen (Chronol. S. 28), Guthe (Zukunftsbild S. 37), Stade (Gesch. I, 606 f.), welche das 14. J. Hizkia's als das Jahr des Feldzugs Sanheribs festhalten, darnach aber den Regierungsantritt Hizkia's in das J. 715 verlegen, so daß der Fall Samariens statt in das 6. J. Hizkia's in die Regierungszeit des Ahaz fällt. Daß aber Samarien nicht schon unter Ahaz erlegen war, gilt uns als durch Mi. 1, 1—7. Jes. 28, 1—4 erwiesen, anderer Gegengründe (s. Strack a. a. O. S. 332) zu geschweigen. — Die Stellung, welche wir Sanherib zwischen Aeg., Philistäa und Jerusalem, südwestlich von diesem, einnehmen sehen, ist charakteristisch für den Anlaß und Endzweck des Feldzugs 36, 1 (= 2 K. 18, 13—16)[1]: *Und es geschah im*

1) Wir werden die Varianten des Textes 2 K. 18, 13 ff. so weit möglich in der Uebers. zur Darstellung bringen: K = Königsbuch, add = fügt hinzu, om = läßt weg.

[K Und im] vierzehnten Jahre des Königs Ḥizkijjahu zog herauf Sanherib König Assurs wider alle festen Städte Juda's und nahm sie ein. [K add: *Da sandte Ḥizkijjahu König Juda's zum König Assurs nach Lachîš, sagend: Ich habe gesündigt, zieh von mir wieder hinweg; was du mir auferlegst, werd' ich aufbringen. Und es auferlegte der König Assurs Ḥizkijja dem Könige Juda's dreihundert Talente Silber und dreißig Talente Goldes. Und Ḥizkijja gab her alles im Hause Jahve's und in den Schätzen des Hauses des Königs vorhandene Silber. In selbiger Zeit verstümmelte Ḥizkijja die Thüren des Tempels Jahve's und die Pfeiler, welche vergoldet hatte Ḥizkijja König Juda's, und gab's dem Könige Assurs.]* Dieser lange Zusatz, welcher sich schon durch das hier statt חזקיהו eintretende חזקיה abhebt, ist wahrsch., obwohl wichtig für Jes. 33, 7., doch nur ein annalistisches Einschiebsel. Was bei Jes. folgt, schließt sich an diesen Zusatz nicht recht an und setzt ihn also nicht voraus v. 2 = 2 K. 18, 17: *Da sendete der König Assurs [K den Tartan und den Rab-Sarîs und] den Rabšāḳe aus Lachîš gen Jerusalem zum König Ḥizkijjahu mit zahlreicher Heeresmacht, und er trat hin [K zum K. H mit z. H. nach Jer., und sie zogen herauf und kamen nach Jer., und sie zogen herauf und kamen und traten hin] an die Wasserleitung des oberen Teiches an der Straße des Walkerfeldes.* Während in K das wiederholte ויעלו ויבאו eine Dittographie ist, scheinen die Namen את־תרתן ואת־רב־סריס dem jes. Texte abhanden gekommen zu sein, da 37, 6. 24 der Abgesandten mehrere vorausgesetzt sind. Die Accentuation 2 K. 18, 17 stellt Tartan und Rabsarîs mittelst Legarmeh besonders, nur Rabsake mit מלכיש enger verbindend (s. Wickes, *Prose Accents* p. 133 s.). Die drei Namen sind Amtsnamen: der Tartan d. i. Oberfeldherr (s. zu 20, 1), der Obereunuch (s. die Abbildung bei Rawlinson 2, 118) und der Oberst, nicht: der Obermundschenk, denn רַבְשָׁקֵה (רַבְשָׁקֵה) geht auf assyrisches *rab-šaḳê* (der Große d. i. Größte der Officiere) zurück und ist militärischer Titel.[1] Die Lage von *Lachîš* bez. die jetzige Ruinenstätte *Um Lâkis* südwestlich von *Bet-'Gibrîn* (Eleutheropolis) in der Schefêla. Die Gesandten mit der *ultima ratio* einer starken Heeresabteilung (חֵיל כָּבֵד eine Heeresmacht aus dem Genus des Imponierenden, Zahlreichen = einer zahlreichen, vgl. 28, 4 צִיצַת נֹבֵל und unten v. 9 פַּחַת אחד) kommen von Südwesten, weshalb sie an der Westseite Jer.'s (s. zu 7, 3. 22, 8—11) Halt machen, wohin sich nun auch Hizkia's Vertrauensmänner begeben v. 3: *[K Und sie riefen nach dem König] und es ging hinaus zu ihm [K zu ihnen] Eljaḳîm Sohn Ḥilkijjahu's der Hausminister, und 'Sebna der Kanzler, und Joaḥ Sohn Asaf's der Reichshistoriograph.* Ueber das Amt des Majordomus, welches jetzt Eljakim statt Sebna's (שבנא, K zweimal שבנה) bekleidet, s. 22, 15 ff., über das des סֹפֵר und מַזְכִּיר S. 5 f. — Rabsake's Botschaft v. 4—10: *Da sagte zu ihnen Rabšāḳe: Saget doch zu Ḥizkijjahu: So sagt der große König, der König Assurs: Was für*

1) s. über die handschriftliche Schreibung dieses und anderer assyrischen Würdenträgernamen meine Schrift: Complutensische Varianten zum alttest. Texte (1878) S. 15 ff.

*ein Vertrauen ist das, welches du gefaßt hast?! Ich sage [*K *du sagest]: leeres Gerede ist Rat und Stärke zum Kriege — nun denn, auf wen vertraust du daß du dich wider mich empört?* [K *Nun*] *siehe du vertrauest* [K add לְךָ] *auf diesen geknickten Rohrstab da, auf Aegypten, auf den sich einer stützt, und er fährt in seine Hand und durchbohrt sie — also Pharao, König Aegyptens, allen die auf ihn vertrauen. Und falls du sagst* [K *ihr sagt*] *zu mir: Jahve unserem Gotte vertrauen wir — ists nicht der, dessen Höhen und Altäre Ḥizkijjahu beseitigt hat und gesagt zu Juda und Jerusalem: Vor dem Altar da sollt ihr anbeten* [K add: *in Jerusalem*]*? Und nun geh eine Wette ein mit meinem Herrn,* [K *mit*] *dem Könige Assurs, so will ich dir zweitausend Rosse liefern, wenn du Reiter darauf für dich zu liefern vermagst. Und wie könntest du zurückschlagen den Andrang eines einzigen Satrapen unter den kleinsten Knechten meines Herrn?! So hast du denn dein Vertrauen auf Aegypten betreffs Wagen und Reisigen! Und* [K om] *nun, bin ich ohne Jahve heraufgezogen wider dieses Land es zu verderben* [K *diesen Ort, ihn z. v.*]*? Jahve hat zu mir gesagt: zieh herauf nach* [K *wider*] *diesem Lande und verdirb es.* Der Chronist hat von dieser Rede Rabsake's 2 Chr. 32, 10—12 ein Stück. Wie die proph. Reden im Königsbuch deuteronomisch, die beim Chronisten chronistisch lauten, so lautet die Rede Rabsake's nebst den folg. jesaianisch. Der ‚große König', assyr. *šarru rabû*, ist auch auf den Denkmälern der hinter den Namen Sargons und Sanheribs stehende Königstitel (vgl. 10, 8). Hizkia wird weder hier noch weiterhin des Titels המלך gewürdigt. Die LA אָמַרְתָּ v. 5 erkl. Wellh. (Bleek[4] S. 257): Meinst du, nur Lippenwort sei Rat und Macht zum Kriege d. h. Worte seien genug, um Krieg zu führen, aber näher liegt es doch, דבר שפתים objektiv als Urteil Rabsake's zu fassen und אמרתי (vgl. 38, 11. Ps. 31, 15) zu lesen: er erklärt Hizkia's Entschlossenheit und Stärke (עֵצָה וּגְבוּרָה wie 11, 2 verbunden) zum Kriege für leeres Gerede (‚Lippenwort' wie Spr. 14, 23). Oder verhielte es sich anders? Nun denn (עַתָּה) worauf baut er — auf Aegypten welches weit entfernt, seinem Bundesgenossen nützen zu können, ihm vielmehr dadurch schadet, daß es ihn im Stiche läßt. Das Bild vom Rohrstab hat Ezechiel 29, 6 f. entlehnt; es paßt für das rohr- und schilfreiche Aeg. (19, 6) und lautet jesaianisch (vgl. zum Ausdruck 42, 3 und zur Sache 30, 5 u. a. St.). רָצוּץ bed. nicht zerbrechlich (Luzz. *quella fragil canna*), sondern geknickt, näml. infolge des dem einheimischen Königshause entrungenen Principats der Aethiopen (c. 18) und der durch Sargon erlittenen Niederlagen (c. 20). Die Satzverbindung *cui quis innititur et intrat* ist parataktisch für *cui si quis* . . In v. 7 empfiehlt sich die LA תאמרון dadurch, daß nicht mit חִסִּירָתָ fortgefahren wird. Die Thatsache, daß Hizkia mit Beseitigung der andern Kultusstätten 2 K. 18, 4 den Jahvedienst auf Jerusalem beschränkt hat, wird in echt heidnischer und zugleich (bei den immer noch im Volke vorhandenen Sondergottesdienstgelüsten) schlauer Weise gegen ihn geltend gemacht. In v. 8 f. giebt er ihm mit imponierendem Hohn seine Ohnmacht gegenüber dem wegen seiner zahllosen Reiterei und Streitwagengespanne

gefürchteten Assur zu bedenken. Die Verbindung חֲמֹלֵךְ אַשּׁוּר ist genitivisch wie חָאֵל בִּיחֹאָל Gen. 31, 13 (s. darüber Ges. § 110, 2^b). הִתְעָרֵב נָא bez. sich nicht auf die folg. Leistung und Gegenleistung: setze dich in Verbindung (Luzz. *associati*), sondern ist ähnlich wie das hom. μιγῆναι gebraucht, aber nicht im Sinne des sich Einlassens auf Krieg, sondern auf einen Wettstreit (syn. im Talm. חִמְרָה wetten z. B. *Schabbath* 31^a); Wette und Pfand (hebr. עֵרָבוֹן, vgl. lat. *vadari*) sind verwandte Begriffe. פַּחַת (für פַּחָה) kommt auch Ez, 23, 6. 23 als assyr. Titel vor und ist in den assyr. Inschriften gewöhnlich[1]; פַּחַת (assyr. *paḫâtu, piḫâtu*) ist, obwohl noch nicht sicher ableitbar, ein assyrisch-semitisches Wort. אֶחָד (zwei Constructive: *praefecti unitatis* = *unius* wie מִשְׁפַּט אחד, אֶרֶז אחד Lev. 24, 22. 2 K. 12, 10. 2 Chr. 24, 8) bildet das log. Regens des folg. *servorum domini mei minimorum*, und הַשִּׁיב פְּנֵי heißt hier nicht den Bittenden, sondern den Angreifenden zurückweisen (28, 6). Das *impf. consec.* וַתִּבְטַח ist folgernd: Hizkia für sich allein vermag nichts, so vertraut er denn auf Aeg., daß dies ihm Wagen und Reisige stelle. In v. 10 erscheint der proph. Ged., daß Assur Jahve's Werkzeug ist (10, 5 u. ö.), in des Assyriers eigenem Munde. Das läßt sich begreifen, aber unleugbar ist die jes. Färbung. Die letzten Worte, wonach der Assyrier sich rühmt, Jahve auf seiner Seite zu haben, berühren die Abgesandten Hizkia's, zumal wegen des mitanwesenden Volkes, aufs empfindlichste v. 11: *Da sagte Eljakîm* [K *Sohn Ḥilkijjahu's*] *und Sebna und Joah zu Rabšâke: Sprich doch zu deinen Knechten aramäisch, denn wir verstehen's, und sprich nicht zu* [K *mit*] *uns jüdisch vor den Ohren des Volks das auf der Mauer.* Sie sprachen יְהוּדִית d. i. die Landessprache des Reichs Juda; das Reich Israel bestand nicht mehr und die Sprache des israel. Gesamtvolkes konnte also schon jetzt wie Neh. 13, 24 Judäisch (Jüdisch) heißen. Das Aramäische אֲרָמִית oder nach anderer LA אֲרַמִּית aber scheint schon damals wie später (Ezr. 4, 7) die Verkehrsprache des ostasiatischen Weltreichs mit den Völkern westlich vom Tigris gewesen zu sein, weshalb gebildete, zumal im Staatsdienst stehende Judäer es verstanden und zu sprechen wußten; dagegen war das Assyrische den Judäern unverständlich 28, 11. 33, 19. Das aus Asurbanipals Bibliothek stammende Aemterverzeichnis unterscheidet II R 31, 64. 65^b zwei *a-ba* oder Schreiber (der königlichen Kanzlei), einen *a-ba Aššûr-a-a* und einen *a-ba Ar-ma-a-a*. Die barsche Antwort v. 12: *Da sagte* [K *zu ihnen*] *Rabšâke: Hat zu* [K חֲצַל] *deinem Herrn und zu dir mich gesandt mein Herr — nicht vielmehr an* [beide Texte עַל] *die Männer die da auf der Mauer sitzen um zu essen ihren Kot und zu trinken ihren Harn samt euch?* Näml. indem ihre Machthaber sie einer aufs schauerlichste aushungernden Belagerung entgegenführen. In beiden Texten substituiert das *Kerî* decentere Ausdrücke: צוֹאָתָם (im bibl. Sprachge-

1) Gar nichts mit dem Worte zu schaffen hat das türkische پاشا (arab. باشا), obgleich es, aus dem Türkischen ins Arabische übergegangen, den mit פַּחוֹת, פַּחֲוָת übereinstimmenden Plur. *bâshavât* bildet (vgl. *aghavât* von türk. *agha*), das persische پادشاه *pâdšâh (pâdišâh)*.

brauch צוֹאָה Unflat, Schmuz und צֵאָה Kot, Excremente, dieses v. יָצָא, jenes von einem secund. צָאָה *spurcare, spurcum esse* DMZ XXV, 668) statt חראיהם (K חריהם), welches nicht חַרְאֵיהֶם, sondern חֲרָאֵיהֶם (nach der andern LA חֲרָיֵהֶם oder auch singularisch חֲרִיהֶם Num. 31, 19. Am. 9, 14) zu lesen ist; denn das Nomen lautet חֲרִי (wov. der Plur. חֲרָיִים oder חֲרָאִים wie פְּתָיִים oder פְּתָאִים), wie 2 K. 6, 25 (חֲרִי יוֹנִים Taubenmist, arab. خُرْءُ الحمام vgl. talm. חַרְיָא דְעִזִּי Ziegenmist) zeigt. Ebenso setzt das *Kerî* מֵימֵי רַגְלֵיהֶם (obgleich sonst nur Trinkwasser מֵימֵי und der Urin מֵי רַגְלַיִם heißt, welcher aber hier als zu Trinkendes in Betracht kommt) an die Stelle von שינהם d. i. שֵׁינֵיהֶם v. שַׁיִן (שֵׁין), aram. שֵׁינָא *tᵉjânâ* (Stamm: תּוּן שׁוּן und in secundärer durch ein Reflexivum vermittelter Bildung שָׁתַן *Hi.* הִשְׁתִּין[1]). Nachdem Rabsake die Bitte der Vertreter Hizkia's so schnöde abgewiesen, wendet er sich ihnen zum Trotz an das Volk v. 13—20: *Da trat Rabšāḳe hin und rief mit lauter Stimme auf jüdisch* [K *und sprach*] *und sagte: Höret die Worte* [K *das Wort*] *des großen Königs, des Königs Assurs! So sagt der König: Nicht thue euch Täuschung an* [יַשֵּׁא, K יַשִּׁיא] *Ḥizḳijjahu, denn er vermag nicht zu retten euch* [K *aus seiner Hand*]. *Und nicht vertröste euch Ḥizḳijjahu auf Jahve, sagend: Retten, ja retten wird uns Jahve, nicht* [K *und nicht*] *wird gegeben werden diese Stadt* [הָעִיר, K אֶת־העיר] *in die Hand des Königs Assurs. Höret nicht auf Ḥizḳijjahu, denn so sagt der König* [הַמֶּלֶךְ, K מֶלֶךְ] *Assurs: Tretet in ein Verhältnis gegenseitigen Glückwünschens zu mir und begebt euch heraus zu mir, und genießt ein jeder seinen Weinstock und ein jeder seinen Feigenbaum, und trinkt ein jeder das Wasser seiner Cisterne, bis ich komme und euch fortnehme in ein Land gleich eurem Lande, ein Land von Getreide und Most, ein Land von Brotkorn und Weingärten* [K *ein Land voll edler Oelbäume und Honigs, und lebet und sterbet nicht und höret nicht auf Ḥizḳijjahu*]. *Daß euch nicht bethöre Ḥizḳijjahu* [K *denn er bethört euch*] *sagend: Jahve wird uns retten! Haben gerettet* [K *wirklich gerettet*] *die Götter der Nationen, ein jeder sein Land, aus der Hand des Königs Assurs? Wo sind die Götter von Ḥamāth und Arpad, wo die Götter von Sefarwajim* [K add *Hēnaʿ und ʿIwwa*], *und um wie viel weniger* [וְכִי, K כִּי] *haben sie gerettet jenes Samarien aus meiner Hand!? Wer wären die unter allen Göttern dieser* [K *der*] *Länder, welche gerettet ihr Land aus meiner Hand, um wie viel weniger wird retten Jahve Jerusalem aus meiner Hand!?* Der Chronist hat auch diese Fortsetzung der Rede Rabsake's teilweise 2 Chr. 32, 13—15., aber den assyr. Selbstruhm bei Rabsake's erster und zweiter Sendung in eins verschmelzend; die Ermutigung des Volkes durch Hinweisung auf den Beistand Jahve's 32, 6—8 geht bei ihm dieser 1. jes. Geschichte als Schluß der erzählten Vorbereitungen auf den Kampf mit Assur voraus. Rabsake

---

1) Eine andere sec. Bildung v. مثانة Harnblase ist مثن an der Harnblase verletzen DMZ XXV, 685.

tritt jetzt näher an die Mauer hin und haranguiert das Volk. הִשִּׁיא hier mit dem Dat. (trügerische Hoffnung erregen, vgl. הִשָּׁח לְ Vergessenheit schaffen Iob 11, 6 mit ebend. 39, 17), wogegen 37, 10. 2 Chr. 32, 15 mit dem Acc. Das in K angefügte מִיָּדוֹ ist aus מִיָּדִי v. 20 verschrieben, was noch öfter vom Chron. eingefügt wird. Die LA אֶת־חָזְקִיָּהוּ bei תִּתֵּן ist incorrekt; es müßte יִתֵּן heißen Ges. § 143, 1ª. Mit jem. בְּרָכָה machen ist s. v. a. ein Verhältnis des Segens d. i. sich gegenseitig alles Gute wünschender Gesinnung eingehn, wahrsch. eine gangbare RA, die aber nur hier vorkommt. יָצָא von Belagerten ist s. v. a. sich ergeben z. B. 1 S. 11, 3. Thun sie das, so sollen sie in ruhigem Besitze und Genusse verbleiben, bis der Assyrier sie (nach beendetem äg. Feldzug) abholt und in ein Land versetzt, das er ihnen aufs Lockendste ausmalt, um ihnen die unerläßliche Deportation zu versüßen. Ob die erweiterte Ausmalung in K urspr. ist, fragt sich, da auch חֲנַע וְעִוָּה dort 18, 34 (LXX Ἀνὰ καὶ Ἀβά) aus Jes. 37, 13 angeflickt scheint. Ueber חֲמָת und ארפד (jenes noch jetzt eine reiche Stadt, dieses ein großes Dorf nordwärts von Aleppo) s. 10, 9. Mit *Arfâd* ist *ʿArvad* = עַרְוָד nicht zu verwechseln. סְפַרְוַיִם (viell. nur scheinbar eine Dualform, Heimat der סְפַרְוִים 2 K. 17, 31) ist Sippar, dessen Ruinenstätte mit dem Archiv des alten Sonnentempels in dem Hügelzuge *Abu Habba* 1880/81 durch Rassam entdeckt worden ist und seitdem kostbare Denkmalschätze geliefert hat; es lag hiernach halbwegs zwischen Bagdad und Babylon, jetzt entfernt vom Euphrat, aber ehedem hart an dessen Ufern (s. Friedr. Delitzsch zu Mürdters Gesch. Babyloniens u. Assyriens 1882 S. 273—75). Es ist eins mit der Sonnenstadt Σίππαρα, in welcher Xisuthros vor der großen Flut die h. Bücher barg. Auffällig ähnlich lautet der Name *Saferain (Saperajin)* in Chorasan nahe bei Nischapur (DMZ VIII, 22). פֶּן v. 18 ist warnend (wie nach הִשָּׁמְרוּ לָכֶם) und sowohl וְכִי als כִּי v. 19 f. eröffnet nach vorausgeg. verneinendem Fragsatze einen Ausrufsatz: und daß sie gerettet hätten! daß Jahve retten sollte! = um wie viel weniger (vgl. אַף־כִּי 2 Chr. 32, 15) haben gerettet, wird retten Ew. § 354ᶜ. Die Rede Rabsake's lautet v. 18—20 ähnlich wie Jes. 10, 8—11. Die Art und Weise, wie er den Göttern der Heiden, Samariens und zuletzt Jerusalems Hohn spricht, entspricht der dortigen Weiss. Uebrigens spricht der König Assurs als solcher und es ist nicht nötig anzunehmen daß Sanheribs Feldzug mit früheren Sargons unhistorisch verwechselt sei. Wirkung der Rede Rabsake's v. 21—22: *Und sie verhielten sich still* [K *Und sie, das Volk, verhielten sich still*] *und entgegneten ihm kein Wort, denn Befehl des Königs war es, lautend: Ihr sollt ihm nicht entgegnen. Und es kam Eljakîm Sohn Ḥilkijjahu's* [K חִלְקִיָּה] *der Hausminister, und ʿSebna der Kanzler, und Joaḥ Sohn Asafs der Reichshistoriograph zu Ḥizkijjahu mit zerrissenen Kleidern, und berichteten ihm die Worte Rabsâke's.* Nur bei oberflächlicher Betrachtung empfiehlt sich die LA וְהַחֲרִישׁוּ חָכָם. Da die Assyrier den König zu sprechen begehrten 2 K. 18, 18., der ihnen die Drei als seine Vertreter sandte, so kann der Befehl, nur zu hören und nichts zu erwidern, sich nur auf diese bez. (welche wirklich auch schon durch die eine auf die Sprache bezügliche Bem. die

Sachlage verschlimmerten), und der jes. Text hat richtig וַיַּחֲרִישׁוּ. Die Drei schwiegen, weil Hizkia ihnen Schweigen zur Pflicht gemacht hatte, und sich für verabschiedet ansehend, da R. sich von ihnen weg an das Volk gewendet hatte, eilten sie, in Unmut und Trauer über die erfahrene Schmach ihre Kleider zerreißend, zum Könige. Verhalten des Königs und Sendung zu Jesaia 37, 1—4 = 2 K. 19, 1—4: *Und es geschah: als der König Hizkijjahu gehört hatte, da zerriß er seine Kleider, und hüllte sich in Trauerlinnen und ging hinein in das Haus Jahve's. Und sendete den Eljakim den Hausminister und den Sebna* [K om אֵת] *den Kanzler und die Aeltesten der Priester, gehüllt in Trauerlinnen, zu Ješa'jahu Sohn Amoṣ' dem Propheten* [K unstatthaft: *dem Pr. Sohn Amoṣ*]. *Und sie sagten zu ihm: So sagt Hizkijjahu: Ein Drangsals- und Straf- und Lästerungs-Tag ist dieser Tag, denn gekommen sind Kinder bis zum Muttermund und keine Kraft ist da zu gebären. Vielleicht wird erhören Jahve dein Gott die Worte* [K *all die W.*] *Rabsaḳe's, womit ihn gesendet der König Assurs sein Herr, zu schmähen den lebendigen Gott, und es wird strafen für die Worte, welche er gehört hat, Jahve dein Gott, und du wirst Fürbitte einlegen für den Nachblieb den noch vorhandenen.* Die ansehnliche Gesandtschaft zeugt für das Ansehn des Proph. und ihre Zusammensetzung entspricht dem Zwecke, ein tröstendes Wort für König und Volk zu empfangen. An der Formung des Auftrags erkennt man wieder die einfließende Darstellungsweise Jesaia's. תּוֹכֵחָה als Syn. von מוּסָר; נָקָם ist wie Hos. 5, 9 gebraucht; נְאָצָה (vom *Kal* נָאַץ) nach 1, 4. 5, 24. 52, 5 wie נְאָצָה (vom *Pi.* נִאֵץ) Neh. 9, 18. 26 (Lästerung = Gotteslästerung, Blasphemie). Das Bild von der zum Durchbruch des Kindes nicht ausreichenden Gebärkraft ist wie 66, 9. מַשְׁבֵּר (v. שָׁבַר, syn. פָּרַץ Gen. 38, 29). bed. hier nicht den Durchbruch (Luzz. *punto di dover nascere*), auch nicht den Gebärstuhl (Trg.), wie מַשְׁבֵּר שֶׁל־חַוָּיָה Entbindungsstuhl der Hebamme *Kelim* XXIII, 4., sondern, da die Kinder (Plur. des Genus) Subj. sind und nicht die Mutter: die Gebärmuttermündung wie Hos. 13, 13: „Er (Ephraim) ist ein unkluges Kind; wenns Zeit ist, bleibt er da nicht stehen im Kinder-Durchgang מִמְשְׁבַּר בָּנִים?“ d. i. der Stelle, welche das Kind nicht allein mit seinem Kopfe, sondern auch, wozu häufig die Kraft der Wehen nicht ausreicht, mit seinen Schultern und dem ganzen Körper passieren muß. Die Lage des Staats vergleicht sich solchen aussichtslosen Geburtswehen, welche, indem der Muttermund sich nicht gehörig erweitert, Mutter und Leibesfrucht mit dem Tode bedrohen. לֵדָה wie הֵדָעָה 11, 9. Die zaghafte, kaum zu hoffen wagende Anfrage beginnt mit אוּלַי; das folg. Impf. setzt sich in dadurch normierten Perf. fort: und er (Trg. Syr.: Jahve) wird strafen für die Worte oder, wie wir oben interpungiert haben: es wird strafen für die (ob der) Worte die er gehört Jahve dein Gott (הוֹכִיחַ von richterlicher Entscheidung wie im allgem. auch 2, 4. 11, 4) . . und du wirst erheben (d. i. anheben wie 14, 4) Gebet. „Er wird hören“ näml. als Richter und Retter, „er hat gehört“ näml. als der Allgegenwärtige. Der Ausdruck לְחָרֵף אֱלֹהִים חַי lautet wie Vergleichung Rabsake's mit Goliath 1 S. 17, 26. 36. Der

„vorhandene Nachblieb“ ist das noch nicht in Feindesland befindliche Jerusalem, vgl. 1, 8 f. Rettung des Restes ist ein Grundton der jes. Weiss. Die Weiss. erfüllt sich aber nicht ohne daß der Gnade, die sie erfüllt, Buße und Glaube entgegenkommen. Darum wirbt der schwache Glaube Hizkia's um die Fürbitte des Proph., dessen persönliches Verh. zu Gott hier als ein näheres erscheint, als des Königs und auch der Priester. Jesaia's Antwort v. 5—7: *Und es kamen die Diener des Königs Hizkijjahu zu Ješa'jahu. Und es sagte zu ihnen* [אֲלֵיהֶם, K לָהֶם] *Ješa'jahu: Also saget zu eurem Herrn: so sagt Jahve: Fürchte dich nicht vor den Worten, welche du gehört hast, mit denen verlästert haben die Knappen des Königs Assurs mich! Siehe ich werde ihm beibringen einen Geist und er wird hören ein Hörensagen und zurückkehren nach seinem Lande* [אֶל-אַרְצוֹ, K לְ], *und ich fälle ihn mittelst des Schwertes in seinem Lande.* Ohne Not faßt Luzz. וַיֹּאמְרוּ v. 3 im modalen Sinne des Sollens: *e dovevano dirgli.* Der stilistische Sachverhalt ist vielmehr der, daß v. 5 zurückgreifende Grundierung von v. 6 ist (vgl. Jon. 2, 4 f.), periodisierend: und als sie, dieses sagend, zu ihm gekommen waren, sagte er ihnen. נַעֲרֵי haben wir nach Est. 2, 2. 6, 3. 5 ‚Knappen‘ übers.: es ist ein heruntersetzender verächtlicher Ausdruck für עַבְדֵי. Der gottgewirkte רוּחַ ist hier für sich allein wie in den Verbindungen 19, 14. 28, 6. 29, 10 u. ö. ein das Denken und Handeln bestimmendes Höheres geistiger Art (Psychol. S. 295 Anm.).

B) Zweiter assyrischer Versuch, die Uebergabe Jerusalems zu erzwingen, und das Rettungswunder XXXVII, 8 ff.

Rabsake, welcher jetzt in beiden Texten als handelnde Hauptperson allein genannt wird, kehrt zu Sanherib zurück, der sich zu einem nochmaligen Versuche veranlaßt sieht, sich Jer.'s, dieser festen entscheidend wichtigen Position, zu versichern v. 8—9: *Rabsāḳe kehrte hierauf zurück und traf den König Assurs kriegend wider Libna, denn er hatte gehört, daß er weggezogen sei von Lachîš. Und er hörte über* [עַל, K אֵת *bezugs*] *Tirhāḳa König Aethiopiens sagen:* [K *Siehe*] *er ist ausgezogen mit dir zu kriegen, und hörte und sandte* [K *und wiederholte und sandte*] *Boten an Ḥizḳijjahu, sagend.* תִּרְהָקָה (mit Penultimabetonung) ist Ταρακός (Ταρκός) Manetho's, assyr. *Tarḳû*, der 3. Herrscher der 25. (äthiopischen) Dynastie. לִבְנָה, nach dem Onom. *in regione Eleutheropolitana* (der Gegend von *Bêt Gibrin*) gelegen ist noch nicht wiederaufgefunden; die übliche Identificierung mit *Tell eṣ-Ṣâfia* (Hügel des Reinen) hat nur die Sinnverwandtschaft der Namen für sich. Das im jes. Texte wiederholte וַיִּשְׁמַע grundiert zurückgreifend das Folg.: *quo quidem audito misit;* K hat richtigeres וַיָּשָׁב. Die Botschaft v. 10—13: *Also sollt ihr sagen zu Ḥizḳijjahu König Juda's, sagend: Nicht täusche dich dein Gott, auf den du vertrauest, sagend: Nicht wird gegeben werden Jerusalem in die Hand des Königs Assurs. Siehe du hast doch gehört was* [K *das was*] *gethan haben die Könige*

Assurs allen Ländern, sie mit dem Banne zu belegen, und du, du solltest gerettet werden?! Haben jene gerettet die Götter der Nationen, welche zu Grunde gerichtet [הִשְׁחִיתוּ, K שִׁחֲתוּ] *meine Väter: Gozan und Ḥaran und Reṣef und die Benê-ʿEden welche in Telassar? Wo ist* [K *Wo ist er:*] *der König Ḥamāths und der König Arpads und der König von ʿÎr-Sefarwajim, Hēnaʿ und ʿIwwa?* Obwohl אֶרֶץ Fem., geht doch אוֹתָם [K אֹתָם] wie לְהַחֲרִימָם (gemäß dem Mangel des Hebr. an durchgebildeter Genus-Unterscheidung) auf die Länder zurück, desgleichen אֲשֶׁר *quas pessumdederunt.* Daß hier Sanherib seinen Vätern (Sargon und den vorausgegangenen Königen der von diesem gestürzten Derketaden-Dynastie) zuschreibt was bei der ersten Sendung Rabsake's sich selber, verdient bemerkt zu werden. גּוֹזָן ist nicht زَوْزان, welches nach den arab. Geographen als eine am *Châbûr* gelegene Landschaft des äußeren Armeniens beschrieben wird — der Lautwechsel ist möglich, aber der Identificierung nicht günstig, die Inschriften kennen eine Stadt *Guzana,* welche in Verbindung mit Nisibis *(Naṣibina)* genannt wird und zwischen Tigris und Euphrat zu suchen sein mag (Paradies S. 184 f. vgl. Schrader in Riehms HWB u. Gosan). חָרָן ist das aus der Patriarchengeschichte (s. zu Gen. 11, 31) bekannte, inschriftlich *Ḫarrânu,* was assyr. Weg und Straße bed. רֶצֶף ist Ρησάφα des Ptol. V, 18, 6 unterhalb Thapsacus, assyr. *Raṣappa*, jetzt *Ruṣâfa* in dem Euphrat-Thale *ez-Zôr* zwischen dem Euphrat und *Tedmor* (Palmyra). תְּלַשָּׂר [K תְּלַאשַּׂר], womit von Targ. II. III. Syr. אֶלָּסָר Gen. 14, 1 d. i. Artemita (Artamita) confundiert wird, ist nach Schrader (vgl. Paradies S. 264) das inschriftliche *Til-A-šur-ri* („dem Merodach der zu T. seine Wohnung hat"), viell. eins mit *Thelser* der *Tab. Peuting* (תַּלְאָסָר, תַּלְסַר der Targg.) auf der Ostseite des Tigris; die בְּנֵי־עֶדֶן sind eins mit dem syrischen Stamm und Bezirk *Bît-Adini* im westlichsten Mesopotamien an beiden Ufern des Euphrat, עֶדֶן Ezechiels 27, 23 (Paradies S. 4. 98. 184) — die Aufzählung der Kriegsthaten macht mit חֲמָת und אַרְפָּד eine nordwestliche Schwenkung, um dann mit *Sefarwajim* (der Sonnenstadt *Sippar*) nach dem Grenzgebiete des südl. Mesopotamiens und Babyloniens zurückzukehren. Zu מֶלֶךְ לָעִיר vgl. Jos. 12, 18. Ezr. 5, 11 nebst Gen. 36, 31; עִיר סְפַרְוַיִם lautet wie עִיר נָחָשׁ, עִיר שֶׁמֶשׁ u. dgl. Die Worte הֵנַע וְעִוָּה würden, nicht als Eigennamen gefaßt (Trg. Symm.), bed.: „hat er hinwegversetzt und umgestürzt", wofür man aber הֵנִיעוּ וְעִוּוּ oder הֲנִיעֹתִי וְעִוֵּיתִי erwartete: es sind doch wohl Namen nicht mehr nachweisbarer Städte, *Hênaʿ* ist schwerlich das bekannte عانة Ἀναθώ am Euphrat (Ges. v. Niebuhr Keil u. a.); *ʿIwwa* lautet wie Name des Stammorts der nach 2 K. 17, 31 auf dem Boden des ehemaligen Reiches Israel angesiedelten עַוִּים. Diese den Gott Israels für ohnmächtig erklärende einschüchternde Botschaft brachten die Gesandten Sanheribs brieflich v. 14: *Und es nahm Ḥizḳijjahu die Briefblätter aus der Hand der Boten und las ihn* [K *las sie*], *und ging hinauf nach dem Hause Jahve's, und es breitete ihn hin Ḥizḳijjahu angesichts Jahve's.* Briefblätter סְפָרִים ist s. v. a. Brief (nicht Brief *in duplo*), wie *litterae* vgl. γράμματα Schrift-, Actenstück), וַיִּקְרָאֵהוּ (von K in

ם־ verwandelt) geht auf den einheitlichen Begriff. Thenius nennt dieses Hinbreiten eine Naivetät und Ges. erinnert sogar an die buddhistischen Gebetsmaschinen, aber es ist Gebet ohne Worte, eine Gebetshandlung, die dann in lautes Gebet übergeht v. 15—20: *Und es betete Hizkijjahu zu* [K *angesichts*] *Jahve, sagend* [K *und sagte*]: *Jahve der Heerscharen* [K *om* צְבָאוֹת], *Gott Israels, auf den Cheruben Thronender, du, ja du bist Gott alleine aller Reiche der Erde; du, du hast gemacht die Himmel und die Erde. Neige, Jahve, dein Ohr und höre* [וְשֶׁמַע, Var. in beiden Texten וְשֶׁמְעָ]*! Thue auf, Jahve, deine Augen* [K mit י des Plur.] *und siehe, und höre die* [K *all die*] *Worte Sanherîbs welche er gesandt hat* [K *womit er ihn* d. i. Rabsake *gesandt hat*] *zu schmähen den lebendigen Gott! Freilich, Jahve, verheert haben die Könige Assurs alle Länder und ihr Land* [K *die Nationen und ihr Land*] *und haben gelegt* [וְנָתְנוּ, K וְנָתְנוֹ] *deren Götter ins Feuer, denn nicht Götter waren das, nur Machwerk von Menschenhänden, Holz und Stein: so haben sie denn selbe vernichtet. Und nun, Jahve unser Gott, hilf uns* [K add *doch*] *aus seiner Hand und erkennen mögen alle Reiche der Erde, daß du Jahve* [K *Jahve Elohim*] *es alleine.* Ueber יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים (Cherube Bethronender d. i. ob Cheruben Thronender) s. zu Ps. 18, 11. 80, 2. חוּא in אַתָּה־חוּא ist nachdrückliche Wiederaufnahme, also Verstärkung des Subj., wie 43, 25. 51, 12. 2 S. 7, 28. Jer. 49, 12. Ps. 44, 5. Neh. 9, 6 f. Ezr. 5, 11: *tu ille* (nicht *tu es ille* Ges. § 121, 2) = *tu, nullus alius;* Stellen wie 41, 4., wo חוּא Präd. ist, gehören nicht hieher. Ueber das *Pasek* hinter יהוה s. Baer, Accentuationssystem I, 6. עֵינֶךָ ist nicht Sing. (wie Ps. 32, 8 עֵינִי, wo LXX עֵינַי) sondern defektiver Plur., wie man nach פְּקַח erwartet. Die LA שְׁלָחוֹ in K (was nicht auf הַבָּרִים, sondern nur auf den Ueberbringer der schriftlichen Botschaft gehen kann) ist verwerflich. Und während hinwieder die LA וְנָתוֹן (vgl. Gen. 41, 43. Ges. § 131, 4[a]) des jes. Textes den Vorzug verdient, ist אֶת־כָּל־הָאֲרָצוֹת וְאֶת־אַרְצָם gegen אֶת־הַגּוֹיִם וְאֶת־אַרְצָם eine widersinnige Dittographie, herbeigeführt viell. dadurch, daß nach החריב die Länder als Obj. näher lagen als die Völkerschaften (vgl. jedoch 60, 12). Der Gedankengang ist dieser: Allerdings haben die Assyrier Völker und deren Götter vertilgt, deshalb nämlich weil diese Götter Menschenwerke waren — so hilf denn uns, Jahve, auf daß die Welt erkenne, daß du es alleine bist, näml. Gott אֱלֹהִים, wie K hinzufügt, obwohl nach den Acc. יהוה אלהים, wie in den Bb. Sam. Chron. u. öfter im Munde Davids (s. *Symbolae in Psalmos* p. 15 s.), zusammengehört. Des Proph. Antwort v. 21—22[a]: *Und es sendete Ješa'jahu Sohn Amoș an Hizkijjahu, sagend: So sagt Jahve der Gott Israels: Was du gebetet zu mir bezugs Sanherîbs des Königs Assurs* [K add *hab' ich gehört*]. *Das ist der Ausspruch, welchen ausspricht Jahve über ihn.* Er sendete d. i. ließ sagen, näml. durch einen seiner Jünger (לְמוּדִים 8, 16). Nach dem jes. Texte begönne אֲשֶׁר den Vordersatz zu זֶה הַדָּבָר (anlangend das was .. so ist dies der Ausspruch) oder, da ו *apod.* fehlt, einen Beziehungssatz zum Vorausg. (ich zu dem) — beides mißlich; שָׁמַעְתָּ, wie LXX Syr. auch hier bei Jes. lesen, ist nicht zu entbehren.

Die nun folg. jes. Weiss. gehört nach allen Seiten hin zu den großartigsten: sie bewegt sich auf dem Kothurn des Debora-Stils in strophenartigen Schritten 22^b—23: *Es verachtet dich, es spottet dein die jungfräuliche Tochter Sion, hinter dir her schüttelt das Haupt die Tochter Jerusalem. Wen hast du geschmäht und verlästert, und über wen hochher* [חרימותָ K חרימוֹתָ] *geredet, daß du erhoben hoch empor deine Augen? — Wider* [אֶל, K עַל] *den Heiligen Israels.* Das Präd. geht 22^b, vorerst noch der näheren Bestimmung ermangelnd, im Masc. voraus, denn בָּזָה hat *Kadma* auf *ult.* und ist also entw. *part. fem.* v. בּוּז, wogegen das parallele לָעֲגָה, oder 3 *pr. masc.* des entsprechenden Verbi ל"ה. Jungfrau heißt Zion mit Bez. auf die ihr erfolglos drohende Schändung 23, 12.; בְּתוּלַת בַּת ist, indem die Begriffe einander genitivisch untergeordnet statt appositionell beigeordnet sind, s. v. a. חֲבִרְתּוּלָה בַּת: die Jungfrau, Tochter Zion. In befriedigtem und gesteigertem Selbstgefühl schüttelt sie hinter dem mit Schimpf und Schande Abziehenden das Haupt, indem sie, dasselbe vorwärts und rückwärts bewegend, mit dieser Geberde sagt, daß es so und nicht anders kommen konnte und mußte Jer. 18, 16. Thren. 2, 15 f. Die Accentuation verkennt Frage und Antwort und nimmt אל-קדוש ישׂראל in das mit Frageton zu Sprechende auf: „und du kehrtest zur Höhe deine Augen wider den Heiligen Israels.“ Aber die Frage reicht nur bis עיניך und אל-קדוש ישׂראל ist die Antwort. Der Gehöhnte ist der Gott Israels, dessen lichte Heiligkeit gegen alle die sie verunehren in verzehrendes Feuer ausbricht 10, 17. Das *impf. cons.* וַתִּשָּׂא wesentlich ebenso wie 51, 12 f. und מָרוֹם nicht anders als 40, 26. Zweite Wendung v. 24: *Mittelst deiner Knechte* [K *deiner Boten*] *hast du geschmäht den Allherrn, daß du sagtest: Mit der Menge* [K *Chethîb* ברכב] *meines Wagengespanns hab' Ich erstiegen die Höhe der Berge, das Innere Libanons, und werde fällen den Hochwuchs seiner Cedern, den Ausbund* [מִבְחוֹר, K מִבְחוּר] *seiner Cypressen, und werde eindringen* [K *u. will eindr.*] *in die Höhe* [K *die Raststätte*] *seines Aeußersten, den Hain seines Baumgartens.* Der andere Text scheint hier meist vorzüglicher. Ob מַלְאָכֶיךָ (nach v. 9. 14) oder עֲבָדֶיךָ (näml. Rabsake, Tartan u. Rabsaris, die Häupter der ersten Sendung Sanheribs) vorzuziehen sei, bleibe dahingestellt; desgleichen ob ברכב רכבי ein Schreibfehler oder superlat. Ausdruck: mit Wagen meiner Wagen d. i. meinen zahllosen Wagen: drittens auch ob Jes. מִבְחוֹר geschrieben: er gebraucht 4, 6 מִסָּתוֹר aus bes. Grunde, aber solche dunklere Formen eignen sonst dem nordpalästinisch gefärbten Königsbuch und מבחור findet sich auch 2 K. 3, 19 in der stark aramaisierenden ersten Reihe von Elisageschichten. Dagegen ist מְלוֹן קְצֹה gegen מָרוֹם קְצֹו sicher das Urspr.; מָלוֹן ist die Paßhöhe als Rastort. Wichtig für das Verständnis ist daß beide Texte וְאכרת, nicht וָאכרת und der andere, diese Punktation bekräftigend, וְאָבוֹאָה statt וְאבוא bietet. Der Libanon mit dem steilen Walde auf seinem höchsten Rückgrat (s. Hitz. zu Sach. 11, 2) bed. hier: wenn nicht geradezu emblematisch (wie Jer. 22, 6 = Königsstadt Jerusalem, Ez. 17, 3 = Juda-Jerus.), doch synekdochisch (vgl. 14, 8) das Libanonland d. i. das Land Israel, in das der Assyr. sich Bahn gebrochen und

dessen Vesten und Magnaten er sämtlich fällen wird, nicht eher ruhend, bis auch Jerus., des Libanonlandes gepriesenster Höhepunkt, zu seinen Füßen liegt. Dritte Wendung v. 25: *Ich, ich habe gegraben und getrunken* [K *fremde*] *Wasser, und werde trocken legen mit der Sohle meiner Füße alle Nilarme* [יְאֹרֵי, K יְאוֹרֵי] *von Maṣor.* Faßt man עָלִיתִי v. 24 als Perf. der Gewißheit, so läßt sich 25ª demgemäß auf Ueberwindung der Schwierigkeiten der nach Aeg. führenden öden Sandsteppe *(et-Tîh)* bez., aber die Perf. heben sich gegen die folg. Imperf. als Aussagen des wirklich Vergangenen ab. Also: wo keine Wasser waren und sein Heer, wie man meinen möchte, hätte verschmachten müssen, da hat er sie gegraben (קוּר wov. מָקוֹר *fodere* √ קר قر, nicht wie Luzz. *scaturire*) und diese auf fremdem Boden wie hervorgezauberten Wasser ausgetrunken d. h. alle Hindernisse seines Siegeslaufs durch Herbeizwingung immer neuer Hilfsquellen durchbrochen, und wo Wasser sind wie in Aeg. (מָצוֹר bei Jes. u. Mi. für מצרים, s. Ps. 31, 22), dessen Nilarme und Kanäle ihm das Vordringen zu wehren scheinen, da ists ihm ein Leichtes, diese ihm entgegenstehenden Hemmnisse zu nichte zu machen. Der vielarmige Nil ist für ihn wie eine Lache, die er mit dem Fuße austritt. Und doch ist was er vermag nicht sein eignes Vermögen, sondern Gottes Ratschluß, dem er dient. Vierte Wendung v. 26—27: *Hast du nicht gehört: Fernher hab' ich es* [אוֹתָהּ, K אֹתָהּ] *gewirkt, von* [K לְמִ *seit*] *der Vorzeit Tagen her, da hab' ich es gebildet, jetzt es herbeigeführt* [הֲבֵאתִיהָ, K הֲבֵיאֹתִיהָ]*: daß du solltest verheeren* [לְהַשְׁאוֹת, K לַהְשׁוֹת] *zu wüsten Steinhaufen feste Städte, und ihre Bewohner, ohnmächtig, schraken zusammen und wurden zuschanden* [וָבשׁוּ, K וַיֵּבשׁוּ], *wurden Kraut des Feldes und Grün des Rasens, Gras der Dächer und eine Getreideflur* [וּשְׁדֵמָה, K *und Brandkorn* וּשְׁדֵפָה] *vor dem Halmen.* Man hat לְמֵרָחוֹק τηλόθεν nicht mit הֲלוֹא־שָׁמַעְתָּ, sondern, obwohl die Acc. dagegen zu sein scheinen (s. Wickes, *Prose Accents* p. 50), nach dem Parall. mit dem Folg. zu verbinden; die gesch. Wirklichkeit, hier das assyr. Völkergericht, hat von Ewigkeit her ideale Wirklichkeit in Gott, s. zu 22, 11. Das ל in לְמֵרָחוֹק bed. entweder die örtliche Richtung Iob 39, 29. 36, 3., oder wie hier die zeitliche (vgl. z. B. לְעֵת Gen. 8, 11): in einem fernher = fernhin liegenden Zeitraum; wir haben keine diesem ל (s. zu 7, 15) entsprechende Präposition. Die Anrede geht an den Assyrier, und da dessen Werkzeuglichkeit das Wesentliche des Ratschlusses ist, so bed. וּתְהִי nicht: es sollte oder: es sollten, sondern: du solltest ἔμελλες ἐξερημῶσαι (vgl. 44, 14 f. Hab. 1, 17. Ez. 30, 16. Koh. 3, 15). Statt לְהַשְׁאוֹת hat K לַהְשׁוֹת (nicht als *Chethîb*, in welchem Falle לְהַשׁוֹת punktiert sein müßte), ein sonderbar (statt לַשְׁאוֹת) synkopiertes *Hi.* Der Vergleichpunkt in den vier Bildern 27ᵇ ist die Leichtigkeit der Bewältigung: die Völker wurden vor dem Assyr. wie zu schwachen, zarten, nur oberflächlich gewurzelten Gräsern und einer noch nicht behalmten Getreideflur (שְׁדֵמָה 16, 8), welche leicht ausgerissen werden kann und nicht abgesichelt zu werden braucht, wofür K passender zu der Klimax: wie brandig Getreide (שְׁדֵפָה vgl. שִׁדָּפוֹן Getreidebrand) vor dem Aufschießen in Halme, indem dabei der Assyr. wie ein verdorrender Ostwind (Then.

conj. לִפְנֵי קָדִים) gedacht ist, der die Saat, ehe sie Halme bekommt, vernichtet. Sinnig ist die Conj. Wellhausens (Bleek[4] S. 257), welcher לִפְנֵי קוֹמָךְ in לְפָנֶיךָ קוֹמָה verwandelt und zum Folg. zieht: vor mir ist dein Aufstehn und dein Sitzen — angeeignet von Cheyne und von Brdk., welcher obendrein וּשְׁדֵמוֹת (K וּשְׁדֵפָה) mit Löschung des ו in שָׁדָךְ („versengtes Dächergras") verwandelt. So die ihm gegenüber kurzhändigen d. i. widerstandsunfähigen Völker niederwerfend ist Assur Jahve's vorersehenes Werkzeug, aber Jahve legt demnächst diesen Löwen in strengen Zwang, und ehe er das vorgesteckte Ziel erreicht muß er, wie an einem Ringe in der durchbohrten Nasenwand geführt, in sein Land zurück. Fünfte Wendung v. 28—29: *Und dein Sitzen und dein Ausgehn und dein Eingehn kenn' ich, und dein dich Ereifern wider mich. Wegen deines dich Ereiferns wider mich und weil dein Selbstvertrauen emporgekommen in meine Ohren, so leg' ich meinen Ring in deine Nase und meinen Beißkorb in deine Lippen, und führe dich zurück auf dem Wege, auf welchem du gekommen.* Sitzen und Aufstehen Ps. 139, 2., Ausgehn und Eingehn Ps. 121, 8 ist allseitige Bez. menschl. Thuns und Lassens; alles Denken und Handeln, Beschließen und Unternehmen Sanheribs, bes. in Bez. auf das Volk Jahve's, steht unter göttlicher Controle. Auf רִגְזֶךָ folgt der Inf., der ganz so wie 30, 12 sich im Fin. fortsetzt; auch שַׁאֲנַנְךָ kann Inf. sein (Ew. Nägelsb.), wogegen es bei der LA שאנך als substantivisch gebrauchtes Adj. zu gelten hat: es bez. des Assyr. wohlgemute hohnsprechende (Ps. 123, 4) Selbstzuversichtlichkeit und hat nichts mit שָׁאוֹן (Trg. Abulw. Raschi Kimchi Rosenm. Luzz.) zu schaffen. Das Bild von der Wegführung mittelst Nasenringes (חַחִי mit latentem *Dag.*) wiederholt sich Ez. 38, 4. Wie ein unbändig, aber gewaltsam gebändigt Tier muß der Assyr., ohne mit Juda (und Aeg.) zum Ziele gekommen zu sein, wieder heim. Der Proph. wendet sich nun an Hizkia v. 30: *Und dies sei dir zum Wahrzeichen: Man ißt in diesem Jahre Brachwuchs, und im zweiten Jahre Wurzelwuchs* [שְׁחִיס, K סְחִישׁ], *und im dritten Jahre säet und erntet und pflanzet Weingärten und esset* [*Chethîb* אכול] *ihre Frucht.* Der dreijährige Zeitraum ist nach den Anfangs- und Endpunkten des Jahres des Landmanns gerechnet, welches in der Königszeit als nachweisbar geregeltes Kalenderjahr von Tischri zu Tischri reichte und in seinem Anfang Ernteschluß und neue Felderbestellung vereinigte. Ferner dürfen wir voraussetzen, daß הַשָּׁנָה das laufende Jahr ist, nicht, wie Thenius will, das erste seit der assyrischen Invasion; הַשָּׁנָה ist das gegenwärtige Jahr 29, 1. 32, 10 wie הַיּוֹם der gegenwärtige (heutige) Tag. Wenn nun der Proph. אָכוֹל הַשָּׁנָה סָפִיחַ sagt, so kann das keine prophetische Voraussage sein. סָפִיחַ heißt näml. der Nachwuchs aus den ausgefallenen Körnern der vorjährigen Ernte (LXX αὐτόματα), entw. v. סָפַח *effundere* oder v. סָפָה (erhärtet aus סָפַח) *adjicere*, also entw. als Geschüttetes d. i. unwillkürlich Gesäetes oder als anhängselweise zur vorjährigen Ernte Hinzukommendes. Kann aber statt diesjährigen Ernteertrags nur solcher Nachwuchs genossen werden, so ist das zur Zeit wo der Proph. spricht die Selbstfolge der unmöglich gewesenen Felderbestellung. Der zweite Satz des Wahrzeichens וּבַשָּׁנָה הַשֵּׁנִית שָׁחִיס stellt in

Aussicht, daß man auch noch im zweiten Jahre von jetzt ab שָׁחִיס essen werde, d. h. Selbstgewachsenes αὐτοφυές (Aq. Theod.), was nicht sowohl aus der vorjährigen Körnerschütte, als aus den Getreidewurzeln nur spärlich (vgl. شَحِيص von einander abstehend, synon. *mutafâwit*) aufgeht. Die Pointe des אות liegt also darin, daß der Plan Sanheribs gegen Juda so gewiß scheitern wird, als vor dem dritten Jahre von jetzt ab ein regelmäßiges Säen und Ernten nicht stattfinden, dann aber wieder möglich sein wird — Jahve der Allwissende, als dessen Organ der Proph. dies voraussagt, ist auch der Allmächtige, welcher den großen Eroberer ohne Erreichung seines Zieles nach Assur zurückzukehren nötigen wird. Im übrigen aber läßt sich das אות weder als Zeitmesser für die assyr. Occupation noch für die Fixierung des Zeitpunkts der Katastrophe 37, 36. 2 K. 19, 35 sicher verwerten. Denn der Standpunkt des Proph., indem er das Wahrzeichen giebt, kann entweder in einer Zeit des laufenden Jahres sein, in welchem die Unmöglichkeit der Felderbestellung im zweiten Jahre nicht ohne die Gabe der Weissagung vorausbestimmt werden konnte, oder auch in einer viel späteren Zeit dieses Jahres, wo man ספיח aß und auch schon sicher wußte (da die Erntezeit bevorstand, ohne daß die Felder bestellt waren), daß man im nächsten Jahre שחיס werde essen müssen. Das אות hatte den Zweck, den König Hizkia in Zurückweisung der Forderung Sanheribs zu bestärken. Die landwirtschaftliche Aussicht des 3. J. gestaltet sich zum Bilde der Zukunft Juda's. Siebente Wendung v. 31—32: *Und wiedergewinnen wird das Entronnene des Hauses Juda, das übriggebliebene, Wurzel nach unten und Frucht bringen nach oben. Denn von Jerusalem wird ein Nachblieb ausgehn und ein Entronnenes vom Berge Ṣion — der Eifer Jahve's der Heerscharen* [K *Chethîb* om צְבָאוֹת] *wird dies vollführen.* Jesaia's Losung שְׁאָר יָשׁוּב erfüllt sich: das verschont gebliebene Jer. wird der stammhaltende Ausgangspunkt nationaler Wiederverjüngung. Man hört hier 5, 24. 9, 6., aber auch 27, 6 wiederklingen. Wie v. 16, fehlt auch hier in K צבאות; überh. ist dieser Gottesname im Königsbuch selten, er kommt da nur in der ersten eliageschichtlichen Reihe 1 K. 18, 15. 19, 10. 14 vgl. 2 K. 3, 14 vor. Die Weiss. der Bewahrung Jerusalems wird nun in der letzten Wendung so bestimmt wie noch nie bisher v. 33—35: *Darum also spricht Jahve bezugs des Königs Assurs: Er wird nicht hineinkommen in diese Stadt, und nicht abschießen daselbst einen Pfeil, und sie nicht berennen mit einem Schilde, und nicht aufschütten wider sie einen Wall. Auf dem Wege, auf welchem er gekommen* [K *kommen wird*], *wird er umkehren, und in diese Stadt wird er nicht hineinkommen, spricht Jahve. Und ich beschirme diese Stadt* [עַל, K אֶל] *ihr zu Hilfe, um mein selbst willen und um Davids willen meines Knechtes.* Dieser Schluß gehört nach Hitz. wegen der „bedenklichen Bestimmtheit" dem späteren Berichterstatter, wogegen Kn. meint, er brauche Jes. nicht abgesprochen zu werden, denn „wahrsch. hatte damals die Pest schon ihren Anfang genommen (33, 24) und sie drohte das assyr. Heer bedeutend zu schwächen, ließ aber den Proph. zugleich hoffen, daß dann Sanherib dem gewaltigen Aethiopenkönig nicht

Stand halten würde.“ Wir aber hören hier die Sprache eines über den Gradmesser des natürlich Möglichen erhabenen Menschen, den Gott der Geschichtsbildner nach Am. 3, 7 in sein Geheimnis gezogen, und sehen die Weiss. hier auf einem Höhepunkte, zu welchem sie von 6, 13. 10, 33 f. an durch Hemmungen hindurch, welche der sittliche Zustand des Volkes mit sich bringt (s. die Schlußbetrachtungen zu 22, 1—14. 32, 9—20), mit immer gleichem Ziel im Auge emporsteigt. Der Assyr. wird Jer. nicht stürmen, es wird nicht einmal zu Belagerungsanstalten kommen. Das V. קִדֵּם (vgl. arab. *muḳdim* sich kühn an den Feind wagend, *iḳdâm* Kühnheit) ist mit dopp. Acc. wie Ps. 21, 4 construiert; סִלְּלָה bed. wie auch Jer. 32, 24 den Belagerungswall. Die LA יָבֹא statt בָּא ist durch Abirren des Auges auf das folg. יבא entstanden. Die Verheißung 35ª lautet wie 31, 5; die LA אֶל statt עַל ist incorrekt. Das Motiv לְמַעַן דָּוִד עַבְדִּי lautet wie 1 K. 15, 4 u. ö., לְמַעֲנִי aber wie 43, 25. 48, 11., vgl. übrigens auch 55, 3. Es ist einerseits Jahve's Ehre und Treue, denen gemäß Jer. gerettet wird, andererseits Davids Verdienst oder, was dasselbe, die ihm zugewandte Liebe Jahve's, welche Jer. zugute kommt. An die gipfelnde Weiss. schließt sich nun der Bericht der Katastrophe v. 36: [K *Und es geschah in jener Nacht*] *da zog aus der Engel Jahve's und schlug* [וַיַּךְ, K וַיַּכֵּהּ] *im Lager Assurs 185,000, und als man am Morgen sich aufmachte, da siehe waren sie alle entseelte Leichen.* Das erste Paar von Geschichten schließt hier mit kurzem Bericht des Ausgangs des assyr. Drama's, in welchem sich alle die Weissagungen Jesaia's erfüllten, welche auf Vernichtung der assyr. Heeresmacht z. B. 10, 33 f. und auf Flucht 31, 9 und Tod 30, 33. 37, 7 des Königs Assurs lauteten. Vorwärts auf das zweite Geschichtspaar c. 38. 39 blickend, sehen wir an 38, 6., daß der Bericht dieser Schlußereignisse in vorgreifender Weise abschließend ist; denn die 3. Geschichte versetzt uns in die Zeit diesseit der Katastrophe zurück. Daraus daß die Gesch. der assyr. Verwickelungen und der in sie eingreifenden Prophetie hier zu Schlusse geführt werden soll, erklärt sich einigermaßen die Eile und Kürze dieses hist. Schlußstücks. Blicken wir aber rückwärts, so ist zwischen 37, 35 und dem eben Erzählten eine Lücke. Denn zwischen Weissagung und Erfüllung liegt laut v. 30 noch ein volles kümmerliches Jahr, während dessen der Landbau danieder liegen wird. In dieses zweite Jahr fallen, wie man sich auch die Unmöglichkeit der Felderbestellung erklären möge, jedenfalls Verwickelungen Sanheribs mit Aegypten-Aethiopien. Denn 1) als Rabsake von seiner Sendung an Hizkia zurückkehrte, fand er Sanherib nicht mehr vor Lachis, sondern vor dem nordöstlich davon gelegenen Libna. Lachis war der feste Punkt gewesen, welchen besetzend er Aegyptens Vereinigung mit Juda hinderte und von wo er eine Stadt Juda's nach der andern einnahm. Ein Palastbild zeigt uns ihn noch jetzt in dieser stolzen Situation. Zwei Pfeile in der rechten, den Bogen in der linken Hand sitzt er im Zelte auf hohem schön verziertem Stuhl, zwei Eunuchen mit Fächern Kühlung zuwehend hinter ihm; ein Befehlshaber vor ihm, hinter diesem kraushaarige bärtige Gefangene und Weiber. Die Inschrift über dem Zelt sagt: „Zelt Sanheribs, des Königs des Landes Assur.“ Unter

den Figuren liest man: „Sanherib, König der Völker, König des Landes Assur, saß auf erhabenem Thron und nahm die Kriegsbeute von Lakiš entgegen.“[1] Der Rückgang Sanheribs von Lachis auf Libna war durch den Anzug des ägyptischen Heeres veranlaßt; es war eine strategische Maßregel. Er ging dann, wie wir aus der Prisma-Inschrift wissen, noch weiter auf Timnath und Eltekê zurück, wo er die Schlacht annahm, also auf palästinischem Boden. Nach einer aus Aegypten stammenden Ueberlieferung bekriegte er Aegypten innerhalb seines Gebietes. Herodot (II, 141 vgl. auch Berosos bei Jos. *ant.* X, 1, 4) erzählt: Nach Anysis dem Blinden, welcher 50 J. lang seine Herrschaft an die unter Sabakon in Aeg. eingefallenen Aethiopen verloren hatte, aber sie wiedergewann, gelangte Sethon (Σεθών), der Priester des Hephästos, zur Regierung. Dieser bedrückte die Kriegerkaste, so daß sie, als Sanacharibos, der König der Araber und Assyrier, ein großes Kriegsheer gegen Aeg. führte, ihre Dienste versagte. Da verhieß dem im Tempel flehenden Priesterkönig sein Gott Hilfe. Vor Pelusion, wo der Einbruch geschehen sollte und wo er mit den treu Gebliebenen den Feind erwartete, erlebte er die Erfüllung dieser Verheißung. „Gleich nach Sanacharibos' Ankunft überschwemmte ein Heer Feldmäuse das Lager der Feinde und zerfraßen ihnen Köcher, Bogen und Schildriemen, so daß sie am anbrechenden Morgen waffenlos fliehen mußten und viele Leute dabei verloren. Darum steht noch heute die steinerne Statue Sethons im Tempel des Hephästos (zu Memphis), eine Maus in der Hand haltend und in der Aufschrift sprechend: Wer mich ansieht, fürchte die Götter!“[2] Duncker findet diese Darstellung der Katastrophe Assurs bei Herodot unbrauchbar für historische Verwertung, wogegen Maspero daraus entnimmt, daß das halbe Assyrerheer während des Deltamarsches von der Pest vertilgt worden sei, und auch Stade, Gesch. I, 621, Herodots Bericht auf einunddasselbe Ereignis mit dem biblischen bezieht. In der That liegt auf der Oertlichkeit des Ereignisses v. 36 ein kaum aufzuhellendes Dunkel. Im Hinblick auf die Weissagungen, daß die Macht Assurs in dem h. Berglande Jahve's gebrochen werden soll (14, 25), daß der Libanonwald des assyr. Heeres vor Jerusalem zusammenbrechen (10, 32—34), daß dort das assyr. Lager ohne Kampf die Beute der Stadtbewohner werden wird (33, 23), scheint man annehmen zu müssen, daß die Katastrophe vor Jerusalem erfolgt ist (Jos. *ant.* X, 1). Aber wird Sanherib, der dem Zusammenstoß mit der äg. Heeresmacht entgegensah, eine Heeresabteilung von nahezu 200,000 Mann vor Jerusalem gelassen haben können? Bemerkenswert bleibt es daß das Wort von der Katastrophe v. 36. 2 K. 19, 35 sowohl Zeit (denn die akoluthische Formel ויהי בלילה הוא macht keinen Anspruch auf Chronologie) als auch Ort des Ereignisses in Dunkel läßt. Das Erzählte lautet ähnlich wie die Tötung alles Erstgeborenen in Aeg. Ex. 12, 12. 11, 4. Diese Plage kennzeichnet sich dort durch das neben חַכָּה gebrauchte נֶגַף

1) s. den Wortlaut bei Schrader S. 287 und die Abbildung bei Stade, Gesch. I, 620.

2) Dieses Sethon-Denkmal ist bis jetzt nicht aufgefunden (Brugsch, Reiseberichte S. 79).

12, 23. 13 als Pest, vgl. Am. 4, 10., wo auf sie unter dem Namen דֶּבֶר angespielt zu werden scheint; auch hier ist an kein anderes als dieses Gottesverhängnis zu denken, welches bis auf den heutigen Tag aller ätiologischen Enträtselung trotzt und 2 S. 24, 15 ff. ganz so wie hier engelisch vermittelt erscheint. Die concise Kürze der Erzählung läßt ein längeres Grassieren der Seuche im assyr. Heere annehmen, welche nächtlicher Weile (Ps. 91, 6) Tausende bis zu dem Betrage von 185,000 hinraffte.[1] Die Hauptsache ist daß sich die Weiss. 31, 8 wesentlich erfüllte. Der Ausgang des gegen Juda gerichteten Feldzuges Sanheribs muß ein unglücklicher gewesen sein; denn 1) obgleich Sanherib nach diesem Feldzug noch 20 J. lang regierte, so hat er doch nie wieder etwas gegen Juda unternommen; zunächst hatte er das rebellische Babylonien niederzuwerfen, welches gewiß nicht ohne durch den Mißerfolg gegen Juda ermutigt zu sein wieder das Haupt erhoben hatte. 2) Sanherib selbst in der Prisma-Inschrift weiß von dem Erfolg seines Unternehmens gegen Jerusalem nicht mehr als folgendes zu sagen: *šâšu kima iṣṣûr ḳuppi kirib Ursalimmu âl šarrûtišu êsiršu ḫalṣâni elišu urakkisma âṣê abulli âlišu utirra ikkibûš(u),* d. h. ihn selbst gleich einem Vogel im Käfig schloss ich in Jerusalem, seiner Residenzstadt, ein: Wälle gegen ihn warf ich auf, und wer zu seinem Stadtthor herauskam, den wendete ich nach seiner Ferse d. h. den zwang ich Kehrum zu machen (Friedr. Delitzsch). Da hier von Erstürmung und Eroberung keine Rede (bei den Städten Juda's wird beides in stolzer Ausführlichkeit betont), so hat Sanherib nichts gegen Jerusalem vermocht, ausgenommen daß er es einige Zeit blokiert hat. 3) Wenn dann Sanherib weiter erzählt, daß er die eroberten Städte vom Lande Hizkia's losgerissen und sie den von ihm eingesetzten Königen von Asdod Ekron und Gaza gegeben, daß er Hizkia Tribut aufgelegt, daß dieser ihm 30 Talente Gold, 800 Talente Silber übergeben u. dgl., so sucht er die Vergeblichkeit der Belagerung Jerusalems und ihre notgedrungene Aufhebung zu verdecken, so wie auch der Ausgang der Schlacht mit den Aegyptern bei Eltekê verdeckt wird.[2]

Schluß des Epilogs v. 37—38: *Da brach Sanḥerib König Assurs auf und zog fort und kehrte zurück, und ließ sich nieder in Ninevē. Und es geschah: indem er anbetete im Tempel Nisrochs seines Gottes, erschlugen ihn Adrammélech und ʿSaréṣer seine Söhne* [K *Chethîb* om בָּנָיו[3]] *mit dem Schwerte, und während sie sich nach dem Lande Ararat flüchteten, trat Esar-ḥaddon, sein Sohn, die Regierung anstatt seiner an.* Die 3 Vv.: „er brach auf und zog dahin

1) Der Pest in Mailand 1629 erlagen nach Tadino 160,000 Menschen, in Wien 1679 122,849, in Moskau am Ende des vorigen Jahrh. nach Martens 670,000, aber freilich während der ganzen Zeit ihres Grassierens.

2) s. Schrader, KAT² S. 304—313. Ueber das Verh. der Schlacht bei Eltekê zu 37, 8 f. wird eine Einigung kaum zu erzielen sein; die assyr. Berichte wissen nur von dem einen Zusammenstoß mit dem Aethiopen-König (Schrader a. a. O. S. 326).

3) Die Parallelen 2 K. 19, 31 und 37 enthalten zwei der 10 קרין ולא כתבן (zu lesenden und im Text nicht geschriebenen Wörter), s. Norzi zu Ruth 3, 5 und *Ochla we-Ochla* (ed. Frensdorff) Nr. 97.

und kehrte heim“ malen wie *abiit excessit evasit erupit* (Cic. II *Catil. init.*) die Eilfertigkeit des Rückzugs. Die Satzbildung v. 38 stellt Sanheribs Kultusact und seiner Söhne Mordthat als gleichzeitig nebeneinander; etwas anderes wäre das Verh. wenn es וַיַּכֻּהוּ hieße (vgl. Ew. § 341[d]). נִסְרֹךְ (LXX Νασαραχ, Ασαραχ) ist ein dem babylonisch-assyr. Pantheon fremder Gottesname, möglicherweise verderbt oder auch dem Hebräischen angeglichen aus *Nusku* (נסך), dem Feuer- und Kriegsgott; es begreift sich daß Sanherib diesem Gotte besondere Verehrung zuwandte.[1] Der N. אַדְרַמֶּלֶךְ bed. Adar ist Fürst, assyr. *Adarmalik,* und שַׂרְאֶצֶר, wofür Baer hier und Sach. 7, 2 (vgl. Norzi und JHMich. zu Jer. 39, 3) mit Recht שַׁרְאֶצֶר aufgenommen hat[2], bed.: schütze den König! assyr. *Šar-uṣur;* die armen. Namensform (bei Moses Choren. I, 23) *San-asar* (neben *Adramel,* der auch *Arcamozan* heißt) bed. hiernach nicht: der Mondgott *Sin* schütze, sondern beruht nur auf Lautwechsel. Polyhistor bei Eus. *chron. arm.* p. 19 *ed. Mai* und Abydenus (ib. p. 25) nennen als Mörder nur den Adramelech (Adramelos bei Abyd., Ardumuzanos bei Polyh.) und Nergilos (= Nergal Sarezer) als Sanheribs Nachfolger, was aber die Wegräumung Sanheribs als gemeinsame That der beiden Söhne indirekt bestätigt.[3] Die Ermordung erfolgte nicht alsbald nach der Rückkehr, wie Jos. *ant.* X, 1, 5 (vgl. Tob. 1, 21—25 Hier.) es darstellt; das jes. וַיֵּשֶׁב בְּנִינְוֵה legt die Vorstellung eines beträchtlichen Zwischenraums nahe. *Asordan* Polyhistors, *Axerdis* des Abydenus ist אֶסַרְחַדּוֹן, assyrisch אשור-אח-ידן *Ašûr-aḫ-iddina* (Asur hat den Bruder geschenkt). Das letzte Jahr Sanheribs ist den assyr. Denkmälern zufolge das J. 682/1. Dies führt uns mehr oder weniger weit in die Regierung Manasses, in eine Zeit, wo Jesaia gewiß schon verstorben war, woraus folgt, was sich ohnehin durch die königsbuchartige Stilisierung verrät, daß v. 37 f. ein Zusatz späterer Hand ist. Die zwei Vatermörder flüchteten sich nach אֶרֶץ אֲרָרָט, also nach Central-Armenien; die armen. Gesch. leitet die Stämme der Sassunier und Arzrunier von ihnen ab. Aus dem Fürstenhause der letzteren, unter denen der Eigenname Sanherib gebräuchlich war, stammte Leo der Armenier, den Genesios als assyrisch-armenischen Blutes bezeichnet. Nicht weniger als 10 byzant. Kaiser würden, wenn es sich so verhielte, als Nachkömmlinge Sanheribs gelten können.[4]

---

1) s. Friedrich Delitzsch, Sprache der Kossäer (1884) S. 52.

2) s. über die verschiedene Schreibung des שראצר Complutensische Varianten (1878) S. 16 f. und Strack in DMZ XXXVIII, 302 (wonach auch die Petersburger Codd. B 3 und B 19[a] שׂראצר mit *Sin* bestätigen) und über Nergilos = נרגל שראצר Schrader, KAT[2] S. 329 f.

3) Der Beweggrund zum Vatermord war die Eifersucht auf den jüngeren Bruder Asarhaddon, den Sanherib bevorzugte und der, als er die Ermordung vernahm, aus Armenien, wo er mit einer Heeresabteilung stand, zornentbrannt in Eilmärschen nach Nineve aufbrach, s. Friedr. Delitzsch, Art. Sanherib in der RE XIII, 387.

4) Die armen. Ueberlieferung (vgl. Rawlinson, *Mon.* 2, 465) setzt die Flucht der zwei, die wie gesagt wird von ihrem Vater geopfert werden sollten, in das J. d. W. 4494 = 705 v. Chr. (s. die Geschichtsübersicht des Fürsten Hubbof in *Miscellaneous translat. Vol.* II 1834). Von den Arzruniern

C) Hizkia's Krankheit und durch Jesaia verbürgte Genesung c. XXXVIII.

Es kann uns nun nicht befremden, daß wir in die Zeit zurückversetzt werden, wo Jer. noch unter dem despotischen Scepter Assurs stand, da das Schlußstück 37, 36 ff. die vorgreifende Bestimmung hat, das Bild der letzten assyr. Bedrängnisse durch die Erfüllung ihrer von Jes. geweissagten Endschaft zu vollenden. In diesen Rahmen und zwar (wenn Hizkia 29 J. regierte und 15 ihm zugelegt werden) um das 36, 1 am unrechten Orte genannte und eigentlich zu den zwei letzten Geschichten gehörige 14. J. fällt die folgends erzählte That Jesaia's v. 1—3: *In jenen Tagen ward Ḥizḳijjahu sterbenskrank, und es kam zu ihm Ješaʿjahu Sohn Amoṣ der Prophet und sagte zu ihm: Also sagt Jahve: Bestelle dein Haus, denn du wirst sterben und nicht genesen. Da kehrte Ḥizḳijjahu* [K om] *sein Angesicht gegen die Wand und betete zu Jahve und sagte* [K *sagend*]: *O Jahve, gedenke doch dessen daß ich vor dir gewandelt in Wahrheit und mit ganzem Herzen, und was gut in deinen Augen gethan habe! Und es weinte Ḥizḳijjahu lauten Weinens.* „Thue Befehl deinem Hause" (לְ vgl. אֶל 2 S. 17, 23) ist s. v. a. thue deiner Familie deinen letzten Willen kund (vgl. rabb. צַוָּאָה letztwillige Verfügung, Testament), denn צִוָּה wird zwar gew. mit *acc. pers.*, aber auch mit לְ z. B. Ex. 1, 22 (vgl. אֶל Ex. 16, 34) verbunden. חָיָה bed. in solchem Zus. *reviviscere, convalescere.* Die Todesankündigung lautet unbedingt. *Reticetur*, bem. Vitr., *conditio, ut Deus illam tanquam voluntariam eliciat.* Der Wand zu kehrt der Kranke sein Gesicht (הֵסֵב פָּנָיו, wov. das übliche *impf. cons.* וַיַּסֵּב, wie 1 K. 21, 4. 8, 14), um sich auf sich und Gott zurückzuziehen. Das flehende אָנָּה (hier wie Ps. 116, 4. 16 und im Ganzen 6 mal mit ה) hat vor יהוה = אֲדֹנָי Neh. 1, 11 den Hauptton immer auf *ult.*; das *Metheg* ist zuweilen z. B. Gen. 50, 17. Ex. 32, 31 in einen verbindenden Acc. übergegangen. אֵת אֲשֶׁר bed. hier nicht das was, sondern dies daß wie Dt. 9, 7. 2 K. 8, 12 u. ö. בֶּאֱמֶת nicht sowohl in Währung als in Bewährung d. i. ohne Schwanken und Heucheln. בְּלֵב שָׁלֵם mit vollständigem ganzem Herzen wie 1 K. 8, 61 u. ö. Er weinte laut, denn in der Kraft des Mannesalters, in einer so unentschiedenen Lage des Staats, ohne Thronerben sterben zu sollen, das war ihm schrecklich. Die gnädige Wandlung des Verhängten v. 4—6: *Und es geschah:* [K *Ješaʿjahu war noch nicht hinaus aus der innern Stadt, Kerî* חָצֵר *d. i. Hof, und*] *das Wort Jahve's erging an Ješaʿjahu* [K *an ihn*] *folgendermaßen*: *Geh* [K *Kehre um*] *und sage zu Ḥizḳijjahu* [K add *dem Fürsten meines Volkes*]: *Also sagt Jahve der Gott Davids deines Ahns: Ich habe gehört dein Gebet,*

---

und also Sanherib leitet sich der armen. Historiker Thomas (Ende des 9. Jahrh.) ab, dessen Geschichtswerk ebendeshalb vorzugsweise den assyr. Dingen zugewandt ist, s. Aucher zu Eus. *chron.* I p. XV und vgl. über „die Krone Sanheribs auf dem Haupte der Arzrunier" DMZ XL, 493.

gesehen deine Thränen — siehe ich [K *schaffe dir Heilung, am dritten Tage wirst du in das Haus Jahve's hinaufgehn*] *füge hinzu* [K *und ich füge hinzu*] *zu deinen Tagen 15 Jahre. Und aus der Hand des Königs Assurs werd' ich dich erretten und diese Stadt, und werde beschirmen diese Stadt* [K *um mein selbst willen und um Davids meines Knechtes*]. Statt הצִיר haben *Kerî* n. die alten Uebers. חֲצַר; ‚Mittel-Stadt' heißt die Davidsstadt sonst nirgends, vielmehr bildete der Zion mit dem Tempelberge die Oberstadt, es scheint also wirklich der innere Hofraum der Davidsstadt gemeint zu sein, aus welchem Jes. noch nicht durch das ‚Thor der Mitte' hinausgeschritten war, um sich in die Unterstadt zurückzubegeben, wo er wohnte (vgl. zu 22, 1). Der Text in K ist hier durchweg authentischer, nur נָגִיד עַמִּי ist ein annalistischer Zierrat. חָלוֹךְ bei Jes. ist *inf. abs.* in imper. Sinne, שׁוּב dagegen des andern Textes *imper.* Ueber יוֹסֵף s. zu 29, 14. Die Verheißung der Errettung von Assur setzt nicht notwendig voraus, daß Sanherib schon zur Wiederunterwerfung Juda's ausgezogen war, sondern nur daß Hizkia sich der Tributpflicht entzogen oder doch damit umging 2 K. 18, 7. Der jes. Text ist hier nicht allein gewaltsam verkürzt, sondern auch in Unordnung geraten, denn v. 21. 22., obgleich schon LXX sie hinter dem Ps. Hizkia's vorfand, sind von ihrer rechten Stelle abgekommen; sie sind hier hinter v. 6 versehentlich weggelassen und dann unten am Rande der Seite (viell. mit σίγλη Ergänzungszeichen) da wo sie jetzt stehen beigeschrieben worden. Wir schalten sie hier da ein wo sie hingehören v. 21—22: *Da sagte Ješa'jahu, sie sollten bringen* [K *Nehmet*] *einen Feigenkuchen und bepflastern* [K *und sie brachten und belegten*] *die Beule, daß er genese* [K *da genas er*]. *Und es sagte Hizkijjahu* [K *zu Ješa'jahu*]: *Was ist zum Zeichen daß* [K *Heilung Jahve mir schaffen wird, so daß ich hinaufgehe*] *ich hinaufgehn werde* [K *am dritten Tage*] *ins Haus Jahve's?* Da שְׁחִין (v. שחה entzündet s., fiebern, wov. *es-suḥûna* das Wechselfieber) nirgends die Pestbeule, sondern (vgl. Ex. 9, 9. Lev. 13, 18) das Geschwür, bes. des Leprosen, bed., so ist die Verbindung, in welche man die Erkrankung Hizkia's (nebst 33, 24) mit der später im assyr. Heere ausgebrochenen Pest bringt, schon deshalb unzulässig. Die Anwendung der Feigen läßt es ungewiß, ob man eine Beule *(bubon)* oder einen Karbunkel *(charbon)* anzunehmen hat. Feigen waren ein allbekanntes *emolliens* oder *maturans*, man bediente sich ihrer, um das Aufgehen der Schwulst, also den Eiterungsprozeß zu beschleunigen; וימרחו על ist hier wohl ursprünglicher als das leichtere, aber auch weniger bezeichnende וישרו על. Das Königsbuch, welches mit וַיְחִי in den historischen Ton einlenkt, hat statt וְרָחֵי die nach biblischer Geschichtschreibungssitte (s. zu 7, 1. 20, 1) vorgreifende Angabe des Erfolgs וַיִּחִי. Das begehrte bürgschaftleistende Zeichen v. 7—8: [K *Da sagte Ješa'jahu:*] *Und* [K om] *das sei dir das Zeichen seitens Jahve's, daß* [אֲשֶׁר, K כִּי] *verwirklichen wird Jahve dieses* [K *das*] *Wort welches er gesprochen: Siehe ich mache zurückgehen den Schatten der Stufen, welche er hinabgegangen an der Stufenuhr des Aḥaz vermöge der Sonne, rückwärts zehn Stufen. Und es ging zurück die*

Sonne zehn Stufen an der Stufenuhr, welche sie hinabgegangen war. [K *Soll fortschreiten der Schatten zehn Stufen oder soll er zurückgehen zehn Stufen? Da sagte Jehizkijjahu: Leicht ists dem Schatten sich hinabzuneigen zehn Stufen; nein, sondern zurückgehen soll der Schatten rückwärts zehn Stufen. Da rief Ješa'jahu der Prophet zu Jahve und wandte zurück den Schatten um die Stufen, die er hinabgegangen war an der Stufenuhr des Ahaz, rückwärts zehn Stufen*]. Das Königsbuch ist hier umständlicher: Jesaia giebt dem Könige die Wahl, Vorwärts- oder Rückwärtsgehen des Schattens zu fordern; הָלַךְ im ersten Gliede der Doppelfrage (wofür es auch תָּלֵךְ Iob 40, 2 heißen könnnte) bed. *iveritne* (vgl. Gen. 21, 7. Ps. 11, 3. Iob 9, 4. 12, 9. Spr. 24, 28. Ez. 14, 4[b]. 17, 15[b]).[1] ‚Stufen des Ahaz' sind hier nicht die Stufen des königlichen Palastes (Dillov, das Wunder an den Stufen des Ahas 1885), sondern es heißt so eine von Ahaz errichtete Sonnenuhr. Da מַעֲלָה wie die Treppenstufe so auch den Grad (syn. מַדְרֵגָה *scala* und *gradus,* vgl. den Kalender-Namen *daraǵat el-auḳât* d. i. Zeiten-Scala) bed. kann, so ließe sich an eine Scheibe mit Sonnenzeiger (Gnomon) denken, aber zunächst führt der Ausdruck auf eine wirkliche Stufenfolge, also einen Obelisken auf abgestufter viereckiger oder besser runder Erhöhung, welcher den Schatten seiner Spitze mittags auf die obersten, morgens und abends auf die eine oder andere Seite der untersten Stufen warf und so als Stundenmesser diente: in diesem Sinne übers. das Targ. 2 K. 9, 13 גֶּרֶם הַמַּעֲלוֹת durch דְּרַג שַׁעֲוָא Stufe (Treppenaufgang) der Sonnenuhr; ein solcher als Sonnenuhr dienender Obelisk war der des Augustus auf dem Marsfelde in Rom. Das Fortschreiten oder Hinabgehen oder (abwärts) Neigen und das Rückwärtsgehen des Schattens bestimmt sich nach der Mittagslinie und läßt sich zwar auch unter gewissen Umständen von einer Verticaluhr d. i. einer Sonnenuhr mit verticaler Scheibe sagen, eigentlicher aber von einer Stufenuhr d. i. einer Sonnenuhr, deren Grade, welche bestimmte Zeitabschnitte messen, eigentliche *gradus* sind. Die Stufenuhr des Ahaz mag aus 20 oder mehr Stufen bestanden haben, welche die Tageszeit nach Halb- oder auch nach Viertelstunden maßen.[2] Wenn die Leistung des אוֹת eine Stunde vor Sonnenuntergang stattfand, so gelangte der Schatten, indem er 10 Stufen von je ½ Stunde zurückging, wieder dahin wo er sich in der Mittagsstunde befand. Aber wie ist das bewirkt worden? Keinesfalls dadurch daß der Axendrehung der Erde die entgegengesetzte Richtung gegeben ward — es war kein Sonnenwunder, sondern (zumal nach dem Texte des Königsbuchs), da es sich hier um ein verbürgendes אוֹת handelt, lediglich ein Brechungsphänomen (Keil); es genügt, daß der in der Nachmittagszeit unten befindliche Schatten durch

1) Auch Richt. 9, 9. 11. 13 הֲהַדַּלְתִּי gehört hierher, wenn man es mit Ed. König (Lehrgebäude S. 242) als *Ho.* faßt: sollte ich veranlaßt sein aufzugeben . . ?

2) s. den Versuch eines reproducierenden Bildes in den biblisch-archäologischen *Transactions* III, 1 p. 36 s. Das Beste über die antike Sonnenuhr, bes. über ihre Construction, giebt G. Bilfinger in seiner Schrift: Die Zeitmesser der antiken Völker 1887. 4.

eine nicht voraussichtliche, plötzlich eintretende Brechung nach aufwärts gelenkt ward. אֶת־צֵל הַמַּעֲלוֹת v. 8 gehört nach Syntax und Accentuation genitivisch zusammen; מַעֲלוֹת עָשָׂר ist Acc. des Maßes Ges. § 118, 3., gleichbed. mit בַּמַּעֲלוֹת im Betrage der Stufen 2 K. 20, 11. Der Relativsatz ist zu übers.: *quos (gradus) descendit* (יָרְדָה, צֵל wie folgends הַשֶּׁמֶשׁ Fem.) *in scala Ahasi per solem* d. i. vermöge der fortrückenden Sonne. Statt הַשֶּׁמֶשׁ zu lesen (Cheyne) empföhle sichs eher בַּשֶּׁמֶשׁ zu tilgen. Wenn es dann heißt: „die Sonne kehrte zurück", so bestimmt sich der Ausdruck nach optischer Apparenz: es ist nicht die Sonne am Himmel gemeint, sondern die Sonne auf der Sonnenuhr: mit dem Schatten wich da auch die Sonne zurück, indem die Grenze zwischen Schatten und Licht sich verrückte. Ein Wunder will das Berichtete sein und ist es auch: der Wille bethätigte sich als die Macht über das Naturgesetzliche, das Phänomen erfolgte auf des Proph. Gebet als eine außerord. Gotteswirkung.

Als urkundlicher Beleg ist dieser 3. Geschichte im jes. Texte ein Ps. Hizkia's beigegeben, in welchem er seine wunderbare Rettung vom Rande des Todes feiert. Der Verf. des Königsbuchs hat ihn weggelassen. Die Echtheit ist unbezweifelt. Die Ueberschrift lautet v. 9: *Aufzeichnung Hizkijjahu's Königs von Juda, als er krank war und wiedergenas von seiner Krankheit.* Das folg. Gedicht könnte auch מִכְתָּם überschrieben sein, denn es hat den Charakter dieser Psalmenart (s. zu Ps. 16, 1); מִכְתָּב bed. im allgem. Schriftstück. Aus בַּחֳלִיוֹ darf man nicht schließen, daß es von dem Kranken verfaßt ist (vgl. zu Ps. 51, 1); וַיִּחִי stempelt es zu einem Danklied des Genesenen. Mit den beiden ezrahitischen Ps. 88. 89 hat es nicht allein eine Fülle von Wiederklängen des B. Iob gemein (s. die Zusammenstellung bei Drechsler 2, 220 f.), sondern auch den weniger lyrisch unmittelbaren als forcierten Aufschwung mittelst Nachbildung alter Muster. Die 1. Strophe ist ohne Widerrede siebenzeilig v. 10—12: *Ich sprach: in meiner Tage Ruhe soll ich hinscheiden in des Hades Thore, Ich bin verlustig gemacht des Rests meiner Jahre. Sprach: Nicht sehen werd' ich Jah, Jah im Lande der Lebendigen, nicht mehr erblicken Menschen bei des Endschaftslandes Bewohnern. Meine Wohnung wird abgebrochen und wird fortversetzt von mir hinweg wie ein Hirtenzelt. Ich wickelte zusammen gleich dem Weber mein Leben, indem vom Aufgewinde er mich losschnitt. „Von Tag zu Nacht machst du es mit mir aus!"* „In meiner Tage Ruhe" ist nicht s. v. a. in ihrem (der Lebensuhr) Stillstand (Nägelsb.) — eine unbelegbare Metapher — sondern wie v. Orelli: als mein Leben ohne Störung zu verlaufen schien; דֳּמִי (oder דְּמִי 62, 6 f.) v. דָּמָה = נוּם ruhig, eig. eben *(planum, aequum, aequale)* sein (s. Mühlau-Volck u. דמם). Ueber den Cohortativ im Sinne des Sollens s. Ew. § 228[a]; אֵלֵכָה ist seinem Verbalbegriff nach nicht anders als Ps. 39, 14. 2 Chr. 21, 20 gemeint und die Verbindung mit בְּ (= אלכה וְאָבוֹאָה) ist *constr. praegnans* (Luzz.). Das *Pu.* פֻּקַּדְתִּי bed. nicht: ich bin missen gemacht (Raschi Kn. u. a.), was als Pass. des Causativs vielmehr הֻפְקַדְתִּי heißen müßte, wie נָחַלְתִּי ich bin erben gemacht Iob 7, 3., sondern: ich bin heimgesucht den Rest, gestraft um den Rest, strafweise

beraubt des Restes meiner J. Vielleicht ist קִפַּדְתִּי zu lesen: ich bin (Fürst, Cheyne: קִפַּדְתָּ du hast) verkürzt *(coupé)* den Rest (um den Rest) meiner Jahre; aber es wäre doch ärmlich, wenn der Dichter dieses Bildwort zweimal (hier und 12^b) gebrauchte. Statt יָהּ יָהּ findet sich hier und da יהוה; Hier. übers. *Dominum Deum.* Dem Satzgliede יָהּ בְּאֶרֶץ חַיִּים, dem im Lande der Lebendigen sich offenbarenden Heilsgott, entspricht das Satzglied אָדָם עִם־יוֹשְׁבֵי חֶדֶל, wonach חֶדֶל ein Synon. von ארץ החיים und also gleichbedeutend mit חֶלֶד als Benennung der diesseitigen zeitlichen Welt Ps. 17, 14. 49, 2 zu sein scheint. Da jedoch חָדַל ‚aufhören' das gerade Gegenteil von חָלַד ‚bleiben' ist (s. v. Orelli, Zeit und Ewigkeit S. 42—45), so wird man mit Reuß Cheyne u. a. חֶלֶד (von der diesseitigen Lebensdauer) zu lesen haben; Stracks Babylonicus hat wirklich von erster Hand חלד ohne Unterschied von Chethib und Keri. Also: ich werde nicht mehr erblicken Menschen (fortan weilend) bei den Bewohnern des חֶדֶל d. i. der Lebensendschaft, der Negation vollbewußten thätigen Seins, also des Totenreichs. הַוָּרִי erklären wir mit Saad. Kimchi nach הוּר = טוּן Ps. 84, 11., dem Targumworte für גּוּר. Wohnung הוּר heißt der Leib als Behausung des sich selbst von allem was er an sich hat zu scheiden vermögenden Menschen (Psychol. S. 227). Er wird mit einem אֹהֶל רֹעִי nomadischen Zelte verglichen; רֹעִי (anders als Sach. 11, 17 wo *î* das *Chirek compaginis*) ist nicht Genit. = רֹעֶה Ew. § 151^b, sondern Adj. auf *î* wie z. B. רֹעֶה אֱוִילִי Sach. 11, 15. נִגְלָה (neben נָסַע wie Iob 4, 21) bed. in den Stand des גָּלוּת versetzt w., fortziehn müssen, vgl. das neutest. ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος 2 Cor. 5, 8. Was das ἅπ. γεγρ. קִפַּדְתִּי bed., zeigt der Igelname קִפּוֹד (vom Zusammenziehen), wonach zu erkl.: ich nahm d. i. wickelte oder faltete mein Leben zus. wie der Weber das fertige Gewebe. Er that dies schon im Geiste, indem er (Gott) ihn vom Trumme losschnitt (synchronistisches Imperf.) d. i. seinem Leben — so schien es — ein Ende machte. דָּלָה bed. eig. wie syr. *dûlâ* (= ܕܘܠܐ) den Eintrag, Einschlag, Durchschuß *subtemen,* syn. עֵרֶב Lev. 13, 48., *opp.* שְׁתִי ebend., syr. ܫܬܝ, arab. سَدًى, سدا (von dem in die Breite Gehen oder Strecken) Aufzug, Zettel, *stamen.* Hier aber ist דַּלָּה (v. דָּלַל dünn, fein s.) kurz für דַּלָּה וּשְׁתִי das gesamte Fädenwerk (vgl. lat. *licium*) am Webstuhl. Der Zettel wird um so kürzer, je weiter der Durchschuß (das *in stamine subtemen intexere* Hieron. *epp.* 65, 19) fortschreitet, bis der Weber das fertige Gewebe von den übrigen schmalen Enden mittelst Durchschneidung derselben ablöst (בְּצַע vgl. Iob 6, 9. 27, 8). Die Str. schließt mit der damaligen tiefen Klage des Leidenden: er mußte fürchten, daß Gott es mit ihm ausgemacht haben werde (כָּלָה syn. תָּמַם, גָּמַר) von Tag zu Nacht d. i. in kürzester Frist (vgl. mit Luzz. Iob 4, 20). In der 2. Str. setzt sich der Rückblick fort: seine Schmerzen steigerten sich so daß ihm nur noch ein winselndes Seufzen, ein matter Aufblick um Hilfe verblieb v. 13—14: *Ich geduldete mich bis zum Morgen — gleich dem Löwen, Also zerbrach er alle meine Gebeine. „Von Tag zu Nacht machst du es aus mit mir!" Wie eine Schwalbe, ein Kranich so zirpte ich, Ich girrte gleich der Taube; Es schmachteten meine Augen zur Höhe:*

O Allherr, bange ist mir! Tritt bürgend für mich ein. Da שִׁוִּיתִי in der Bed. „ich glich“ (Saadia: *sâweitu*, s. Wickes a. a. O. p. 136) syntaktisch nicht paßt, so hat man Ps. 131, 2 herbeizuziehen, um einen Sinn zu gewinnen: „ich ebnete d. i. beschwichtigte meine Seele bis zum Morgen“. Jedoch vermißt man נַפְשִׁי und so wird wohl nach Houbigant mit Hupf. Kn. Cheyne Brdk. שִׁוַּעְתִּי zu lesen sein: Ich schrie um Hilfe bis zum Morgen. Aber weit entfernt, daß sein Hilfschrei Gehör gefunden, zerbrach der Schmerz wie mit Löwengewalt alle seine Glieder; er mußte fürchten und klagen, daß er binnen des nun anhebenden neuen Tages, ohne den andern zu erleben, erliegen werde und müsse. Da auf רִשַּׁבֵּר an Gott gerichtetes תַּשְׁלִימֵנִי folgt, so ist Subj. zu jenem wohl allgemeines „es“, nämlich der in seinen Gliedern wühlende Schmerz. Die Masora hat hier die für Ps. 22, 17 wichtige Bem., daß כָּאֲרִי (mit Art.) zweimal und zwar בחרי לישני in zwei versch. Bedd. vorkomme.[1] Die Accentuation zieht כארי sinnwidrig zum ersten Satzglied. Was כְּסוּס עָגוּר bed., bestimmt sich nach Jer. 8, 7., wonach עָגוּר hier nicht Attribut von סוּס ist: kläglich zwitschernd oder: im Fluge kreisend (vgl. עגל biegen, umwenden, Kehrum machen), sondern Name eines bes. Vogels, nämlich des Kranichs, also Asyndeton wie Nah. 2, 12. Hab. 3, 11 vgl. *nectar ambrosiam* bei Cicero *de nat. Deorum* I, 40 § 112. Denn obwohl Trg. Syr. dort סוס (*Kerî* סיס, was hier umgekehrt nach der LA der Orientalen *Chethîb* ist[2]) mit כורכיא (Kranich, syr. auch *ḳurkâlâ*) und עגור mit סנונירתא (dem noch jetzt im Neusyrischen gebräuchlichen Namen der Schwalbe, assyr. *sinûntu*, arab. *senûnû* von Hai Gaon durch arab. *ḫuṭṭâf* erklärt, vgl. Raschi zu *Schabbath* 77[b]) zu übers. scheinen, so verhält es sich doch in Wirklichkeit umgekehrt: סוּס (סִיס) bed. die Schwalbe (vgl. שׁוּשׁ *impf.* יָשׁוּשׁ wirr hin und her fliegen) und עָגוּר den Kranich, wonach Raschi zu *Kidduschîn* 44[a] („da schrie Rêš Laḳîš wie ein Kranich“ (כי כרוכיא כרוכיא durch עגור franz. *grue* erkl. (vgl. γέρανος *grus*, angelsächsisch *cran*), während Parchon *s. v.* עגור den Kranich mit dem (heiser zischenden) Storche *(ciconia alba)* verwechselt. Das V. אֲצַפְצֵף paßt wie auf das *flebile murmur* der Schwalbe (nach dem griech. Mythus der verwandelten Büßerin Prokne), so auch auf das durch außerordentliche Länge der Luftröhre bedingte schrillende Gekreisch des Kranichs, welches schallnachahmend dessen Name *ʿagûr* ausdrückt; צְפְצֵף bez. wie τρίζειν allerlei schrilles durchdringendes unarticuliertes Tönen und Rauschen. Ueber die Betonung von דַּלּוּ s. zu Iob 28, 4: die Bed. lang und schlaff hangen ist hier in die des Schmachtens (syn. כָּלָה) übergegangen. Deutlicher und auch schöner wäre דָּלְפוּ (Brdk.). Der Gottesname 14[b] ist אֲדֹנָי, nicht יהוה, denn er gehört zu den 134 וַדָּאִין d. i. wirklich geschriebenen und nicht bloß zu lesenden *Adonaj*. Unmöglich ists, עָשְׁקָה־לִּי als Imper. zu fassen; die Punktation, wonach *ʿašḳa* zu lesen ist, läßt dies zu (vgl. אָרְחָה־לִּי und קָבְחָה־לִּי in der Gesch. Bileams; שָׁמְרָה *šâmra* Ps. 86, 2. 119, 167 und dagegen שָׁמְרָה־זֹּאת

1) s. darüber Complut. Varianten S. 27—28.

2) s. Strack in Luth. Zeitschr. 1877 S. 46 vgl. de Lagarde in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft d. Wissensch. 1888 S. 6 f.

1 Chr. 29, 18., wo sich aber auch die LA שָׁמְרָה־ findet, und זָכְרָה־לִּי *zochrālli* Neh. 5, 19 u. ö.)[1], aber der Sprachgebrauch bietet keinen passenden Sinn dieses Imper.; עָשְׁקָה ist entw. 3 *pr.* in neutrischem Sinne (wie וַתֵּצֶר לְ Richt. 10, 9. Nägelsb. § 60, 6[b]): beklommen, angst ist mir, oder, was Luzz. wegen des Gegensatzes von עשקה und עָרְבֵנִי mit Recht wahrscheinlicher findet: es ist Subst. (*ʿoška* für *ʿošek*): Bedrängung mir (vgl. רָזִי־לִי 24, 16), von der Angst des Schuldbewußtseins wie עָשֶׁק Spr. 28, 17., woran sich dann die Bitte schließt: verbürge mich d. i. leiste Bürgschaft für mich, stehe für mich ein, s. zu Iob 17, 3. In Str. 3 schildert er nun, wie Jahve ihm Hilfe verhieß, wie diese Verheißung ihn neubelebte und wie sie sich erfüllte, sein Leiden in Heil verwandelnd v. 15—17: *Was soll ich sagen, daß er verhieß mir und Er hats ausgeführt: Still hinwallen sollt' ich alle meine Jahre auf die Betrübnis meiner Seele?! „O Allherr, durch solches lebt man auf und allwärts ist darin meines Geistes Leben: So wirst du mich denn gesund machen und laß mich leben!" Siehe zum Heil ward Bitteres mir, Bitteres, Und du, du hast herausgeliebt meine Seele aus der Vernichtung Grube, Denn du hast geworfen hinter deinen Rücken all meine Sünden.* Die Frage מָה־אֲדַבֵּר ist nach 2 S. 7, 20 vgl. Spr. 31, 2 zu verstehen: was soll ich sagen um ihm zu danken, dies nämlich daß er mir zugesagt und seine Zusage ausgeführt; das וְ von וְאָמַר knüpft die Grundangabe an (Ges. § 155, 1[c]). Ueber חִדָּדָה (= הִתְחַדָּדָה) v. דָּדָה (= הָאַדָא) s. zu Ps. 42, 5. Das Impf. besagt hier 15[b] was Gott mit ihm vorhatte. Er sollte gemächlich (ohne weitere Störung) wandeln (hier vom Lebens- nicht vom Tempelgang) alle seine Jahre auf seiner Seele Betrübnis d. h. alle die auf dasselbe noch folgenden, ihm zugegebenen Jahre. So ist עַל mit Böttch. nach 38, 5. 32, 10. Lev. 15, 25 zu erkl.; nicht ‚trotz' (Ew.), nicht nach 60, 7. Ps. 31, 24. Jer. 6, 14., wo es nach Art des arab. عَلَى (z. B. ‚ich bin auf der Traurigkeit' = im Zustande der Traurigkeit) adverbielle Bestimmungen ausdrückt, wogegen aber hier der Zus. sich sträubt; eher: ‚ob', näml. in demütiger ernstmahnender Erinnerung an die durch Gottes freie Gnade abgewendete Todesgefahr. Was dann v. 16 folgt, läßt sich in Anbetracht der Bitte 16[b] nur als Hizkia's Erwiderung auf die durch den Proph. ihm kundgewordene göttliche Verheißung fassen. Danach zielen die neutrischen עֲלֵיהֶם und בָּהֶן (vgl. 64, 4. Iob 22, 21. Zef. 2, 7. Ez. 33, 18 f.) auf die göttlichen Gnadenworte und Gnadenthaten: diese sind der wahre Lebensunterhalt (עַל wie Dt. 8, 3) für männiglich und darinnen besteht auch (vgl. בָּהּ Iob 6, 29) seines Geistes Leben, also sein innerster und höchster Lebensgrund — לְכָל nach allen Seiten hin, wofür לַכֹּל zu vocalisieren war wie 1 Chr. 7, 5 vgl. בְּכֹל in jeder Hinsicht 2 S. 23, 5. Bei dieser Erkl. fällt die Conj. רוּחוֹ (Ew. Kn.) hinweg. Aus der allgemeinen und dann persönlich gewendeten Wahrheit, daß Gottes Wort alles Lebens Quell ist, zog er den Schluß, den er hier rückblickend wiederholt: so wirst du mich denn gesund machen (s. das *Kal*

1) s. Baer, *Thorath Emeth* p. 22 s. Die babylonische Punktation schreibt עָשְׁקָה mit קמץ רפי (d. i. חטוף), s. Pinsker S. 113 Z. 3.

Iob 39, 4) und erhalte mich am Leben (statt des hier und da als LA vorausgesetzten וְתַחֲיֵנִי mit Uebergang der Hoffnung in Bitte). Erst mit הִנֵּה folgt der Lobpreis für die Erfüllung der Verheißung. Daß er so arg krank war (s. über die Wurzelbed. des superlat. verdoppelten מַר zu Iob 23, 2), geschah in Absehn auf einen glückseligen Ausgang; der HErr meinte es gut, das Leiden war eine Züchtigung, aber eine Liebeszüchtigung: alle seine Sünden hinter sich werfend, wie man mit Dingen thut die man nicht wissen und an die man nicht erinnert sein will (vgl. z. B. Neh. 9, 26), minnte Er ihn d. i. zog ihn minniglich heraus (חשׁק Liebe als fester inniger Anschluß) aus der Grube der Vernichtung (בְּלִי, sonst Partikel, hier in seiner nächsten subst. Bed. v. בָּלָה aufreiben *consumere*). Maimonides zu *Kelim* I, 2 citiert diese Stelle so als ob es חָשַׂכְתָּ hieße — eine naheliegende Conj. (Cheyne Klosterm. Brdk.), die aber ein bedeutsameres Wort beseitigt. In der 4. Str. freut er sich des erhaltenen Lebens als des höchsten Gutes und verspricht dafür mit den Seinigen Gott lebenslänglich zu preisen v. 18—20: *Denn nicht der Hades preist dich, der Tod lobsingt dir; Nicht harren in die Gruft Sinkende auf deine Treue. Wer lebt, wer lebt, der preist dich wie ich heute. Der Vater giebt Kindern zu wissen von deiner Treue. Jahve ist bereit mir Heil zu schaffen, So wolln mein Saitenspiel wir rühren alle Tage unseres Lebens Oben im Hause Jahve's.* Es ist die im Psalter (6, 6. 30, 10. 88, 12 f. vgl. 115, 17) und auch noch im B. Koheleth (9, 4 f. 10) heimische trostlose Vorstellung vom Jenseits, welche Hizkia v. 18 ausspricht; ihre Grundlage ist trotz des mythologischen Ausbau's thatsächliche Wahrheit (Psychol. S. 409), über welche sich im B. Iob der persönliche Glaube seines Helden zu erheben sucht, deren entscheidende Aufhebung aber Sache der fortschreitenden Heilsgeschichte war. Mit כִּי wird fortgefahren, indem Gottes Gnadenthat daraus begründet wird, daß er durch ihn, den er rettete, auch fernerhin verherrlicht sein wollte. לֹא 18[a] steht einmal für zweimal wie 23, 4. שִׂבֶּר hoffen, harren, wohl eig. aufschauen, das Antlitz erheben, das aram. סְבַר vgl. סְבַר אַפִּין. Die יוֹרְדֵי־בוֹר sind nicht als Sterbende, sondern Gestorbene gedacht. אֲמֶת heißt die Wahrhaftigkeit Gottes, womit er seine Verheißungen bewährt. Das 1. אֶל bez. die Richtung, das 2. die inhaltliche Beziehung; לְבָנִים statt des Acc. nach Ew. § 283[c]. Der Ausdurck יְהוֹשִׁיעֵנִי ה׳ μέλλει σώζειν με ist wie 37, 26. Der Wechsel des Numerus in 20[b] erklärt sich daraus daß der Gerettete sich als Choragen seiner Familie denkt; *aj* ist Suff., nicht Nominalendung Ew. § 164 S. 427. עַל in ׳עַל־בֵּית ה weist empor wie Mi. 4, 1 vgl. Ps. 68, 30 (s. Ges. *thes.*). Der Eindruck mehr gelehrter als urkräftiger Poesie begleitet uns bis ans Ende. Bekannt ist Hizkia's Liebe zur alten h. Literatur. Er stellte die liturgische Psalmodie wieder her 2 Chr. 29, 30. Er veranstaltete eine Nachlese zum älteren Spruchbuch Spr. 25, 1. Die אַנְשֵׁי חִזְקִיָּה vergleichen sich der pisistrateischen Genossenschaft, an deren Spitze Onomakritos stand.

Ueber v. 21. 22 s. hinter v. 4—6., wo diese zwei Vv. hingehören.

D) Durch Hizkia verwirkte Androhung des babylonischen Exils c. XXXIX.

Von hier ab läuft wieder der Text des Königsbuchs (2 K. 20, 12—19 vgl. 2 Chr. 32, 24—31) parallel. Babylonische Gesandte treffen bei dem wiedergenesenen Könige Juda's ein v. 1: *In jener Zeit schickte Merodach Bal'adān* [K *Berodach Bal'adān*] *Sohn Bal'adāns König Babels Schreiben und Geschenk an Hizkijjahu, und hörte* [K *denn er hatte gehört*] *daß er* [K *Hizkijjahu*] *krank gewesen und wieder erstarkt war* [K om]. Die zwei Texte teilen sich hier in das Urspr. Statt des unnatürlichen וַיִּשְׁמַע (welches wie 2 S. 14, 5 an die Folge die Ursache anknüpfen würde) ist כִּי שָׁמַע zu lesen, wogegen וַיֶּחֱזַק unseres Textes, woraus im andern חזקיהו geworden, kaum unentbehrlich ist, denn חָלָה könnte auch besagen, daß der König erkrankt und noch krank sei. Desgleichen lautet der Name des Königs Babels hier richtig מְרֹדַךְ (Nissel: מְרֹדָךְ ohne א wie Jer. 50, 2), wofür K בְּרֹאדַךְ (nach der Masora mit א), wahrsch. auf Anlaß des mit ב anlautenden בִּלְאֲדָן. Der Zusatz בֶּן־בִּלְאֲדָן in beiden Texten ist historisch wichtig. *Marduk-apal-iddina*[1], Sohn Jakin's, ist derj. chaldäische Herrscher, welcher dem assyr. Großherrn das Leben sauerer machte als irgend ein anderer Vasall, indem er ihm als ein ebenbürtiger Großherr immer aufs neue den Gehorsam aufkündigte, den er als eine Schmach seines altehrwürdigen Vaterlandes empfand. Lenormant hat ihm in seinen Anfängen der Kultur Bd. 2 einen schönen Aufsatz u. d. T.: „Ein babylonischer Vaterlandsfreund des achten Jahrh. v. u. Z." gewidmet. Das Hauptsächliche was die Denkmäler über ihn melden ist dieses. Im J. 731 huldigte er zu Sapija dem assyrischen Herrscher Tiglathpileser IV. In Sargons 1. J. 721 hatte er, der eigentlich nur König Südbabyloniens *(šar mât tâmtim)* war, auch Nordchaldäa in den Bereich seiner Herrschaft gezogen; es kam deshalb zum Kriege, aber obgleich überwunden behauptete er sich doch auf dem Throne, und es zählen von da an die 12 J., die ihm als König Babyloniens *(šar Kaldi* oder auch *šar Karduniâš)* der ptolemäische Kanon giebt. Im 12. J. Sargons 710 warf er das assyr. Joch ab; erst ein J. darauf 709 gelang es Sargon, die Feste Dur-Jakin, worein er sich geworfen, einzunehmen und einzuäschern; er selbst, dessen unbedingte Unterwerfung gefordert ward, verschwand. Der 1. Feldzug Sanheribs gilt wieder, wie die Inschrift des sechsseitigen Prisma (des Taylor-Cylinders) und andere erzählen, dem Merodachbaladan: „Auf meinem ersten Feldzug dem Marduk-apal-iddina, dem König von Kardunias, samt dem Heere von Elam, seinen Verbündeten, brachte ich angesichts der Stadt Kis eine Niederlage bei . . . In seinem Palast zu Babylon zog ich siegesfroh ein und öffnete sein Schatzhaus . . In der Macht Assurs meines Herrn 75 seiner festen Städte, Burgen des Chaldäerlandes, und 420 kleinere Städte ihres Gebietes belagerte und eroberte ich, führte weg ihre Beute" u. s. w.

1) Der Name bed.: *Marduk* (auch *Maruduk* geschrieben) hat einen Sohn gegeben.

Lenormant und Maspero halten diesen Merodach-Baladan für eins mit dem besiegten Helden von Dur-Jakin, wogegen Duncker, Schrader, Valdemar Schmidt[1], Friedr. Delitzsch in ihm einen zweiten Merodach-Baladan sehen, und mit Recht, denn 1) schon an und für sich ist es doch sehr unwahrscheinlich daß der Merodach-Baladan, mit den vier assyr. Herrscher (Tiglathpileser Salmanassar Sargon Sanherib) zu thun hatten, ein und dieselbe Person ist; 2) der Marduk-apal-iddina Sanheribs wird nirgends (gleichviel was dieser Beiname bedeutet) „Sohn Jakins" genannt; 3) indem die biblische Erzählung in beiden Texten den Merodach-Baladan, der sich in Hizkia einen Alliierten zu erwerben sucht, „Sohn Baladans" nennt, erklärt sie ihn für einen zweiten dieses Namens; denn בלאדן ist doch nur Verkürzung für מראדך בלאדן. Die Gesandtschaft fiel keinesfalls später als Sanheribs palästinisch-ägyptischer Feldzug, da Hizkia's Reichtum noch ungeschmälert ist. Wäre die Vermutung richtig daß die Zeitbestimmung 36, 1 urspr. den beiden Geschichten c. 38. 39 gilt, so fiele sie in die Mitte der Regierung Hizkia's, aber dann in die Regierungszeit Sargons 722—705, und der Herrscher Babels wäre der „Sohn Jakîns" zubenamte, was hinwieder die biblische Benennung gegen sich hat. Die Entscheidung wird verschieden ausfallen, je nachdem man entweder die Setzung des Falles Samariens in das 6. J. Hizkia's oder die des Feldzugs Sanheribs in das 14. J. Hizkia's für irrig calculiert hält. Wir sind der Lösung dieses Problems nicht gewachsen und begnügen uns damit, daß die Gesandtschaft mit dem Freiheitskampfe der Dynastie Bît-Jakîn gegen Assur zusammenhing und später als 722, früher als 701 eintraf. Sie hatte den anscheinend harmlosen Zweck, den König wegen seiner Genesung zu beglückwünschen (nach 2 Chr. 32, 31 zugleich in chaldäisch-astrologischem Interesse sich nach dem מופת am Sonnenzeiger zu erkundigen), insgeheim aber gewiß den politischen, mit Hizkia in Befreiung vom assyr. Joch gemeinschaftliche Sache zu machen. Hizkia kann jetzt noch vor den babyl. Gesandten mit der ganzen Fülle seiner Schätze prunken v. 2: *Da freute sich* [K unpassend *hörte*] *über sie Ḥizḳijjahu und zeigte ihnen sein* [K *ganzes*] *Vorratshaus: das Silber und das Gold und die Spezereien und das feine Oel* [הַשֶּׁמֶן, K שֶׁמֶן], *und sein ganzes Zeughaus und alles was sich befand in seinen Schätzen; es war kein Ding das ihnen nicht gezeigt hätte Ḥizḳijjahu in seinem Hause und in seinem ganzen Reiche.* Obgleich in בֵּית נכת auch Spezereien sich befanden, so ist doch נכת nicht s. v. a. נָכְאֹת welches (v. נָכָא zerschlagen, pulverisieren) den Tragakanth-Gummi und andere Droguen (ξηρά) bed., sondern *Ni.* נָכוֹת v. כוּת (*Pi.* arab. *kajjata* vollpfropfen); es entspricht, wie Friedr. Delitzsch, Proleg. 141 nachweist, *bît nakamti (nakaḫti)* Schatzhaus (v. *nakâmu* aufhäufen), also nicht: Spezereihaus (Aq. Symm. Hier.), sondern Schatz- oder Vorratshaus (Trg. Syr. Saad. Arabs der Polygl.). Das feine Oel ist nach Movers Balsamöl aus den königlichen Gärten, denn für das Olivenöl hatte Hizkia besondere מסכנות Magazine 2 Chr. 32, 28; daß er den Gesandten die da aufgespeicherten Vorräte gezeigt habe, schließt der Wortlaut

1) *Assyriens og Aegyptens gamle Historie* I, 443.

des v. 2 nicht aus. Das Sehenswürdige „in seinem ganzen Reiche“ konnte er ihnen zeigen, inwiefern es in Jerusalem, der Residenz, concentriert war. Die Folgen dieses Buhlens mit den Kindern der Fremde und dieses Prunkens mit Nichtigem v. 3—8: *Da kam Ješa'jahu der Prophet zum König Ḥizkijjahu und sagte zu ihm: Was haben gesagt diese Männer und von woher kommen sie zu dir? Ḥizkijjahu sagte: Aus fernem Lande sind sie gekommen zu mir* [K om אֵלַי], *aus Babel. Er sagte weiter: Was haben sie gesehen in deinem Hause? Ḥizkijjahu sagte: Alles was in meinem Hause haben sie gesehen, es war kein Ding das ich ihnen nicht gezeigt hätte in meinen Schätzen. Da sagte Ješa'jahu zu Ḥizkijjahu: Höre das Wort Jahve's der Heerscharen* [K om צְבָאוֹת]*! Siehe Tage kommen, da wird fortgenommen alles was in deinem Hause und was aufgespeichert deine Väter bis auf diesen Tag nach Babel* [בָּבֶל, K בָּבֶלָה], *nichts wird zurückbleiben, sagt Jahve. Und von deinen Kindern die hervorgehen werden aus dir, die du zeugen wirst, werden sie nehmen* [K *Chethîb: wird er nehmen*], *und sie werden Hofschranzen im Palaste des Königs Babels. Drauf sagte Ḥizkijjahu zu Ješa'jahu: Gütig ist das Wort Jahve's das du gesprochen, und sagte weiter: Es soll ja* [כִּי, K הֲלוֹא אִם] *Friede und Beständigkeit bleiben in meinen Tagen.* Die zwei ehrlichen Antworten Hizkia's v. 3. 4 mit ihrem אֵלַי und כל machen den Eindruck einer durch die unbequeme Einmischung des Proph. gereizten Stimmung, sind aber zugleich unwillkürliche Selbstverurteilung seines nach zwei Seiten hin sündlichen Thuns (vgl. 2 Chr. 32, 25 כִּי גָבַהּ לִבּוֹ). Diese selbstgefällige Schaustellung nichtiger irdischer Güter bestraft sich durch deren Verlust und diese liebedienerische Werbung um Bewunderung und Gunst der Fremden durch Ausplünderung und Knechtung seitens dieser Fremden, deren Lüsternheit er gereizt hat. Der Proph. weissagt hier das babylonische Exil, aber dem gegebenen Anlaß gemäß nicht als Geschick des Volkes, sondern des Hauses Davids. Cheyne, welchem hierin Ge. Adam Smith folgt, bezweifelt die Geschichtlichkeit dieser Weissagung, aber wir geben lieber 21, 1—10 als altjesaianisch preis als daß wir uns aus leichtwiegenden Gründen diese Bedrohung Hizkia's mit einem babyl. Exil entreißen ließen. Auch schon politischer Scharfblick konnte solche schlimme Folgen des unklugen Gebarens Hizkia's voraussehn, aber freilich ohne den Geist der Prophetie war diese unbedingte Gewißheit, daß Babel die Erbin der assyr. Weltherrschaft und Gottes Zorneswerkzeug für Juda sein werde, unmöglich. Denn das nach Freiheit schmachtende und ringende Chaldäa wurde von Sanherib wie von Sargon immer aufs neue niedergeworfen und geknebelt. Zu den Erfolgen des achten Feldzugs Sanheribs gehörte es, daß Nabû-šum-iškun, Merodach Baladans Sohn (Enkel), enthauptet ward. Babylon wurde geplündert und zerstört, doch vier Jahre später nach Sanheribs Ermordung hatte es sich schon wieder erholt. Während der 13jährigen Regierung Esarhaddons, der es mit Nineve fast auf gleichen Fuß stellte, war Ruhe. Die Familie Merodach Baladans kommt wieder zum Vorschein, Nabû-zîr-napišti-lîšir, Bruder Nabû-šum-iškun's, behauptet sich mit Hilfe der Elamiten als Herrscher in Bit-Jakin,

bis ein jüngerer Bruder dem Großherrn rückhaltlosere Unterwürfigkeit anbot und dadurch an dem Leben des Bruders und diesem Reste von Freiheit zum Mörder wurde. Im J. 668 verzichtete Esarhaddon auf die Herrschaft zu Gunsten seines Sohnes Asurbanipal. Er selbst beschloß sein Leben in Babylon, welches zu versöhnen er sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte. Vasallenkönig von Babylon wurde Esarhaddons zweiter Sohn Samaš-šum-ukîn. Dieser aber empörte sich gegen seinen zur Oberherrschaft berufenen älteren Bruder Asurbanipal, und Nabû-bêl-šumâti (?), Enkel (Urenkel) Merodach Baladans, schloß sich, treu der Tradition seines Hauses, dem großen Aufstande an; das Unternehmen mißlang, er flüchtete nach Elam, sein Leichnam wurde dem Großherrn übersendet, der ihn köpfte und dann unbestattet auf dem Schindanger verwesen ließ. Ein kleines, aus dem Palast zu Kujundschik herrührendes und im besten Stil gearbeitetes Basrelief des britischen Museums stellt Asurbanipal zechend und inmitten seiner Weiber in den Gärten des Harem zu Nineve dar; das einbalsamierte Haupt des Nabûbêlšumâti hängt an einem der Bäume des Gartens dem Könige gegenüber. Ueber alle diese Erhebungen Babels, denen um so tiefere Erniedrigungen folgten, wird Jesaia's Blick hinweggetragen: seine Weissagung setzt voraus, daß die Unabhängigkeit Babels schließlich (es geschah 605) zum Durchbruch kommen und das assyr. Reich in Trümmer gehen wird. Aus v. 7 ist zu schließen, daß dem Hizkia zur Zeit dieser Verkündigung Jesaia's noch kein Sohn geboren war, was auch 2 K. 21, 1 bestätigt; die Drohung geht zwar auf Nachkommen überhaupt, aber lautet so daß die unmittelbaren nicht auszuschließen sind. כִּי ist hier begründend und so bestätigend; הֲלוֹא אִם (nur hier) ist gleichfalls, nur fragweise, begründend: ists nicht gut (d. i. immerhin gütig), wenn . . also im Sinne von ‚ja wenn nur' Ew. § 324[b]. Hizkia unterwirft sich mit Zurückdrängung seines gekränkten Ehrgefühls dem Worte Jahve's in reuiger Erkenntnis seines eitlen kurzsichtigen untheokratischen Verhaltens und sieht darin barmherziges Verschonen, daß wenigstens so lange er lebe und regiere die göttlichen Segnungen des Friedens und der Beständigkeit (אֱמֶת sich bewährender Zustand ohne täuschende Wechselfälle) fortdauern sollen. *Tametsi futuris seculis bene consultum esse optabat* — bem. Calvin — *non tamen debuit quod Deus vindictam suam differens clementiae signum dabat pro nihilo ducere.*

Ueber dem Reiche Juda schwebt nun laut des unheilschwangeren Programms 39, 6 f. eben jenes Verhängnis des Exils, welches dem Reiche Isr. ein Ende gemacht hat. Der Verf. des Königsbuchs, indem er den 4 jes. Geschichten 2 K. 18, 13—20, 19 die Recapitulation 18, 9—12 vgl. 17, 5 f. vorausschickt, will damit sagen, daß in der Zeit Hizkia's das Ende des Reiches Israel und der Anfang des Endes des Reiches Juda sich berühren. Wie Israel dem assyr. Weltreich verfallen ist, welches an Juda scheitert, aber nur durch die eingreifende Wundermacht göttlicher Gnade (s. Hos. 1, 7), so verfällt Juda dem babylonischen.

Zweite Hälfte der Weissagungssammlung c. XL—LXVI.

Die erste Hälfte war siebenteilig und diese zweite ist dreiteilig. Seit Rückert (Uebers. und Erläut. hebräischer Proph. 1831) ist die trilogische Anlage fast allgemein anerkannt. Als nicht minder gewiß darf gelten, daß jeder Teil in sich selbst aus 3×3 Reden besteht. Die Capitelteilung legt unwillkürliches Zeugnis dafür ab, obwohl nicht überall die richtigen Anfänge treffend. Der 1. T. c. 40—48 zerfällt in folg. neun Reden: 40. 41. 42, 1—43, 13. 43, 14—44, 5. 44, 6—23. 44, 24—c. 45. 46. 47. 48; der 2. T. c. 49—57 in folg. neun: 49. 50. 51. 52, 1—12. 52, 13—c. 53. 54. 55. 56, 1—8. 56, 9—c. 57; der 3. T. c. 58—66 in folg. neun: 58. 59. 60. 61. 62. 63, 1—6. 63, 7—c. 64. 65. 66. Nur in der Mitte des 1. T. ist die Abgrenzung fraglich.

Das Thema des Ganzen ist der Trost- zugleich aber Bußruf der nahen Erlösung. Denn die Erlösung gilt dem Israel, welches auch in Drangsal und beim Verzuge des Heils dem Bekenntnisse Jahve's treu bleibt, nicht den Abtrünnigen, welche Jahve in Wort und That verleugnen und sich den Heiden gleichstellen. *Keinen Frieden, spricht Jahve, giebts für die Gottlosen* — so schließt der 1. T. der 27 Reden 48, 22. Der 2. schließt 57, 21 erregter und volltönender: *Keinen Frieden, spricht mein Gott, giebts für die Gottlosen.* Und am Schlusse des 3. T. 66, 24 läßt der Proph. die Form des Kehrverses fallen und veranschaulicht in grauenerregenden Zügen das friedlose Endgeschick der Gottlosen: *ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen und werden sein ein Scheusal allem Fleische,* wie am Schlusse des 5. Psalmbuchs die kurze Form der Beracha verlassen wird und ein ganzer Ps., das Halleluja 150, ihre Stelle vertritt.

Die dergestalt vom Proph. selbst abgegrenzten 3 Abschnitte sind nur Variationen des allen gemeinsamen Thema's, haben aber jeder einen bes. Grundgedanken und einen eigenen Grundton, welcher gleich in den ersten Worten angeschlagen wird. In jedem der 3 Abschnitte steht ein anderer Gegensatz im Vordergrunde: in c. 40—48 der Gegens. Jahve's und der Götzen, Israels und der Heiden; in c. 49—57 der Gegens. des Leidens des Knechtes Jahve's in der Gegenwart und seiner Herrlichkeit in der Zukunft; in c. 58—66 der Gegens. innerhalb Israels selbst, der Heuchler, der Sittenlosen, der Abtrünnigen auf der einen Seite, der Treuen, der Trauernden, der Verfolgten auf der andern. Denn im 1. T. ist die Er-

lösung aus Babel dargestellt, in welcher die Weiss. Jahve's sich erfüllt, den Götzen und ihren Verehrern zur Beschämung und zum Sturze; im 2. T. die durch tiefe Erniedrigung hindurch erfolgende Erhöhung des Knechtes Jahve's, welche zugleich Israels Erhöhung zur Höhe seines Weltberufs ist; im 3. T. die Bedingungen der Teilnahme an der zukünftigen Erlösung und Herrlichkeit. Die Verheißung steigt in den Kreisgängen der 3×9 Reden immer höher, bis sie in c. 65. 66 ihren Zenith erreicht.

Es giebt in Ansehung der Sprache im A. T. nichts Vollendeteres, nichts Verklärteres, als diese Trilogie prophetischer Reden. In c. 1—39 der Sammlung ist die Sprache des Proph. vorherrschend gedrängter, lapidarischer, plastischer, obwohl auch da schon in allen Farben wechselnd. Hier aber in c. 40—66 ist sie zu einem breiten klaren lichten Strome geworden, welcher uns auf majestätischen, aber sanften und durchsichtigen Wellen wie in eine andere bessere Welt hinüberträgt. Nur an 2 Stellen wird sie härter, trüber, schwerfälliger, näml. c. 53 und 56, 9—57, 11ª. Dort ist es der Affekt der Trauer, hier der Affekt des Zorns, welcher sich in ihr abschattet. Auch überall sonst, wo sie sich wandelt, liegt der Einfluß des Gegenstands und des Affekts zu Tage. In 63, 7 stimmt der Proph. den Ton der liturgischen *Tefilla* an; in 63, 19ᵇ—64, 4 ist es die Wehmut, welche den Redestrom hemmt; in 64, 5 vernimmt man wie Jer. 3, 25 den Ton des liturg. *Widduj* (Beichtgebets).

In Ansehung ihres Inhalts ist diese Trilogie prophetischer Reden noch unvergleichlicher. Sie beginnt mit einer Weiss., welche Johannes dem Täufer das Thema seiner Predigt in den Mund legt; sie schließt mit der Weiss. von der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, über welche auch das letzte Blatt der neutest. Apokalypse nicht hinauskann, und in der Mitte 52, 13—c. 53 wird das Leiden und die Erhöhung des Knechtes Gottes so deutlich verkündigt, als ob der Proph. unter dem Kreuze gestanden und als ob er den dennoch Lebendigen gesehen hätte. Er beginnt, in den Anfang der neutest. Zeit versetzt, wie die neutest. Evangelien; er beschreibt weiterhin Tod und Fortleben des Knechtes Gottes wie vollendete Thatsachen mit der Klarheit paulinischer Predigt; er haftet zuletzt an der jenseitigen himmlischen Welt, wie die joh. Apokalypse — alles das ohne die altttest. Schranke zu verleugnen, aber innerhalb derselben in Einer Person Evangelist, Apostel und Apokalyptiker. Wir finden in diesen Reden nirgends eine eig. messianische Weiss., und doch sind sie christologisch tiefer, als alle mess. Weiss. zusammengenommen. Das heitere Königsbild der bisherigen mess. Prophetie hat hier eine Metamorphose erfahren, aus der es um viele wesentliche Momente, näml. die der beiden *status*, der *mors vicaria*, des *munus triplex*, bereichert, hervorgegangen ist. Der typische tiefdunkle Leidenshintergrund, welchen die dav. Leidensps. dem Messiasbilde geben, wird hier zuerst Bestandteil der direkten Weiss. An die Stelle des Sohnes Davids, der nur König ist, tritt der Knecht Jahve's, welcher Prophet und Priester auf Grund seines Selbstopfers und König in Einer Person ist, der von seinem eigenen Volke bis zum Tode verfolgte, aber von Gott priesterlich und königlich erhöhete Heiland Israels und der Heiden.

Wenn die 1. Hälfte des Buchs dem Kern und Stern ihres Inhalts nach Vorbereitung und Vorhersagung des künftigen Christus war, so ist diese 2. Hälfte dem Kerne und Sterne ihres Inhalts nach Vorbereitung und Vorhersagung des künftigen Jesus; denn der alttest. Weg der christologischen Erkenntnis geht von Christus zu Jesus, wie umgekehrt der neutest. Weg von Jesus zu Christus, von dem Gekreuzigten zu dem Auferstandenen und königlich Verklärten. Läßt sich von einem proph. Buche sagen, daß es gewiß das Lieblingsbuch unseres Herrn gewesen, so ist es dieses Buch des anderen Jesaia, in welchem das was der Erkorene Gottes sein und leisten sollte in ratschlußmäßiger Musterbildlichkeit verzeichnet war. Hier stand vor ihm das Ideal, dessen Verwirklichung seine Berufsaufgabe war. Wenn er in diesem Buche las, begegneten sich die Person des Künftigen und die Person des Erschienenen; jene fand ihren Körper und diese fand ihre Seele.

Wir sagen „des anderen Jesaia", denn daß der Jesaia, welcher diese c. 40—66 verfaßt hat, in Vergleich zu dem Jesaia der Zeit Uzia's bis Hizkia ein über diese Königszeiten weit hinaus und zu einer höheren Stufe des Einblicks in das Gotteswerk der Zukunft emporgerückter ist, das bleibt stehen, gleichviel ob die beiden Jesaia Eine Person oder zwei Personen seien. So leichthin beantwortbar ist die kritische Frage nicht. Denn wie man sie auch beantworten möge, immer bleiben nicht aufzuhellende dunkle Punkte. Es handelt sich um die Lösung eines Problems, nicht um Constatierung einer über allen Zweifel erhabenen Sache, für uns wenigstens nicht, denen die Nennung des Cyrus nicht an sich schon als zwingender Gegenbeweis gegen die persönliche Einheit der beiden Jesaia gilt. Auch wir halten diesen einen Gegenbeweis für nahezu, obwohl nicht absolut zwingend; er wird aber verstärkt durch andere Beweise aus dem Heilserkenntnisinhalt und dem Formcharakter dieser Reden an die Exulanten — das Resultat steht unweigerlich fest, nicht aber so daß nicht immer noch mancherlei Rätselfragen, welche befriedigender Antwort trotzen, ihren Schatten in das Licht dieses Resultats werfen.

Das übernatürliche Eingreifen Gottes in das innere und äußere Menschenleben ist von mannigfacher Art und Abstufung, und auch der Fernblick der Proph. ist nach Maßgabe ihres Charisma ein sehr verschieden bemessener. Daher ist es zwar möglich, daß Jesaia in einer Zeit, wo das assyr. Weltreich noch bestand, πνεύματι μεγάλῳ (Sir. 48, 24) die Drangsale der babyl. Zeit und die Erlösung dahinter voraussah und in diesen ἔσχατα lebte und webte, aber das Mögliche gilt uns nicht deshalb auch schon als wirklich. Der andere Jesaia giebt sich als Propheten einer weiter vorgerückten anderen Zeit, denn er hat durch alle 27 Reden hindurch das Exil zum festen und nur insofern als die Erlösung immer näher rückt einigermaßen beweglichen Standpunkt; vom Standpunkt des Exils aus blickt er rückwärts, nirgends von vorexilischem Standpunkt vorwärts. Da wo er Vorexilisches schildert wie 57, 9 f. geschieht es rückblickend, und da wo er wie 57, 3—8 sich in Geißelung der Abgötterei ergeht, flicht er Züge aus der Zeit vor dem Exil mit solchen aus der Zeit des Exils zus. Aber seine Anrede richtet sich überall an das Volk des Exils,

und da die prophetische Zukunftschau überall sonst im Boden der Gegenwart wurzelt und aus diesem herauswächst, giebt er sich als dem Volke des Exils angehörig.

Aber wahr ist es daß Ezechiel sich um vieles concreter mit Babylonien verwachsen zeigt. Er sagt uns wie die Ortschaft hieß, wo er mit andern Exulanten angesiedelt war, und wo er dort am Kebâr unter wundersamen Erlebnissen ins Prophetenamt berufen ward; wie er mitten unter den in seinem Hause versammelten Aeltesten Juda's sitzend vom Geiste der Prophetie ergriffen ward, und wie seine Mitexulanten ihn an den Mauern und in den Thüren stehend beklatschten; wie er Gotte als gefügiges Modell diente, um Künftiges in schreckenden Bildern vorausdarzustellen, und wie die Botschaft vom Ende des Todeskampfs Jerusalems nach langer Verstummung seine Zunge löste. In Jes. II finden wir solche Personalien und Localfarben nicht. Der Proph. befindet sich unter den Exulanten, aber nicht in so greifbarer Wirklichkeit wie Ezechiel, sondern wie ein Geist ohne sichtbare Aeußerlichkeit, wir erfahren direkt nichts über die Zeit und nichts über den Ort seines Auftretens — er schwebt wie ein höheres Geistwesen, wie ein Engel Gottes, durch das Exil dahin, und man wird eingestehen müssen, daß dieser Unterschied sich für die Ansicht verwerten läßt, daß das Leben und Weben Deuterojesaia's im Exil ein ideales, nicht wie Ezechiels ein leibhaftiges sei. A. Rutgers in seiner Schrift *De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja* (Leiden, Brill 1866) sucht den Beweis zu führen, daß alles was in c. 40—66 an Anspielungen auf Oertlichkeiten, Geschichte, Götzendienst u. dgl. vorkommt nicht auf einen während des Exils in Babylonien, sondern auf einen im h. Lande lebenden Verf. hinweise. Cheyne meinte früher, daß zwar c. 40—53, 12 in Babylonien geschrieben seien, das Folgende aber in neun verschiedenzeitige Redestücke mit palästinischem Standort verfalle, und auch jetzt noch ist der palästinische Eindruck, welchen bes. c. 56. 57. 65. 66 auf ihn machen, ein so starker, daß sein wissenschaftliches Gewissen in nicht geringes Gedränge gerät (II², 210—218). Jedoch scheint mir Driver mit Recht die durchgängige Einheit des babylonischen Standorts fest zu halten. Es fehlt nicht an Anzeichen der Bekanntschaft mit Natur und Sitten Babyloniens. Wir lassen außer Betracht עֲרָב (44, 2 vgl. 15, 7) und עֲרָב (49, 10. 35, 7), denn weder *populus Euphratica* noch die Fata Morgana ist specifisch babylonisch.[1] Aber 44, 27. 45, 1 f. verrät Kenntnis des von Haupt- und

1) Ueberhaupt sind die Naturbilder eines Schriftstellers kein sicheres Anzeichen seiner wirklichen Naturumgebung. In Bildern vom Meere kann sich ergehen wer das Meer nie gesehen hat; Pußta, Prairie, Gletscher, Alpenflora kann zu dergleichen verwenden wer das alles nur aus Beschreibungen oder Abbildungen kennt; von Gazellen-Augen, Rhinoceros-Dickhäutigkeit, Hippopotamus-Plumpheit kann reden wer diese Tiere nur etwa aus zoologischer Schaustellung kennt. Ich finde nicht durch Cobb erwiesen, daß Ezechiel babylonische und Jes. II dagegen palästinische Naturumgebung verrät. So ist es z. B. zufällig, daß bei Ez. nur einmal צוּר Gestein (3, 9) und nirgends צוּר Fels vorkommt; ein Brief Hilprechts an mich aus Niffer (24. Febr. 89) erwähnt die „glitzernden Kreidefelsen am Euphrat" und „die steilen Wâdi's, welche auf der Westseite des Euphrat zahlreich die Kalkfelsen durchbrechen". Ein

Zweigflüssen durchschnittenen Landes, 43, 14 Kenntnis der diese Wasserstraßen belebenden Schiffahrt, c. 47 Kenntnis der Weltstadt mit ihrem üppigen Leben, ihrer zunftmäßigen Astrologie und Zauberei, ihren weither von Kaufleuten besuchten Märkten, und obschon, was sehr auffällig, 65, 3—5. 11. 66, 17 sich nicht als Nachahmung babylonischer Kultusgebräuche erklären lassen, so nennt doch 46, 1 Bel und Nebo als Götter Babels mit Bezug auf Processionen mit ihren Bildern.[1] Und, was die Hauptsache, Cyrus wird genannt; der Proph. weiß daß dieser Eroberer von Osten und zugleich von Norden kommt (41, 2. 25) und weissagt seine Eroberung Babels nicht ohne Kenntnis der durch mächtige Gewässer (44, 27) und Thore (45, 1 f.) geschützten und an wohlverwahrten Schätzen reichen Hauptstadt (45, 3).

Und doch scheint sich manches besser zu erklären, wenn man die c. 40—66 als testamentarische Reden des einen Jesaia und die ganze Weissagungssammlung als stufengängige Erhebung seines unvergleichlichen Charisma faßt. Denn die mit ihren Nebenumständen vorausgesagte Erlösung erscheint in diesen Reden als etwas creatürlichem Vorherwissen Entrücktes und allein Jahve Bewußtes und, wenn es nun eintrifft, ihn als den Gott der Götter Bekundendes: Jahve, der Gott der Prophetie, weiß den Namen des Cyrus früher als er selbst und erweist, indem er Namen und Werk des Befreiers Israels vorhersagen läßt, vor aller Welt seine Gottheit 45, 4—7. Und wenn man c. 40—66 nicht von c. 1—39 losreißt und für sich nimmt, so bildet die ganze 1. Hälfte der Sammlung gleichsam eine zu diesen Reden an die Exulanten emporführende Treppe. Die Sammlung ist so angelegt, daß die Weiss. der assyr. Zeit durchgängig mit Zwischenlagen darüber hinausreichender Weissagungen versehen sind, und zwar so daß jene ihren Unterbau, sie selbst ihren Giebel bilden. So c. 24—27 in Verh. zu c. 13—23, und c. 34—35 in Verh. zu c. 28—33. Und der Weissagungscyklus gegen die Völker hat drei babyl. Weiss. 13—14, 23. 21, 1—10. c. 23 zum Anfang, Mitte und Ende; die assyr. Weiss. stehen innerhalb eines Kreises, dessen Peripherie und Durchmesser von Weissagungen mit größerer Tragweite gebildet wird. Das Orakel über Babel 13—14, 23 hat an dem Epiloge 14, 24—27 eine jesaianische Unterschrift. Das andere Orakel über Babel 21, 1—10 ist mit 3 anerkannt echt jes. Stücken nicht bloß tetralogisch verbunden, sondern auch stilistisch und innerlichst verwachsen. Der Weissagungscyklus von der Schlußkatastrophe c. 24—27 beginnt so jesaianisch, daß schier jedes Wort und jede Wendung in 24, 1—3 jes. Stempel trägt, und in 27, 12 f. schließt es ähnlich wie das B. Immanuel 11, 11 ff. Und ist nicht 14, 1 f. wie der

---

Verdienst der Abh. Cobbs *The Integrity of the Book of Isaiah* ist der Nachweis, daß zwischen Jes. II und Ezechiel gar keine Wechselbeziehung besteht, woraus sich nicht wenige Auffälligkeiten ergeben z. B. daß Jes. II Gott als בֹּרֵא feiert, während bei Ez. das Wort ברא gar nicht vorkommt.

1) „Am Feste des Jahresanfangs wurden die Bilder Merodachs und seines Sohnes Nebo auf prächtigen Götterschiffen in feierlicher Procession durch Babylon getragen und zwar auf einer eigens zu diesem Zwecke seit Nabopolassar hergerichteten Processionsstraße *(mašdaḫu)*." Friedr. Del.

Inhalt von c. 40—66 *in nuce?* Nicht die Trilogie ‚Babel' c. 46—48 wie die Entfaltung des 21, 1—10 Geschauten? Nicht die Weiss. über Edom c. 34 das Seitenstück zu 63, 1—6? Und hört man nicht in c. 35 das unmittelbare Vorspiel der in c. 40—66 sich fortsetzenden Melodie?

Dazu kommt daß den angefochtenen Weiss. hervorstechende jes. Merkmale mit den anerkannten gemeinsam sind. Der charakteristisch jes. Gottesname קדוש ישׂראל, der innerhalb c. 1—39 überall in anerkannten Weiss. erscheint, zieht sich auch durch c. 40—66 hindurch, während er in den angefochtenen Weiss. des 1. Teils, was teilweise leicht teilweise schwer erklärlich, sich vermissen läßt. Ebenso die Einführung göttlicher Rede mit יאמר ה׳ (1, 11. 18. 33, 10 40, 1. 25. 41, 21. 66, 9), ihre Bekräftigung mit כי פי ה׳ דִּבֵּר (1, 20. 40, 5. 58, 14) und der Wechsel des Volksnamens יַעֲקֹב mit יִשְׂרָאֵל (vgl. z. B. 40, 27 mit 29, 23). In beiden Teilen wird Gott mit Vorliebe מֶלֶךְ genannt (6, 5. 33, 22 vgl. 8, 21. 41, 21. 43, 15. 44, 6) und sein königliches Herrschen gefeiert (24, 23. 52, 7); die Psalmen mit der Losung ה׳ מָלַךְ (Ps. 93. 96. 97. 99) sind alle in jesaianischem (deuterojesaianischem) Stil geschrieben. Und wenn in c. 40—66 auffällig häufig die göttliche Allmacht „Jahve's Arm" (זְרוֹעַ) genannt wird (40, 10. 48, 14. 51, 5. 9. 52, 10. 53, 1. 59, 16. 62, 8. 63, 5. 12), so ist Jes. I auch darin Vorgänger des Jes. II (30, 30. 33, 2). Die Figur der Epanaphora (Wiederholung eines Stichworts des Verses an dessen Ende) findet sich auch außerhalb des B. Jesaia (Gen. 2, 2. 6, 9. 13, 6. 35, 12. Lev. 25, 41. Dt. 32, 43. Iob 11, 7. Koh. 1, 6. 2, 10. 3, 16. 4, 1. Ez. 34, 5. Mal. 1, 11) — im B. Jesaia aber geht sie als oratorische Lieblingswendung von Anfang bis zu Ende: 1, 7. 4, 3. 6, 11. 13, 10. 14, 25. 15, 8. 30, 20. 34, 9. 37, 33 f. 40, 19. 42, 15. 19. 48, 21. 50, 4. 51, 13. 53, 6 f. 54, 4. 13. 58, 2. 59, 8.[1] Ebendasselbe gilt von der Anadiplosis, die als jes. Eigentümlichkeit schon in *Pesikta de-Rab Cahana* 126ª bemerkt wird: „Alle Propheten weissagen נבואות פשׁוטות אבל את מתנבא נבואות כפולות"; auch diese Figur findet sich wie 40, 1. 41, 27. 43, 11. 25. 51, 9. 12. 17. 52, 1. 11. 57, 14. 19 so auch 8, 9. 29, 1 vgl. 21, 9. Desgleichen die Häufung kurzer Sätze wie 1, 17. 33, 10. 47, 2 — überall der gleiche Geschwindschritt der Gedankenbewegung. Aber es giebt auch noch innerlichere Verbindungslinien. Wie frappant klingen z. B. 28, 5 u. 62, 3., 29, 23. 5, 7 mit 60, 21 zus.! Und geht der Grundged., der sich 22, 11. 37, 26 (vgl. 25, 1) andeutet, daß alles was in der Gesch. sich verwirklicht als Idee d. i. Geistesbild in Gott präexistiert, nicht durch c. 40—66 in vervielfältigtem Echo? Und was 11, 6 ff. 30, 26 u. a. St. über die künftige Verklärung der irdischen und himmlischen κτίσις sagen: wiederholt das nicht die 2. Hälfte in großartig ausgeführten Gemälden und zum Teil (was nicht unjesaianisch ist) mit ebendens. Worten 65, 25? Auch die durch c. 40—66 sich hindurchziehende Benennung Gottes als

---

1) Dagegen findet sich emphatische Wiederholung eines und desselben Worts in zwei zusammengehörigen Versen, wie Driver (p. 200) zeigt, im 2. T. ungleich häufiger als im 1. z. B. 40, 12 f. (תִּכֵּן), 13 f. (יוֹדִיעֶנּוּ), 41, 8 f. (בְּחַרְתִּיךָ) vgl. 32, 17 f. (שָׁלוֹם).

מושיע hat in Aussagen des 1. Teils wie 12, 2. 35, 22 ihre Wurzeln. Man darf behaupten: die 2. Hälfte des B. Jes. c. 40—66 ist mit ihrem Thema, ihrem Standpunkt, ihrem Stile, ihren Ideen durch die erste (c. 1—39) hindurch in fortschreitendem Werden.

Aber andererseits ist auch wahr: alles das beweist nicht die Identität der beiden Jesaia, sondern nur daß der andere Jesaia ein Jünger des ersten ist, welcher den Meister, an dem er sich gebildet, überflügelt. Die jesaianische und die deuterojesaianische Sprachform sind neuerdings mit erschöpfender und peinlicher Genauigkeit gegeneinandergehalten worden von Nägelsbach in seinem Comm.; von A. B. Davidson in *British and Foreign Evang. Review* 1879; von Urwick in seiner Monographie *The Servant of Jehova* (1880); von Cobb in seinen zwei Abh. *Two Isaiah's or one* (Bibliotheca Sacra 1881 und 1882) und in der Abh. *The Integrity of the Book of Isaiah* (Bibliotheca Sacra 1882 p. 519—554), in welcher der aus 1828 Vocabeln bestehende Wortvorrat des Jes. I und der aus 1313 bestehende des Jes. II mit dem Wortvorrat Ezechiels durch alle Begriffs- und Anschauungsgebiete hindurch verglichen werden; von Cheyne in seinem Comm. (II, 241—244 und anderwärts), und, mit exakter Ausscheidung des Nichtbeweisenden in den die Einheit der beiden Jesaia beweisen wollenden Statistiken, von Driver in seinem *Isaiah* 1888 (c. V: *Authorship of ch.* XL—LXVI), welcher 1) das ausschließlich Protojesaianische, 2) das ausschließlich Deuterojesaianische, 3) das Deuterojesaianische in c. 40—66 und zugleich c. 24—27 und 4) das beiden Jesaia Gemeinsame registriert. Wenn man das in diesen Conspekten vorliegende Material durcherwägt, so wird man durch mancherlei gegen die Verfasser-Einheit sprechende Beobachtung überrascht. Es ist auffällig daß die Gottesnamen-Verbindung אדון ה׳ צבאות (1, 24. 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4) uns in den deuterojes. Stücken nirgends und die Bezeichnung der richterlichen Machterweisung Gottes durch ידו הנטויה (5, 25. 9, 12. 17. 21. 10, 4. 14, 26 f. 31, 3) nur 23, 11 begegnet; noch auffälliger aber daß der jesaianische Grundgedanke von dem die Strafgerichtszeit überdauernden Reste Israels (שְׁאָר, שְׁאֵרִית, פְּלֵטָה, יָתֵיר) in c. 40—66 nirgends in dieser Form zum Ausdruck kommt, und daß in c. 40—66 die Abgötterei der Heiden und Israels geflissentlich bekämpft wird, ohne daß die Götzen auch nur ein einziges Mal אלילים genannt werden (wie 2, 8. 18. 20. 10, 10 f. 19, 1. 3. 31, 7). Und auch das fällt schwer in die Wagschale, daß 42, 6. 49, 8; 54, 10. 55, 3. 59, 21. 61, 8 ברית ein religiöser heilsgeschichtlicher Begriff ist, während es im 1. T. 28, 15. 18. 33, 8 nur in politischem Sinne vorkommt, und daß כל בשר (40, 5 f. 49, 26. 66, 16. 23. 24) dem 1. T. gänzlich fremd ist. Mit Identität des Verf. ist es auch schwer vereinbar, daß die Selbstaussage Gottes: Ich bin es, Ich bin Jahve und keiner weiter, Ich bin Erster und bin Letzter, welche sich durch c. 40—66 hindurchzieht, ohne Parallele im 1. T. ist; daß solche attributive Bezeichnungen Gottes wie z. B. der Erschaffer Himmels und der Erde, der Bildner Israels u. dgl. sich im 1. T. vermissen lassen, und daß ברא, welches im 1. T. nur einmal 4, 5 vorkommt, im 2. T. ein dominierendes Wort von Gott dem Welturheber ist. Treffend bemerkt Driver, daß der erste Jesaia

die Majestät Jahve's und der andere Jesaia seine Unendlichkeit feiert, und vollkommen richtig ist es, daß die Idee des עבד ה׳ zu den Messiasbildern des ersten Jesaia nicht im Verh. geradliniger Entwickelung, sondern des Abbruchs der bisherigen Entwickelung und Lenkung in eine neue Bahn steht. Es fehlt im 2. T. auch nicht an Anzeichen einer jüngeren Sprachzeit wie סגד (44, 15—19. 46, 6), סגנים (41, 25), der weitschichtige Gebrauch von חֵפֶץ (Vorhaben, Geschäft) und die Benennung Jerusalems עיר הקדשׁ (48, 2. 52, 1 wie in den Bb. Nehemia und Daniel). Ueberraschend ist es auch, daß 66, 25 das יַחְדָּו der Grundstelle 12, 6—9 mit כְּאֶחָד vertauscht ist, welches aramäischem כַּחֲדָא entspricht.

Der Verf. von c. 40—66 ist jedenfalls ein Prophet von jesaianischem Typus, aber von eigentümlich fortgebildetem jesaianischem Typus. Es ist schwer denkbar, obwohl nicht schlechthin undenkbar, daß in einem letzten Stadium Jesaia's, einem in die Zeit Manasse's hineinreichenden, seine Denk- und Sprechweise eine solche über sich selbst hinausgehende Entfaltung in die Weite und Tiefe erfahren haben sollte. Und doch — wir fordern für dieses *ultro citroque* die Anerkennung einer von apologetischer Befangenheit sich frei wissenden lauteren Wahrheitsliebe — doch verwickelt uns die Unterscheidung eines assyrischen und eines babylonischen Jesaia in allerlei Schwierigkeiten, wenn wir die Wechselbeziehung der jes. Weissagungssammlung zu der uns sonst bekannten alttest. Literatur ins Auge fassen. In c. 40—66 finden sich Reminiscenzen aus dem B. Iob (vgl. 40, 23 mit Iob 12, 24 und 17; 44, 25 mit Iob 12, 17. 20; 44, 24 mit Iob 9, 8; 40, 14 mit Iob 21, 22; 59, 4 mit Iob 15, 35. Ps. 7, 15); ebenso weist die 1. Hälfte hie und da auf Iob zurück; die dichterischen Ww. גֶּזַע, הִתְגַּבֵּר, צֶאֱצָאִים finden sich außer Jes. nur im B. Iob. Einmal wenigstens, näml. 59, 7., werden wir an Mischle (Spr. 1, 16) erinnert; häufiger begegneten wir in der 1. Hälfte Nachbildungen des salom. Maschal. Das Verh. beider Hälften zu Micha ist genau das gleiche, vgl. 58, 1 mit Mi. 3, 8 wie 2, 2—4 mit Mi. 4, 1—4 und 26, 21 mit Mi. 1, 3. Und durch beide Hälften zieht sich das gleiche Verh. zu Nahum, vgl. Nah. 3, 4 f. mit c. 47; 2, 1 mit 52, 7ª. 1ᵇ, aber auch 2, 11 mit 24, 1; 3, 13 mit 19, 16. Auf welcher Seite hier die Priorität sei, ist ohne Belang. Wenn sich aber bei Zefanja und Jeremia Berührungen nicht allein mit c. 40—66, sondern auch mit 13—14, 23. 21, 1—10. c. 34—35 finden, welche die Möglichkeit des Zufalls ausschließen: so ist es schwer glaublich, daß diese zwei Proph. von dem Verf. von c. 40—66 nachgeahmt sein sollten, da gerade sie vor andern Proph. die Eigenheit haben, Worte und Ged. ihrer Vorgänger mit ihren eignen zu verschmelzen. Zefanja berührt sich nicht allein in unzufälliger Weise mit Jes. c. 13 und 34, sondern man vgl. auch 2, 15 mit Jes. 47, 8. 10; 3, 10 mit Jes. 66, 20. Jene erstere Stelle verrät sich dadurch als Lehnstelle, daß עַלִּיז im A. T. ein ausschließlich jes. Wort ist; die letztere ist nicht allein ein Compendium von Jes. 66, 20., sondern weist durch מֵעֵבֶר לְנַהֲרֵי־כוּשׁ zugleich auf Jes. 18, 1. 7 zurück. Und das jer. Stück von der Nichtigkeit der Götter der Völker Jer. 10, 1—16 lautet auffällig jesaianisch, vgl. bes. Jes. 44, 12—15.

41, 7. 46, 7. Budde[1] verwirft die Interpolations- (Ueberarbeitungs-) hypothese und hält das ganze Stück für deuterojesaianisch. Aber nicht bloß in v. 6—8. 10., welche Movers Hitz. de W. als jer. gelten lassen, sondern auch in dem was man ausmerzt finden sich jer. Merkmale wie יִפָּה, אוֹתָם = אִתָּם, הוֹבִישׁ (v. יבשׁ = בושׁ), נִבְעַר, תַּעְתֻּעִים, פְּקֻדָּה Strafheimsuchung — jer. Ausdrücke, denen man in Jes. II nirgends begegnet. Auch das ganz deuterojes. lautende Trostwort Jer. 30, 10 f. und noch einmal 46, 27 f. soll von Jes. II aus irgendwie in das B. Jeremia geraten sein. Aber Caspari hat gezeigt, daß dies schon deshalb unmöglich ist, weil der Schluß der Verheißung: „ich werde dich züchtigen gemäß dem Rechte [Bundesrechte, also pädagogisch und nicht peremtorisch] und werde dich nur nicht ungestraft lassen“ am Ende des Exils gesprochen keinen Sinn haben, und weil die jer. Elemente, in denen die Verheißung mit anerkannt nicht interpolierten Weiss. Jeremia's zusammentrifft, die deuterojes. überwiegen. Und doch vernimmt man hier, wo Isr. עבדי angeredet wird, deuterojes. Ton: Jer. verschmilzt hier (so scheint es) wie anderwärts Jesaianisches mit seinem Eignen. Vergleicht man außerdem Jer. 6, 15 mit Jes. 56, 11 und Jes. 48, 6 mit Jer. 33, 3., wo Jeremia seiner Sitte gemäß den Originalstellen durch leise Buchstabenwandlung eine andere Wendung giebt: so wird man auch in Parallelen wie Jer. 3, 16. Jes. 65, 17; Jer. 4, 13. Jes. 66, 15; Jer. 11, 19. Jes. c. 53 bei Jeremia unwillkürliche jes. Erinnerungen finden und Jes. 51, 17—23 in den jer. Kinoth, Jes. 56, 9—57, 11ª in den älteren jer. Strafreden durchklingen hören, nicht umgekehrt. Und doch muß man sich Gewalt thun und überall da nicht Zefanja und Jeremia, sondern Jes. II für den Aneignenden halten. Um mich darin zu bestärken, schrieb ich vor zwanzig Jahren: „Ist es nicht möglich, daß gerade an dem עבדי יעקב Jer. 30, 10 f. 46, 27 f. die Anschauung Deuterojesaia's vom עבד ה׳ sich erzeugt hat? Dem Jeremia bot sich 30, 10 wegen des וְעָבְדוּ 30, 9 das עבדי ungesucht dar, während es Jes. 41, 8 als ein fertiger Begriff eintritt. Und gerade in der deuterojes. Stelle, welche Jeremia am meisten im Auge haben müßte: Jes. 43, 1—6 findet sich עבדי nicht, und dagegen קדוש ישׂראל, ohne, wie man erwarten könnte, auf Jer. übergegangen zu sein.“

Ich habe an sich nie etwas Anstößiges in der Annahme gefunden, daß das B. Jesaia, wie es vorliegt, Weissagungsreden Jesaia's und anderer jüngerer Propheten enthalte, welche mit seinen Weissagungsreden vermischt und planvoll zu einem Ganzen verbunden sind — die Zusammenfassung, dachte ich, wäre doch kein Spiel des Zufalls, kein Machwerk der Willkür. Die jüngeren Bestandteile wären wirklich die gleichartige ebenbürtige Fortsetzung der jes. Prophetie, der Quellstrom dieser verzweigt sich in ihnen wie in Flußarmen und befruchtet weit von einander liegende

1) s. dessen zwei Abh. über die Capitel 50 und 51 des B. Jeremia in Jahrg. XXIII der Jahrb. für deutsche Theologie. Sein Schlußergebnis ist daß jene Weiss. über Babel im B. Jeremia eine erst nach dem Sturze Babels von einem nachexil. Schriftsteller verfaßte Compilation sei. Die Priorität ist in den zahlreichen Parallelen zu den deuterojes. Bestandteilen des B. Jesaia auch nach seiner Ansicht auf Seiten Deuterojesaia's.

Zeiten. Jene jüngeren Propheten sind wirklich Jesaia's Doppelgänger und konnten deshalb von der Nachwelt mit ihm identificiert werden. Sie gehören obschon nicht unmittelbar doch mittelbar zu seinen למודים, die er 8, 16 meint wenn er den HErrn anruft: *obsigna doctrinam in discipulis meis*. Das B. Jesaia, so angesehen, ist das Werk des schöpferischen Geistes Jesaia's und dieser seiner Corona, und der Proph., welcher als der Verf. von c. 40—66 der Evangelist des A. B. heißt, ist der herrlichste Juwel dieser Krone, sein Werk das Werk eines den Meister überstrahlenden, aber doch dem Meister sich verdankenden Jüngers. In den Vorlesungen über Theologie des A. T. und über messianische Weissagungen habe ich Jes. c. 40—66 stets als ein Produkt der Exilszeit behandelt. In der Entwickelungsgeschichte der alttest. Heilserkenntnisgeschichte ist das Exil, keine frühere Zeit dafür der rechte Ort. Von Jesaia verfaßt wäre es eine wunderbare Anticipation. Vielleicht hat Klostermann[1] recht, daß es jesaianische Gedankenkeime aus der Zeit seiner contemplativen Zurückgezogenheit in den letzten Jahren Hizkia's, den ersten Manasse's sind, aus denen der Wunderbaum dieses Weissagungsbuchs erwachsen ist. Bredenkamp meint sogar, daß sich das Altjesaianische im Deuterojesaianischen noch heraus erkennen lasse. Das ist ein fruchtloses Beginnen, aber vielleicht ist das Rätsel wirklich ähnlich wie das des Hebräerbriefs zu lösen, von welchem Origenes bei Euseb. *h. e.* VI, 25 sagt, daß es νοήματα des Paulus sind, welche ein anderer ausgestaltet hat, oder auch das Rätsel der Pastoralbriefe, welche die Hilfsannahme nahe legen, daß sie nach paulinischer Vorlage von einem Pauliner geschrieben seien. Einen Anteil an c. 40—66 hat Jesaia jedenfalls. Ist er nicht unmittelbarer Verf., so sind es doch von ihm gegebene Impulse, die da fortschwingen.

Rätselhaft bleibt es immer, daß der Name des großen Exils-Propheten, welcher der Rückkehr aus dem Exil ungleich näher stand als Ezechiel, der Vergessenheit verfallen ist, und fraglich bleibt es, auf wie viele Propheten die deuterojes. Redestücke zu verteilen sind. Das Einfachste wäre es, den einen anderen Jesaia für den Verf. auch von c. 24—27. c. 23. 21, 1—10. 13, 2—14, 23. c. 34—35 (etwa in dieser chronologischen Folge) zu halten. Aber über diese Frage liegt ein undurchsichtiger dichter Schleier.

Des ersten Dritteils erste Rede c. XL:

Das Wort des Trostes und der Gott des Trostes.

Der Proph. rechtfertigt in dieser 1. Rede seinen Beruf, den Trost der nahen Erlösung zu predigen, und begründet diesen Trost damit, daß Jahve, der ihn zu so trostreicher Verkündigung aufruft, der unvergleichlich er-

1) In seiner Abh. „Jes. Cap. 40—66. Eine Bitte um Hilfe in großer Not", Luth. Zeitschr. 1876 S. 1—60 vgl. seinen Art. Jesaja in Herzogs RE VI, 601.

habene Schöpfer und Regierer der Welt ist. Der 1. Teil v. 1—11 läßt sich als Prolog aller 27 Reden ansehn. Das Thema der proph. Verheißung und die Unhintertreiblichkeit ihrer Erfüllung sind hier ausgesprochen. Zugewandt dem Volke des Exils, dem bei Jahve unvergessenen und unverstoßenen, hebt der Proph. an v. 1: *Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott.* Das ist der göttliche Auftrag an die Proph. Er ist dringlich, weshalb נַחֲמוּ (*Pi.* eig. aufatmen machen) sich wiederholt. Daß er andauernd, besagt יֹאמַר, welches hier nicht *dicet* (Hofm. Stier Klosterm.), sondern wie z. B. 1 S. 24, 14 *dicit* (LXX Hier.) bed. Dieses יאמר ה׳ ist eigentümlich jes. (im B. Jeremia so parenthetisch nur 51, 35); das Impf. ist Ausdruck des vor sich Gehenden, Währenden (Driver, *Tenses* §. 33 S. 44), wie z. B. auch יאמר Ps. 12, 6. Spr. 20, 14. 23, 7; תאמר 40, 27. Spr. 1, 21. Der göttliche Auftrag ist nicht an Einen einmal ergangen, sondern ergeht an viele fort und fort. Tröstet, tröstet mein Volk, sagt fortan der Gott der Exulanten, der auch mitten im Zorne ihr Gott zu sein nicht aufgehört hat, nicht zu den Priestern (LXX v. 2 ἱερεῖς ihr Priester), sondern zu den Propheten, seinen Boten und Sprechern. Die Aufforderung wiederholt sich nun noch eindrücklicher, indem zugleich der Inhalt der Trostverkündigung angegeben wird v. 2: *Redet Jerusalem zu Herzen und ruft ihr zu, daß vollendet ihre Mühsal, daß bezahlt ihre Schuld, daß sie hingenommen aus der Hand Jahve's Doppeltes um all ihre Sünden.* Die h. Stadt ist zusammengedacht mit dem zu ihr gehörigen Volke. דִּבֶּר עַל־לֵב von herzgewinnender Gen. 34, 3. Richt. 19, 3 oder herzermutigender Rede, wie der Josephs zu seinen Brüdern Gen. 50, 21., hier ganz so wie Hos. 2, 16 u. viell. nicht ohne Einwirkung dieser Weiss. Hosea's; קָרָא אֶל von proph. Verkündigung die an jem. ergeht wie Jon. 3, 2. Jer. 7, 27. Sach. 1, 4. Mit כִּי ὅτι, welches indirekte und direkte Rede einführt, folgt was Jer. verkündigt werden soll: 1) vollgeworden, also zu Ende gekommen ist ihr צָבָא Kriegsdienst (Vulg. *malitia*, lies *militia;* in Hendels Messias: Kriegeszug), dann überh. Frohne und Strapaze Iob 7, 1., hier vom Exil, diesem gleichsam obdachlosen Bivouac des in die Fremde versetzten und unfrei, unstet, unsicher gewordenen Volkes; 2) ihre Missethat ist abgebüßt und die göttl. Strafgerechtigkeit befriedigt; נִרְצָה sonst befriedigende Aufnahme, hier befriedigende Abtragung finden, wie רָצָה עָוֹן Lev. 26, 41. 43 die Sündenschuld durch Duldung der Sündenstrafe abbezahlen. Der 3. Satz wiederholt gesteigerter und volltönender den Inhalt des vorigen: Jer. hat schon vollauf für ihre Sünden gelitten. In Widerspruch mit לָקְחָה, welches neben 2 wirklichen Perf. nicht Perf. der Gewißheit von Zukünftigem sein kann, verstehen Ges. Hitz. Ew. Umbr. Stier Hahn כִּפְלַיִם von doppelter Gnade die Jer. empfangen soll (wie מִשְׁנֶה 61, 7 u. viell. von Jes. entlehnt Sach. 9, 12), statt von doppelter Strafe die Jer. erduldet hat (wie מִשְׁנֶה Jer. 16, 18). Es ist nicht rechnerisch zu pressen, in welchem Falle Gott als übergerecht und also ungerecht erschiene: Jer. hat nicht mehr gelitten, als es verschuldet hat, aber Gottes Erbarmen sieht was seine Gerechtigkeit über Jer. verhängen mußte nun als überreichlich an. Dieses Erbarmen drückt sich auch in בכל (mit ב *pretii*) aus: es erübrigt kein Rest, der noch weiter zu strafen wäre. Der Wendepunkt vom

Zorn zur Liebe ist gekommen — in welcher Intensität wird nun die lange verhaltene Liebe hervorbrechen!

Hier ist eine Sethuma im Texte. Die zwei ersten Vv. sind eine kleine Parasche für sich, der Prolog des Prologs. Nachdem der Inhalt der Tröstung seiner negativen Seite nach angegeben, fragt sichs, welches positive Heil zu erwarten. Diese Frage beantwortet sich dem Proph. indem er in der ekstatischen Stille seines Gotte zugewandten Gemüts eine wundersame Stimme vernimmt v. 3: *Horch ein Rufender: In der Wüste bahnet einen Weg Jahve's, ebnet in der Steppe eine Straße unserem Gotte!* Man übers. nicht: eine Stimme ruft (Ges. Umbr. Kn.); die 2 Worte stehen in *st. constr.* und bilden wie 13, 4. 52, 8. 66, 6 (vgl. zu Gen. 4, 10) einen Interjectionalsatz: Stimme eines Rufenden! Wer der Rufer sei bleibt in Geheimnis gehüllt: seine Person verschwindet in dem Glanze seines Berufs, tritt zurück vor dem Inhalte seines Rufes. Der Ruf selbst lautet wie der lang angehaltene Trompetenstoß eines Herolds (vgl. 16, 1). Der Rufer ist wie der Vorläufer eines Königs, welcher dafür sorgt daß der Weg den der König zieht in guten Stand gesetzt werde. Dieser König ist Jahve; ihm den Weg würdig zu bereiten ist um so nötiger, als dieser Weg durch die unwegsame Wüste führt. בַּמִּדְבָּר ist in Ansehung des Parall. nach den Acc. — denn *Zakef katon* trennt hier stärker als *Zakef gadol* wie Dt. 26, 14. 28, 8. 2 K. 1, 6. Sach. 1, 7[1] — mit פַּנּוּ zu verbinden; das Trg. aber u. jüd. Ausll. nehmen קול קורא במדבר zus. wie LXX u. nach dieser die Evv. Man darf, ja soll, wie es scheint, sich vorstellen, daß der Rufer, in die Wüste hintretend, zur Bahnung derselben auffordert. Aber warum und wozu geht der Weg Jahve's durch die Wüste? Durch die Wüste ziehend erlöste Er Isr. aus der äg. Knechtschaft und offenbarte sich ihm vom Sinai Dt. 33, 2. Richt. 5, 4. Ps. 68, 8; רֹכֵב בָּעֲרָבוֹת heißt deshalb Ps. 68, 5 Gott der Erlöser seines Volkes. Wie einst sein zwischen Aeg. und Canaan befindliches Volk, so hat ihn jetzt sein in מִדְבַּר־יָם 21, 1 befindliches und durch *Arabia deserta* von seinem Vaterlande getrenntes zu erwarten. Käme er an der Spitze seines Volkes, so würde er selbst die Hindernisse aus dem Wege räumen: er kommt aber durch die Wüste zu Isr., deshalb soll dieses dafür sorgen, daß nichts die Schnelligkeit des Kommenden aufhalte, nichts die Huld des Kommenden trübe. Die Situation entspricht der Wirklichkeit, aber der buchstäbische Sinn vergeistlicht sich selbst, wie uns dies weiterhin öfter begegnen wird, in allegorischer Weise. Die Aufforderung geht in Jussiven weiter v. 4: *Jeglich Thal werde emporgehoben, und jeder Berg und Hügel geniedrigt, und es werde das Höckerichte zu Blachfeld und die Felsenhöhen zu Thalgrund.* וְהָיָה, normiert durch die 2 Jussive, ist auch selbst s. v. a. וִיהִי. Neben גֵּיא Sach. 14, 4 findet sich hier (nach

1) Der Grund liegt darin, daß von zwei beisammenstehenden gleichwertigen Trennern der erste stärker trennt als der zweite: die beiden *Zakef* aber sind gleichen Wertes, denn *Zakef*, dem kein Diener voraufgeht und dessen Wort auch an sich keines *Munach* oder *Kadma* fähig ist, muß *Zakef gadol* sein.

Kimchi) die Schreibung גֵּיא. Zu עָקֹב hügelig, höckerig[1] vgl. Jer. 17, 9 nebst עֲקֻבָּה Hab. 2, 4. Das noch nicht recht erklärte רְכָסִים (v. רָכַס umstülpen, aufstülpen und von da aus: fest verbinden, die im Assyr. gemeinübliche Bed.) bed. wohl nicht Bergjoche = Verbindungen zwischen zwei Bergen (Nägelsb.), sondern Felsenhöhen, wo ein Felsblock auf dem andern aufliegt. Die Aufforderung, welche nicht mit ähnlichen Aufforderungen, den Weg des heimkehrenden Volkes zu bahnen, vermischt werden darf (Cheyne), gestattet, da es sich um Bahnung des Weges Jahve's handelt, nur geistlichen Sinn. Sie geht auf Ermutigung der Niedergeschlagenen, Demütigung der Selbstgerechten und Sichern, Wandlung der Unredlichkeit in Einfalt und Wandlung des unzugänglichen Trotzes in Ergebung. Im allgem. ist der Sinn, daß Isr. von dem Gott, der zu seiner Erlösung herbeikommt, sich in einer innern und äußern Verfassung finden lassen soll, welche seiner Hoheit und seinem Vorhaben entspricht. Der Ruf des Rufers lautet weiter v. 5: *Und offenbaren wird sich die Herrlichkeit Jahve's, und es siehet alles Fleisch zusamt, denn der Mund Jahve's hat geredet.* Das *praet. cons.* וְנִגְלָה ist hier *apodosis imper.* Ist der Weg für Jahve den Kommenden hergerichtet, so wird die Herrlichkeit des heilsgeschichtlichen Gottes sich enthüllen; seine Parusie ist ἀποκάλυψις τῆς δόξης αὐτοῦ 1 P. 4, 13. Diese Offenbarung geschieht Isr. zum Heile, aber nicht insgeheim und ausschließlich: die gesamte Menschheit, welche hier absichtlich כָּל־בָּשָׂר heißt (wie 49, 26. 66, 23 und überall, auch Jo. 3, 1., universalen Sinnes), wird sie zu sehen bekommen; der Mensch kann weil er בשׂר ist Gott nicht schauen, ohne zu sterben Ex. 33, 20., die Zukunft aber wird diese Kluft des Abstandes aufheben. LXX καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (vgl. Luc. 3, 6) ὅτι κύριος ἐλάλησε — ein anderer Text. Auch wie der überlieferte lautet, ist das Obj. von ראו die sich offenbarende Herrlichkeit (כבודו Ps. 97, 6), nicht was folgt: *os Jovae locutum esse* (Rosenm.), denn das Wort der Verheißung das sich erfüllt ist ja kein an alles Fleisch ergangenes, oder: sehen daß Jahve eigenmündig d. i. menschgeworden redet (Stier), was מְדַבֵּר, nicht דִּבֶּר lauten müßte; vielmehr ist כי פי ה' דבר die übliche jes. Bekräftigung vorausgegangener Weissagung. Hier bekräftigt der Rufer damit die Gewißheit dessen was er in Aussicht stellt, sofern Isr. thun werde was zu thun er es auffordert.

Der Proph. vernimmt nun eine zweite Stimme und eine in Zwiegespräch mit ihr tretende v. 6—8: *Horch ein Sprechender: Rufe! und er antwortet: Was soll ich rufen? „Alles Fleisch ist Gras und all sein Liebreiz wie die Blume des Feldes. Verdorrt ist Gras, verwelkt Blume, denn der Hauch Jahve's hat sie angeweht. Wahrlich Gras ist das Volk — es verdorret Gras, verwelket Blume, doch das Wort unseres Gottes wird bestehn auf ewig.“* Eine zweite Stimme preist angesichts der nahen Erfüllung das göttliche Verheißungswort und bestellt mit aufforderndem קְרָא (vgl. Sach. 1, 14) einen Prediger

1) In diesem ethischen Sinne gebrauchte Essex dieses Wort von der Seele der Königin Elisabeth, s. Hefele, Ximenes (Ausg. 2) S. 90.

seines ewigen Bestandes. Es heißt nicht וְאֹמַר *et dixi* (LXX Hier.), sondern wie 57, 14 וְאָמַר: der Fragende ist also nicht unmittelbar der Proph. selbst, sondern eine ideale Person, die er in visionärer Gegenständlichkeit vor sich hat. Das dargereichte Predigtthema ist die Vergänglichkeit alles Fleisches (v. 5 πᾶσα σάρξ, hier πᾶσα ἡ σάρξ wie außer hier Gen. 7, 15) und dagegen die Unvergänglichkeit des Wortes Gottes. Die im Fleische lebenden Menschen allesamt sind ohnmächtig, hinfällig, bedingt, Gott dagegen (31, 3) ist der Allmächtige, Ewige, Allesbedingende, und wie er selbst ist so ist sein Wort, welches die Fassung und Aeußerung seines Wollens und Denkens. חַסְדּוֹ ist hier Holdseligkeit, Anmut, Grazie (syn. חֵן) der äußern Erscheinung (LXX 1 P. 1, 24 δόξα, Jac. 1, 11 εὐπρέπεια). Der Vergleich mit Gras und Blume erinnert an 37, 27. Iob 8, 12., bes. aber an Ps. 90, 5 f. Iob 14, 2. In 7ª wird erzählt wie es mit Gras und Blume geht; die *praet.* sprechen nach Art des griech. *aoristus gnomicus* (vgl. 26, 9) eine von unzähligen Fällen entnommene Erfahrungsthatsache aus: *exaruit gramen, emarcuit flos,* weshalb das folg. כִּי nicht hypothetisch (gesetzt daß), sondern begründend ist: denn רוּחַ יי hat sie angeweht d. i. der Hauch Gottes des Schöpfers, welcher lebenerzeugend, lebenerhaltend, lebenzerstörend die Schöpfung durchweht und dessen entsprechendste elementare Erscheinung der Wind ist: jeder Windzug ist ein Atemzug des Gesamtnaturlebens, welches Gottes רוח zum wirksam inwohnenden Prinzipe seines Bestandes hat. Wenn im Mai der Sirocco zu wehen beginnt, bekommt die lenzliche Flora mit einem Male ein herbstliches Aussehn. Mit אָכֵן sollte nun ein neuer V. beginnen. Der Satz אָכֵן חָצִיר הָעָם ist trotz LXX (Koppe Ges. Hitz.) kein beigeschriebener Stoßseufzer eines Lesers[1], denn die Fassung ist deuterojesaianisch: אכן ist nicht s. v. a. vergleichendes כן, sondern beteuernd wie 45, 15. 49, 4. 53, 4., und העם vom Menschenvolk wie 42, 5., nicht vom Volke Israel, so daß das Gleichnis auf die dem Exil vorausgegangenen Katastrophen ginge (Brdk.). Der Gedankengang ist triolettartig: mit אכן beginnt die Deutung des so treffenden Vergleichs, worauf dann in dem wiederholten *exarescit gramen, emarcescit flos* die dem Grase und der Blume gleichen Menschen gemeint sind: Fürwahr Gras ist das Menschenvolk, solch Gras verdorrt und solche Blume welket, aber das Wort unseres Gottes (Jahve's des Gottes seines Volkes und der Heilsgeschichte) יָקוּם לְעוֹלָם d. h. ersteht und besteht auf ewig, durch alle Zeiten hindurch sich erfüllend und bewährend. Diese allgem. Wahrheit bez. sich hier auf das Verheißungswort der Wüstenstimme. Hat Gottes Wort überh. ewigen Bestand, so insbes. das Wort von der Parusie Gottes des Erlösers, das Wort, in welchem alle Worte Gottes Ja und Amen werden. Die Unvergänglichkeit dieses Wortes aber hat die Vergänglichkeit alles Fleisches und seiner Schöne zur dunklen Folie. Sterblich sind die Zwingherren Israels, vergänglich ihr חסר wodurch sie imponieren und bestechen, das Wort Gottes dagegen, dessen Isr. sich getrösten kann, behauptet das Feld und sichert ihm einen herrlichen Aus-

1) LXX läßt nicht allein diesen Satz, sondern alles von כי רוח bis ציץ unübersetzt.

gang seiner Geschichte. Unverbrüchlich also ist das Siegel, welches der erste Rufer auf die Verheißung von Jahve's baldigem Kommen gedrückt hat; untrüglich gewiß der Trost, welchen Gottes Propheten seinem nun schon lange leidenden Volke bringen sollen. Demgemäß nimmt der Proph. nun seinen Standpunkt in der Zeit wo Jahve gekommen sein wird v. 9: *Auf hohen Berg begieb dich hinauf, Evangelistin Sion; erhebe mit Macht deine Stimme, Evangelistin Jerusalem; erhebe, fürchte dich nicht; sage zu den Städten Juda's: Siehe da euer Gott!* Kn. Knabenb. u. a. fassen nach LXX Trg. צִיּוֹן und יְרוּשָׁלַם als *acc. obj.*: Heilsverkündigerin (d. i. Chor von Heilsverkündigern) an Zion-Jer., aber Parall. wie 52, 7. 62, 11 sind hier beirrend; es sind Appositionen (A. S. Th. εὐαγγελιζομένη Σιών), Zion-Jer. selbst heißt Evangelistin; schon die weibliche Personification macht das wahrsch., und daß die Städte Juda's (die בְּנוֹת Töchter Zion-Jer.'s) die zu evangelisierenden sind, setzt es außer Zweifel. Der Standpunkt des Proph. ist hier inmitten der Parusie. Wenn da Jer. ihren Gott wieder in ihrer Mitte hat, nachdem er lange seine Wohnung in ihr abgebrochen hatte: so soll sie, die wiederhergestellte Muttergemeinde, einen hohen Berg besteigen und ihren Töchtern mit furchtlos laut erhobener Stimme die Freudenbotschaft von der Erscheinung ihres Gottes bringen. Das V. בַּשֵּׂר (ass. *bussuru* mit *s* wogegen *bišru* Fleisch mit *š*[1]) bed. eine Botschaft bringen, bes. eine erfreuende — das Grundwort des neutest. εὐαγγελίζειν, ein Lieblingswort des Verf. von c. 40—66, dieses alttest. Evangelisten (vgl. Nah. 2, 1). Bisher war Jer. zaghaft, niedergebeugt unter der Strafe ihrer Sünden und trostbedürftig. Nun sie aber Jahve wieder bei sich hat, soll sie mit freudigster Zuversicht, ohne weiter zu bangen, ihre Stimme hoch erheben und ihrer Berufsstellung gemäß Heilsbotin werden für das gesamte Judäa. In v. 10 tritt der Proph. vom Standpunkt der Erfüllung auf den der Weiss. zurück: *Siehe, der Allherr, Jahve, als ein Gewaltiger wird er kommen, indem sein Arm ihm Herrschaft übt; siehe sein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm.* Man übers. nicht: mit Starkem = Stärke (LXX Trg.), das בְּ ist *Beth essentiae* (vgl. 26, 4): er wird kommen in der Wesenheit, Kraft und Energie eines Starken, was durch den participialen Umstandssatz *brachio suo ipsi dominante* näher bestimmt wird, לוֹ ist wie 59, 16 und in dem deuterojes. Ps. 98, 1 auf Jahve selbst bezüglicher *dat. commodi:* indem sein Arm alles Widerstrebende ihm entw. unterwirft oder zu Boden wirft. Jedoch zeichnet ihn 10[b] nicht einseitig als Strafrichter, sondern nach der gesetzlichen nicht nur sondern auch heilsordnungsmäßigen Seite als gerechten Vergelter, wovon der Doppelname Gottes אֲדֹנָי יְהוִה (wie 3, 15. 28, 16. 30, 15) gleichsam das Anagramm ist. פְּעֻלָּתוֹ

1) s. Friedr. Delitzsch, Prolegomena S. 170. Dennoch erklären arabische Lexikographen بَشَرَهُ oder بَشَّرَهُ *he anounced to him an event which produced a change in his* بَشَرٌ (Haut, Oberfläche, Außenseite), also als Denominativ, während Fleischer בְּשַׂר mit בָּשַׂר, بَشَرٌ auf gleichen Grundbegriff „reiben, glatt reiben, glätten (= entrunzeln)“ zurückführt.

(hier wie Lev. 19, 13), von der Bed. Werk zu der des Erwirkten und Verwirkten fortgehend, wird Syn. von שָׂכָר. Jahve führt mit sich sowohl den Straflohn der Feinde seines Volks als den Gnadenlohn der Treuen seines Volkes, die er für ihre bisherigen Leiden mit überwiegenden Freuden entschädigen wird (s. 62, 11). Bei dieser Seite, der heilbringenden, verweilt der Proph. indem er dem Bilde des Allherrn Jahve das Bild des guten Hirten an die Seite stellt v. 11: *Wie ein Hirt wird er seine Herde weiden, in seinen Arm fassen die Lämmer und in seinem Busen tragen, gemachsam die Säugenden leiten.* Die Herde ist sein Volk, welches jetzt in die Fremde versprengt ist. Die Liebe, womit er dieser Herde wartet, wird beispielsweise dargestellt an seinem Verhalten gegen die טְלָאִים (= טְלָיִים v. טְלִי = טָלֶה) noch nicht lange gebornen jungen Lämmer und die עָלוֹת Säugenden *lactantes* (Hier. *fetae*), nicht Saugenden *sugentes* (v. עוּל عال *med. Waw* nähren, vgl. zu 3, 12). Jene die nicht mit der Herde gleichen Schritt halten können faßt er in seine Arme und trägt sie im Busen seines Gewandes (חֵיק hier nicht Schooß des Leibes, sondern wie Spr. 6, 27 u. ö.); diese, die Mütter, übertreibt er nicht, sondern יְנַהֵל läßt sie sachte gehen, weil sie der Schonung bedürfen Gen. 33, 13. Mit diesem lieblichen Bilde schließt der Prolog v. 1—11. Er steht wie eine göttliche Inauguration des Proph. und wie das Summar des ihm zu verkündigen Befohlenen an der Spitze des Ganzen. Nichtsdestoweniger ist er zugleich ein integrierender Teil der 1. Rede. Denn die Fragen, welche nun folgen, sind unmöglich Anfang der Rede, obgleich auch nicht sofort klar ist, inwiefern sie ihre Fortsetzung sind.

Der Zusammenhang ist dieser: es wird weiterhin didaktisch und paränetisch dargelegt was das für ein Gott ist, dessen Offenbarung zur Erlösung seines Volkes in v. 1—11 weissagend verkündigt worden ist. Er ist der unvergleichlich Erhabene. Diese unvergleichliche Erhabenheit macht den Unverstand der Götzendiener offenbar, Isr. aber gereicht sie zum Troste, und solches Trostes bedarf es gerade jetzt in der Verbannung, wo es ihm so schwer wird, sich in Gottes Wege zu finden. Um seinem Volke die Erhabenheit Jahve's zum Bewußtsein zu bringen fragt der Proph. v. 12: *Wer hat abgemessen mit seiner Handhohle die Wasser, und die Himmel mit der Spanne geregelt, und hat gefaßt in das Drittelmaß den Staub der Erde und gewogen mit der Schnellwage Berge, und Hügel mit Wagschalen?* Klosterm. Brdk. v. Orelli meinen, die bezielte Antwort sei: niemand, aber die Fragen lauten wie Spr. 30, 4 und, wie Cheyne hinzufügt, Iob 38, 5 f., und wollen zum Bewußtsein bringen, daß Jahve und niemand als Er diesen Bestandteilen des Weltalls ihr quantitatives Maß, ihre bestimmte Gestalt und ihre proportionierliche Stellung im Weltganzen gegeben. Wie wenig faßt die Handtelle (שֹׁעַל Hand-Vertiefung) eines Menschen, wie klein ist der Raum, den die Spanne eines M. abzuspannen vermag, wie ungeräumig ein Drittel-Epha (שָׁלִישׁ, s. zu Ps. 80, 6), und zu wie geringfügigen Größen und Maßen reicht eine Wage aus, sei es ein פֶּלֶס d. i. eine Schnellwage *statera* oder מֹאזְנַיִם eine aus zwei Wagschalen *(lances)* bestehende Krämerwage *libra.* Aber was J. mit seiner Handhohle abmißt (מָדַד urspr. dehnen, strecken, dann Ausgedehntes messen) und mit

seiner Spanne regelt d. i. auf ein bestimmtes Maß bringt (תִּכֵּן) ist nichts Geringeres als die Wasser hienieden und die Himmel droben; er führt ein Schalisch, in welchem der Staub, aus dem die Erde besteht, Platz hat (כָּל das eig. Wort von Messen mit dem Hohlmaß كَيْل) und eine Wage, auf der er die Kolosse der Gebirge abgewogen. Eine zweite Frage v. 13—14: *Wer hat geregelt den Geist Jahve's und (wer) ist sein Ratsmann der ihn unterwiese? Mit wem beriet er sich, der ihn verständigt und belehrt hätte über Bahn des Rechts, und ihn gelehrt hätte Erkenntnis und einsichtsvolles Verfahren ihm kundgethan?* Die 1. Frage gab Jahve's Allmacht zu bedenken, diese seine Allweisheit, welche, weil sie alle Fülle in sich hat, jede von außen kommende Belehrung ausschließt. רוּחַ יה ist der Geist, welcher bei der Weltschöpfung über den Wassern schwebte und das Chaos zum Kosmos gestaltete. Wer — fragt der Proph. — hat diesem Geiste die Richtschnur dargereicht, nach der es geschehen müßte? תְּכֵן bed. nicht prüfen (Ges.) — denn wie sollte das V. zu dieser Bed. kommen? — sondern ebenso wie v. 12 in regelrechte Verfassung bringen und so zu geregeltem Wirken befähigen. Statt *Mercha Tifcha Athnach*, wobei im Hinblick auf Spr. 16, 2 (Hier.: *spirituum ponderator est Dominus*) die Erkl. des Trg. zu grunde liegt: *quis paravit spiritum? Jahve*, wird richtiger *Tifcha Munach Athn.* (vgl. Ex. 21, 24. 23, 9) accentuiert (s. Wickes, *Prose Accents* p. 140). In 13ᵇ wirkt מי nach und יוֹדִיעֶנּוּ ist Attributivsatz[1]; richtig LXX καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὃς συμβιβᾷ (Röm. 11, 34. 1 Cor. 2, 16 συμβιβάσει) αὐτόν. In v. 14 ist das reciproke נוֹעַץ mit אֶת = עִם verbunden. Die *impf. cons.* behaupten ihre eig. Bed.: mit wem ging er zu Rate, so daß dieser ihm infolge dessen Verstand beigebracht hätte (וַיְבִינֵהוּ sonst: verstehen, hier causativ) — die Vv. des Belehrens werden teils mit בְּ des Lehrstoffs, teils mit dopp. Acc. construiert. Auf die Frage v. 13 f., die wesentlich nur Eine ist, muß Isr. sich sagen, daß sein Gott wie Inhaber absoluter Macht, so auch absoluter Weisheit ist. Von seiner Erhabenheit als Schöpfer geht der Proph. nun zu seiner Erhabenheit als Weltregent über v. 15: *Sieh Nationen wie ein Tröpfchen am Eimer und wie ein Sandkorn in Wagschalen sind sie geachtet; sieh Inseln wie ein Stäubchen das emporschwebt.* Auf Jahve, dem Könige der Welt, ruht die Last des Regiments über die in Völker gespaltene ganze Menschheit, aber so wenig den der den Eimer trägt (הַלַּי) ein daran (מִן wie Hohesl. 4, 1. 6, 5) hangender Tropfen (מַר[2]) beschwert, und so wenig ein zufällig an einer Wage ansitzendes Sandkorn (שְׁחַק v. שָׁחַק zermalmen, Lth. *Scherfflin* d. i. kleines Gewicht) die Schwere merklich vermehrt oder vermindert: so wenig beschweren Jahve die Mengen der Völker deren Regiment ihm obliegt. Die Inseln, diese Stücke Festlands im Meere

---

1) Driver, *Isaiah* p. 200, hat ermittelt, daß solche elliptische Relativsätze (im Arab. صِفَة genannt) in c. 40—66 nahezu 60 mal, dagegen in den altjes. Stücken nur etwa 6 mal vorkommen.

2) Hiernach deuteten die Alten Μαριάμ מְרִיָם (מְרִים) *stilla maris*, woraus später *stella maris* wurde.

(אִי = *iwj* v. אָוָה sich wohin begeben und da aufhalten), auf welche die Heidenwelt verstreut ist (Gen. c. 10), sind für ihn, den das Universum Tragenden, wie das Stäubchen (דַּק v. דָּקַק zermalmen, pulvern) רִשְׂוֹל welches gehoben wird (metaplastisches *impf. Ni.* v. טוּל = נָטַל 63, 9 vgl. טַהַל *promener*), näml. auch schon vom geringsten Luftzug. Die Uebers.: Staub der geworfen wird (Kn.) würde עָפָר (41, 2) erfordern; auch läßt sich weder: Inseln wie ein Stäubchen hebt er auf (Ges.) noch: trägt er (Hitz.) übers. — eine unpassende Vorstellung, רִשְׂוֹל ist Attributivsatz. Bei dieser verschwindenden Winzigkeit der Menschheit gegenüber Jahve bleibt alles, wodurch der Mensch seine Anbetung des Erhabenen ausdrücken möchte, unverhältnismäßig hinter seiner Erhabenheit zurück v. 16: *Und der Libanon ist nicht Genüge des Verbrennens, und sein Wild nicht Genüge der Brandopfer* d. h. des zur Feuerung nötigen Holzes und der zu schlachtenden und in Feuer aufgehenden Opfertiere; דֵּי Constr. דֵּי bed. das Ausreichende (und dann auch das Reichliche), versch. von τὸ δέον das Erforderliche. Von dieser Kehrseite des Ged. v. 15 lenkt der Proph. v. 17 zu diesem selbst zurück, an dem sich die Rede dann weiter fortspinnt: *All die Nationen sind wie nichts vor ihm, der Nichtigkeit und Leere angehörig sind sie ihm geachtet.* אֶפֶס ist das Ende wo etw. aufhört, absolut: wo das Sein aufhört, also das Nichtsein (bei Jes. I nur 5, 8), תֹּהוּ (v. תָּהָה verw. שָׁאָה) die grausige Oede, wie das Schöpfungschaos, wo noch nichts Bestimmtes und also so gut wie nichts ist — מִן ‚mehr als' in negativem Sinne (Nägelsb.), eig. *prae nihilo* d. i. nichtiger als nichts (vgl. zu diesem *prae* ohne vorausgehendes Eigenschaftswort Iob 11, 17. Mi. 7, 4), ist an sich möglich, aber näher liegt wie auch 41, 24 (vgl. 44, 11). Ps. 62, 10 die partitive Fassung (Hitz. Kn.). Die Folgerung aus v. 17, daß Jahve also der Unvergleichliche, gestaltet sich zu einer Frage, die sich nicht an die Götzendiener, sondern an diejenigen in Isr. richtet, denen es not thut gegen die Verführungsmacht der Abgötterei, welcher die Majorität der Menschheit huldigt, gewappnet zu werden v. 18: *Und wem könnt ihr vergleichen Gott, und welcherlei Bild ihm nebenordnen?* Das ו von וְאֶל ist conclusiv wie 28, 26., die Impf. *modi potent.:* zu wem könnt ihr in Vergleich bringen (אֶל wie 14, 10) אֵל Gott den Einen welcher der Mächtige schlechthin ist, und welcherlei (מָה dinglich wie מִי persönlich) דְּמוּת d. i. was göttlich wäre wie Er ihm an die Seite stellen?[1] Am wenigsten kann der Götze den Vergleich mit ihm aushalten v. 19: *Den Götzen wenn der Schmied ihn gegossen, so überblecht der Schmelzer ihn mit Gold, und Ketten von Silber schmelzt er dran.* Das thematisch vorausgestellte חֲרָשׁ, eig. das ausgehauene Bild, bez. hier das Götzenbild im allgem. חָרָשׁ ist so weitsinnig wie *faber* (s. zu 44, 12). רַקַּע בַּזָּהָב bed. hier, indem das V. nicht seinen

---

1) תַּעַרְכוּ לוֹ hat (nach *Ben-Ascher*) zur offnen Sylbe תַּ zurückgewichenes *Mercha*, wie 50, 8 נעמדה יחד *Munach* bei נָ, Ex. 15, 8 נערמו מים *Munach* bei נָ, Thren. 2, 16 וירחקו שן *Munach* bei רֵ; der Acc., zugleich die Function des *Metheg* vor *Schebâ compositum* versehend, ist da überall auf *antepen.* zurückgewichen, weil, wie Jekuthîel ha-Nakdan in seinem הרכי הנקוד sagt, die mittlere Sylbe sich nicht zur Trägerin des Nebentons eignete.

nächsten (s. zu Iob 37, 18), sondern denom. Sinn hat: mit einem רִקַּע זָהָב *(laminâ auri)* überziehen. Da man nach v. 20 anzunehmen hat, daß der Proph. mitten hinein in die Fabrikation des Idols versetzen will, so ist der parataktische Ausdruck in obiger Weise zu periodisieren. Das palindromisch wiederholte צוֹרֵף ist nicht 3 *pr. Po.* (s. über das *Po.* starker Stämme zu 44, 13. Iob 9, 15), sondern *part.* = צורף הוּא wie 29, 8 (s. dort) u. nach den Acc. auch 33, 5: und Ketten (nach der Masora: וּרתקות) von Silber schmelzt er, mittelst welcher die Puppe befestigt wird. So entsteht der kostbarere Metallgötze, und der Holzgötze v. 20: *Der Verarmte an Weihgaben — ein Holz das nicht fault wählt er, einen gescheiden Werkmann sucht er sich, um herzurichten einen Götzen der nicht wackelt.* Wer so in Mittellosigkeit geraten (מְסֻכָּן) ist, daß er seinem Gotte nur eine geringere Hebe weihen kann (תְּרוּמָה Acc. nach Ew. § 284[c]), läßt sich von geliefertem Holze ein Idol schnitzen. Das V. סכן als Stammwort zu מְסֻכָּן (vgl. Dt. 8, 9) ist s. v. a. arab. *sakana* oder *sakuna* (wov. *miskîn, meskin*), und bed., wie Fleischer gezeigt hat, durch Schwäche, Mittellosigkeit oder äußere Einwirkungen zur Unthätigkeit genötigt w., sich nicht regen und geltend machen, resp. sich nicht zur Wehr setzen können. יִמּוֹט ist wie v. 15 יִשּׁוֹל *impf. Ni.*: in Wanken versetzt w. Ein Holzbild, welches, um nicht bei jedem Anstoß umzupurzeln, unten gleichmäßig abgehobelt und schwerer als oben ist, soll ein Gott sein! Nachdem so mit einigen Strichen der Wahnwitz des Götzendiensts gezeichnet ist, ergeht an diej. in Isr., die nach ihm schielen, wenn sie sich nicht gar schon von ihm haben bethören lassen, die Frage v. 21: *Wisset ihr nicht? Höret ihr nicht? Ists nicht verkündet von Anfang euch? Habt ihr nicht Einsicht erlangt in die Grundfesten der Erde?* Es sind 4 Fragen, chiastisch geordnet. מוסדות הארץ ist Obj. (Vitr.), es als Zeitbestimmung (= מִמּוֹסְדוֹת) zu fassen (Cheyne) empfiehlt sich nicht, die 4 Fragen zielen auf Gott den Schöpfer. Das vor- und überweltliche Wesen Gottes ist etwas, das teils *per ratiocinationem* erschlossen (יָדַע u. הֵבִין), teils *per traditionem* erfahren werden kann (שָׁמַע u. הִגִּיד). Wenn Israel Jahve's seines Gottes überweltliche Erhabenheit und Einzigkeit nicht anerkennt, so verstockt es sich selbst gegen ein schon natürlicherweise mögliches Wissen (vgl. z. B. Ps. 19. Röm. 1, 20) und macht sich taub gegen die aus dem Anfange seiner Gesch. herüberklingende Kunde der Offenbarung und Ueberlieferung. Die 2 ersten Fragen sind imperfektisch gestellt, die 2 andern perfektisch: dort handelt es sich um Mögliches, hier um Faktisches. מֵרֹאשׁ von Anbeginn wie 41, 4. 26. 48, 16. Ist euch — dies der Sinn der 4. Frage — kein Verständnis der Grundfesten der Erde aufgegangen, näml. wie es sich mit der Entstehung dieser verhalte? Der Proph. beschreibt nun den Gott, den Werk und Wort verkündigen. Die Partic., welche folgen, sind Prädicate des das religiöse Bewußtsein erfüllenden Subjekts v. 22: *Er der da thront über der Wölbung der Erde, und ihre Bewohner gleichen Heuschrecken; der hingedehnt wie ein Flortuch die Himmel und sie ausgespannt hat wie ein Zeltdach zum Wohnen.* Er, der Offenbare und doch Verkannte, ists welcher thronend inne hat den Kreis oder Bogen (nämlich חוּג שָׁמַיִם Iob 22, 14 d. i. den vom Himmel gebildeten), welcher die Erde einkreist

(חוּג verw. חגג)[1] d. h. hier (wo die Himmel nicht als die Erde umkreisende, sondern über die Erde halbkreisförmig hingespannte Sphären vorgestellt sind): überwölbt, und dem von seiner unerreichbaren Höhe aus die Menschen so winzig wie Heuschrecken (Num. 13, 33) erscheinen; er der den blauen Lufthimmel wie ein dünn durchsichtig Gewand (דֹּק dünnes Zeug wie דַּק v. 15 feiner Staub) hingedehnt und gleich einem wohnlichen Zelte (אֹהֶל לָשֶׁבֶת) über die Erde hin, d. i. so daß er wie die Zeltdecke dieser bildet, ausgespannt hat. Die Wahl des Heuschreckennamens חָגָב mag durch חוּג herbeigeführt sein. Das Part. vergegenwärtigt Handlungen und Zustände aller Zeiten; hier wo es sich im hist. Tempus fortsetzt ist es perfektisch aufzulösen, anderwärts liegt die Anschauung der Welterhaltung als *creatio continua* unter, s. Psychol. S. 111. Es folgen nun Prädicate Gottes des Weltregenten v. 23—24: *Er der hingiebt Hochwaltende dem Nichtsein, der Erde Richter der Oede gleich macht. Sie sind kaum erst gepflanzt, kaum erst gesäet, kaum erst hat Wurzel getrieben in der Erde ihr Stock, und er bläst sie nur an, so verdorren sie und Sturm führt sie wie Stoppeln hinweg.* Nichts ist so weltlich hoch und unantastbar, das Er nicht mitten im selbstzuversichtlichsten bedrohlichsten Emporkommen zunichte machte. רֹוזְנִים sind Gravitätische, σεμνοί, Inhaber höchsten Ansehns und Einflusses, שֹׁפְטִים die welche die höchste richterliche und administrative Gewalt in sich vereinigen. Jene giebt er der Vernichtung preis, diese macht er dem negativen Zustande des Tohu gleich, aus dem die Welt emporgebracht ist und auf den sie auch wieder zurückgebracht werden kann. Man erinnert sich hier an Schilderungen wie Iob 12, 17. 24. Die Plötzlichkeit der Katastrophe wird in v. 24 verbildlicht. אַף בַּל (nur hier, vgl. אַף אֵין 41, 26) mit nachsätzlichem וְגַם vgl. 2 K. 20, 4 bed.: selbst das ist noch nicht geschehen, so geschieht auch das schon, also: *vixdum plantati sunt* . . Das *Ni.* נִטַּע u. das *Pu.* זֹרַע (beide Formen nur hier) bez. den hoffnungsvollen Anfang, das *Po.* שֹׁרֵשׁ den hoffnungsvollen Fortgang. Setzreis, Saatkorn, Baumstock (s. zu Iob 14, 8), zumal wenn dieser schon Wurzel geschlagen, lassen auf Blüte und Frucht hoffen, aber es bedarf nur eines Hauches Jahve's (hier bei stämmigen Pflanzen נָשַׁף, oben bei Gras und Blume mit weicherer Labialis נָשַׁב), so ist es mit ihnen aus. Ein einziger Strafhauch giebt ihnen den Rest und von Jahve gewirkt erhebt sich ein Sturmwind, der sie wie dürre leichte Stoppeln fortrafft (נָשָׂא, vgl. dagegen v. 15 טוּל = נָטַל aufheben, in der Schwebe halten). Refrainartig kehrt nun der Ged. v. 18 wieder, indem wie dort mit ו an die Prämisse eine Schlußfolge geknüpft wird v. 25: *Und wem wollt ihr mich vergleichen, dem ich gliche? spricht der Heilige.* Nicht הַקָּדוֹשׁ, sondern eigennamenartig קָדוֹשׁ; vgl. mit Cheyne den artikellosen Plur. als Bez. des Allheiligen Spr. 9, 10. 30, 3. Hos. 12, 1. Der Heilige fragt so und kann so fragen, weil er als solcher auch der Ueberweltliche ist Iob 15, 15.

---

1) Mit Unrecht trennt Nöldeke (DMZ XLI, 719) חגג حج von dem secundären חנג (חִנְגָּא Tanz, vgl. 1 S. 30, 16) — die mannigfache sich besondernde Grundbed. ist kreisen, einkreisen.

25, 5. Nach den syllogistisch abschließenden Fragen v. 18. 25 wird nun ein 3. Ansatz gemacht, die Unvergleichlichkeit Jahve's zu beweisen v. 26: *Hebt zur Höhe eure Augen und sehet: wer hat diese geschaffen? Er der hinausführt bei der Zahl ihr Heer, sie alle nennt er bei Namen, von wegen Größe der Mächtigkeit und als Gewaltiger an Kraft — keins das sich vermissen ließe.* In v. 25 sprach Jahve, nun wieder der Proph. — es ist der die Gotterfülltheit der Proph. darthuende Wechsel, der vom Deuter. ab in allen Weissagungsbb. vorkommt. Mit הַמּוֹצִיא beginnt die Antwort: der Welterhalter und Weltregierer, er und kein anderer ist auch der Weltschöpfer, Er der das Heer der Sterne auf den Himmelsplan herausführt wie ein Feldherr auf den Schlachtplan, und zwar בְּמִסְפָּר zahlweise, zählend die unzähligen Sterne, diese Kinder des Lichts in Waffen des Lichts, welche die nachts emporgewandten Augen erblicken. Das Finitum יִקְרָא bez. das allnächtlich Geschehende: er ruft sie alle namentlich (vgl. die Lehnstelle Ps. 147, 4), er thut dies von wegen der Größe und Fülle des Vermögens (אוֹנִים *vires, virtus*) und als Gewaltiger an Kraft d. h. weil er das ist (vgl. syntaktisch Ps. 63, 2 *in terra arida et languidus*). Diese Auffassung ist einfacher als: von wegen des Starken τὸ κρατερὸν der Kraft Ew. § 293c. Der Ruf der an die aufgehen sollenden Sterne ergeht ist der Ruf des Allesvermögenden und Allgewaltigen, weshalb keins in jener Unzahl zurückbleibt, אִישׁ vom Individuum und נֶעְדָּר wie 34, 16., vgl. غمز zurückbleiben *(retromansit a grege ovis)*. Hier ist der 2. T. der Rede geschlossen: er erwies aus der unendlichen Erhabenheit Gottes den Unverstand des Götzendienstes, der 3. T. leitet Trost daraus ab für Isr. in seinem Kleinmut.

Diejenigen in Isr., denen erst der Unverstand des Götzendienstes zum Bewußtsein zu bringen ist, werden weil sie sich den גּוֹיִם gleichstellen gar nicht יִשְׂרָאֵל genannt; jetzt aber ergeht die Anrede an die Kleingläubigen, aber doch Heilsbegierigen, die Zagenden, aber doch nicht gar Verzweifelnden v. 27: *Warum sagst du, Jakob, und sprichst du, Israel: Verborgen ist mein Weg vor Jahve, und meinem Gott entgeht mein Recht?* Der Name יַעֲקֹב steht hier wie 29, 22 als der exquisitere und noch unmittelbarer an den Ahnherrn erinnernde voran. Sie meinen daß Jahve in Zorn und Ueberdruß sich ganz von ihnen abgewendet; דַּרְכִּי ist ihr dornenvoller Lebensweg, מִשְׁפָּטִי ihr gutes Recht gegenüber ihren Zwingherren, dieses scheint er gar nicht ins Auge zu fassen, nicht an richterliche Erweisung desselben zu denken. Die Grundlosigkeit solchen Kleinmuts wird ihnen in einer Doppelfrage entgegengehalten v. 28: *Ist dir nicht bewußt oder hast du nicht gehört: ein ewiger Gott ist Jahve, Erschaffer der Enden der Erde, er ermattet nicht und ermüdet nicht, unausforschlich ist sein Verstand.* Die so Kleinmütigen sollten wenn nicht aus eigner Erfahrung doch aus überkommener Kunde wissen, daß J., welcher die ganze Erde von einem Ende zum andern geschaffen, so daß also auch Babylonien seinem Gesichtskreise und Machtbereiche nicht zu fern liegt, ein ewiger d. i. ewig gleicher und nie alternder Gott ist, der die in der Schöpfung bewiesene Macht noch heute besitzt und beweist. Isr. hat schon eine lange Geschichte durchlebt

und J., der bisher über und in dieser Gesch. gewaltet, ermattet nicht (יָעֵף), wie der Mensch wenn er seiner Lebenskraft nicht immer neue Stärkung zuführt; er ermüdet nicht (יָגַע), wie dieser wenn die Anstrengung seine Leistungsfähigkeit erschöpft hat. Obgleich J. sein Volk bis jetzt nicht erlöst hat, so ist sein Walten doch eitel תבונה, welche den rechten Zeitpunkt helfenden Eingreifens herausfindet. Weit entfernt daß J. ermattet, ist Er vielmehr der Kräftiger der Ermattenden v. 29: *Darreichend dem Matten Kraft, und dem Unvermögenden giebt er Stärke in Fülle.* Das Part. ist Präd. des in Rede stehenden Hauptsubjekts, vgl. Ps. 104, 13 f. Spr. 31, 27. לְאֵין אוֹנִים ist s. v. a. לאשר אין אונים, אֵין wird geradezu wie *α privat.* gebraucht, um verneinende Eigenschaftsw. zu bilden z. B. Ps. 88, 5. Spr. 25, 3. Um der Stärke (עָצְמָה n. d. F. חָכְמָה), die er reichlich spendet, mächtig steigert, teilhaft zu werden, bedarf es nur des Glaubens v. 30—31: *Und es ermatten Jünglinge und ermüden, und junge Männer erleiden Straucheln. Aber die Jahve's harren gewinnen frische Kraft, heben empor die Schwingen Adlern gleich, laufen und ermüden nicht, schreiten weiter und ermatten nicht.* Selbst Jünglinge, selbst in der Frühreife ihres Lebensmorgens stehende junge Männer (בַּחוּרִים v. verw. בָּחַר בָּכַר בָּגַר) unterliegen den Folgen der Lebensmittelentziehung und Ueberanstrengung (beide Impf. defektiv mit Ausfall des 1. Stammbuchstabens), und irgend ein äußerer Anstoß gereicht ihnen zum Falle (נִכְשָׁל mit *inf. abs. Kal,* der das Ausgesagte für die Anschauung festhält, v. כשׁל *offendere*). Das V. steht 30ª voraus, indem v. 30 in Verh. zu 31 einem Concessivsatz gleich ist: mag das geschehen — anders die Harrenden Jahve's d. i. die an Ihn Gläubigen, denn das A. T. bez. den Glauben in einer Menge von Synon. des Vertrauens, Hoffens und Sehnens als *fiducia* und als auf Versichtbarung und Vollendung des Geglaubten gerichtete Hoffnung. Das ו *copul.* führt wie v. 8 den Gegens. ein. Merkwürdigerweise ist für u. St. die Punktation וְקוֵי *wekōje*, dagegen für Ps. 37, 9 וְקוֵי *wekōwe* überliefert.[1] חֲלִיף machen daß etwas nachdringt oder nachrückt (s. zu Ps. 90, 5 f.), Neues mit dem Alten wechselt, altlat. *recentare.* Bei יַעֲלוּ וגו׳ denken die Alten (zuletzt Nägelsb.) nach LXX Trg. Syr. Hier. Saad. an die Neubefiederung des Adlers, welche Ps. 103, 5 vgl. Mi. 1, 16 ein Bild der Verjüngung durch Gnade ist. Aber mit Recht bem. Hitz., daß הַעֲלָה als Causativ des wie 5, 6 gebrauchten *Kal* (aufschießen machen, sprossend hervorbringen) nicht vorkommt und נוֹצָה (Deckfedern im Untersch. von Schwungfedern und Fittichen) erwarten ließe, was aber für die Bed. des Bildes nicht paßt. Also: sie machen aufsteigen, erheben hoch die Schwingen (אֵבֶר wie Ps. 55, 7) gleich den Adlern (Lth., יעלו als *Kal,* אבר als Acc. der Weise fassend: *kriegen newe krafft, das sie auffaren mit flügeln wie Adeler).* Ihr Lebensgang, der Jahve zum Ziele hat, ist wie beflügelt, sie schöpfen

1) Die Masora bemerkt zu beiden „ליח", und Parchon, Kimchi, Abenezra (zu Ex. 9, 3) bezeugen die LA *wekōje* ausdrücklich, vgl. Strack in Luth. Zeitschr. 1877 S. 30.

Kraft um Kraft aus Ihm (s. Ps. 84, 8), das Laufen ermüdet sie nicht, das Gehen und immer weiter Gehen ermattet sie nicht. Hiermit ist die 1. Rede in 3 Teilen (1—11. 12—26. 27—31) zum Schlusse gekommen.

Des ersten Dritteils zweite Rede c. XLI.

Der Gott der Weltgeschichte und der Prophetie.

Jahve tritt hier in dem Tone, in welchem er schon 40, 25 das Wort ergriffen, redend auf, lädt die abgöttischen Völker zum Rechtsstreit ein und macht dafür daß er der Bildner und Lenker der Weltgeschichte von Anbeginn ist die Erweckung des Eroberers vom Osten als sein Werk geltend. Aber wie wenn von seiten der Völker die Gegenfrage aufgeworfen würde, mit welchem Rechte er dies thue? — Die Thaten des Eroberers erweisen sich dadurch als ein Werk des über die Abgötter erhabenen Gottes, daß sie den abgöttischen Völkern Verderben und dagegen dem Volke Jahve's die lange ersehnte Erlösung bringen. Darin liegt die Beweiskraft der Instanz. Die Beweisführung setzt voraus, daß Cyrus seine Siegeslaufbahn bereits angetreten. Zukünftiges und noch Unerfülltes wäre ohne momentane Beweiskraft. Die Aufforderung zum Rechtsstreit v. 1: *Schweiget mir, ihr Inseln, und die Völker mögen schöpfen frische Kraft; mögen herantreten, alsdann reden, zusammen in Rechtsstreit wolln wir treten!* Die Anrede geht an die gesamte Heidenwelt, vorab die Bewohnerschaften der westlichen Insel- und Küstenreiche. Schweigend sich jemandem zuwenden heißt prägnant הֶחֱרִישׁ אֵל, wie mit מִן Iob 13, 13 schweigend von jem. ablassen. Um keine Entschuldigung zu haben, wenn sie unterliegen, sollen sie frische Kraft anthun, wie nach 40, 31 die Gläubigen sie aus der Fülle Jahve's schöpfen. de Lagarde Klosterm. Brdk. finden dieses יחליפו כח sinnlos. Aber ist auch Iob 38, 3ª sinnlos? Sie sollen *receptis viribus* herantreten, alsdann reden d. i. nach vernommenem Rechtsbeweis entgegnen, denn J. will sich in *pro et contra* eines Prozesses mit ihnen einlassen (קָרַב לַמִּשְׁפָּט wie Mal. 3, 5., wo es einseitig während hier doppelseitig gebraucht ist). Aber wenn J. Partei ist, wer ist dann der entscheidende Richter? Diese Frage ist ebenso zu beantworten wie 5, 3. *Vocantur gentes in judicium* — bem. Rosenm. richtig — *ad tribunal non Dei, sed rationis.* Die entscheidende Autorität ist die Vernunft, welche den Thatbestand und die sich daraus ergebenden Folgerungen anerkennen muß. Die Geladenen sind nun als gegenwärtig zu denken und Jahve hebt an v. 2: *Wer hat erweckt von Sonnenaufgang ihn, dem Gerechtigkeit begegnet auf seinem Fuße, er giebt dahin vor ihm Nationen und Könige unterwirft er, giebt Gleiche des Staubes seinem Schwerte und Gleiche verjagter Stoppeln seinem Bogen?* Mit לְרַגְלוֹ hört das Regimen des מִי auf, indeß ist alles Folg. mit nachklingendem Frageaccent gesprochen. J. hat den neuen großen Helden מִמִּזְרָח, nach v. 25 aber zugleich מִצָּפוֹן erweckt: beides bestätigt sich, denn Cyrus war Perser aus dem an der Spitze dieses Volks-

stamms stehenden Clan des Achämenes *(Hakhâmanis)* oder der Pasargaden, Sohn des Cambyses und wenn auch nicht mit der medischen Königstochter Mandane gezeugt, doch nach fast allen Erzählungen der Alten mit dem medischen Königshause verflochten und jedenfalls nach Entthronung des Astyages Herr und Haupt der Meder sowohl als der Perser (deshalb vom Orakel ‚Maultier' und bei Hier. *agitator bigae* genannt); Medien aber lag nordwärts und Persien ostwärts von Babylonien; sein Siegeslauf, in welchem er, ehe er Babylon eroberte, sich alle Länder von den Höhen des Hinduku bis zu den Gestaden des ägäischen Meeres unterwarf, hatte also den Osten und Norden zugleich zum Ausgangspunkt. Nägelsb. übers.: Wer hat von Osten her Recht erweckt? Wer ruft ihn hinter sich her? Ebenso Klosterm., aber: Wer ruft es (das Recht) zu seinen Füßen (wie einen Diener)? Weit schöner in Gedanken und Syntax ist doch die vorliegende Interpunktion: der Satz צֶדֶק יִקְרָאֵהוּ לְרַגְלוֹ ist Attributivsatz und als solcher virtuelles Obj.: ihn welchen צדק ruft, ihm (dem צדק) auf dem Fuße zu folgen, also vor welchem צדק als Führer vorausgeht (Cheyne) oder, was mir noch immer besser gefällt: ihn welchem Gerechtigkeit begegnet (קָרָא = קָרָה Ges. § 75. VI) auf Schritt und Tritt, ihn begleitend (Gen. 30, 30 vgl. Hab. 3, 5). Der Begriff von צדק bestimmt sich nach dem Folg.: Jahve giebt Nationen vor ihm hin und Könige macht Er untertreten (Causativ von רָדָה, wofür Hitzig, Psalmen 2, 440., scharfsinnig aber unnötig: יֹרִד „wirft er nieder"); demgemäß wird צדק hier entw. eigenschaftlich die von Cyrus als des HErrn Werkzeug mit Waffengewalt erfolgreich vollstreckte Gerechtigkeit bed., oder objektiv (wozu das ‚Entgegenkommen' besser paßt): die Gerechtigkeit, welche der gerechten Sache des Kämpfenden Recht schafft, ihr zum Siege verhilft. Mit wuchtigem Nachdruck steht der als Indicativ gebrauchte Jussiv יַרְדְּ hinter seinem Obj., das Kal lautet יֵרְדְּ, יַרְדְּ ist das als Causativ des Kal gebrauchte *Hi*. Wie 40, 14 וילמדהו, so wiederholt sich hier in v. 2 יִתֵּן, mit gleichem Subj., aber versch. Sinne. Schwert und Bogen zum Subj. zu machen: es giebt hin sein Schwert, näml. die Feinde, ist an sich mißlich und da חֶרֶב u. קֶשֶׁת Fem. sind vollends nicht ratsam. Klostermanns קשתם u. חרבם nach LXX giebt eine verworrene Vorstellung. Nägelsbachs: „wie Staub wird sein Schwert machen, wie zerstobene Spreu sein Bogen" ließe auf die Feinde bezügliches יִתְּנֵם erwarten. Das vergleichende כ giebt wie häufig die Ausführung des Bildes der Phantasie des Lesers anheim: Er (Jahve) macht sein Schwert als gäbe es Staub, seinen Bogen als gäbe es verjagte Stoppel (Böttch.) d. h. die Feinde wie Staub zerstäubend und wie verfliegende Stoppel verjagend. Gedanke und Wortwahl bestimmen sich nicht ohne Mitwirkung der Gleichklänge ירד und ירדפם, קש und קשתו, נדף und ירדפם. Statt כֶּעָפָר haben alte HSS כֵּעָפָר mit *Zere*, diese monströse LA hat das Zeugnis Mose des Punktators für sich. In Impff. wird der Eroberer nun weiter beschrieben v. 3: *Er verfolgt sie, zieht hin in Frieden eine Bahn die er mit seinen Füßen nicht beging.* Siegreich zieht er immer weiter und weiter שָׁלוֹם in Wohlbehaltenheit oder auch adj. (Iob 21, 9): wohlbehalten, ohne daß man ihm etwas anhaben kann, eine Bahn (Acc. nach Ges. § 138, 1), welche er mit seinen Füßen nicht zu betreten *(ingredi)* pflegte (s. Ges. § 127, 4[b]). Nicht: die er mit seinen Füßen nicht wieder

kommt, nachdem er sie einmal durchmessen (Nägelsb.), was יָשׁוּב oder (לָבֹא) יוֹסִיף heißen müßte. Die Thatsache der Gegenwart, welche gewirkt zu haben keiner der Götter der Heiden sich anmaßen kann, ist nun dargelegt. Jahve ist ihr Urheber v. 4: *Wer hats gewirkt und vollführt? Der die Menschengeschlechter ruft von Anbeginn: ich Jahve bin Erster, und bei den Letzten bin ich es.* Die Synon. פָּעַל u. עָשָׂה unterscheiden sich wie wirken (herbeiführen) und verwirklichen (ausführen), also: wer ist der Urheber, auf welchen Anfang und Fortgang solchen Geschehens zurückgeht? Der ists welcher מֵרֹאשׁ seit es eine Menschengeschichte giebt die Menschengeschlechter durch sein Machtgeheiß ins Dasein gerufen hat. Das ist aber kein anderer als Jahve, der den Heiden und ihren Göttern gegenüber, die von gestern sind und morgen nicht mehr sein werden, von sich rühmen kann: ich Jahve bin Uranfänglicher, dessen Sein aller Gesch. vorausgeht, und bei den Menschen der noch künftigen spätesten Geschlechter bin ich es. Was Jahve hier (vgl. 44, 6. 48, 12) von sich sagt, sagt Ps. 90, 3 von ihm. הוּא ist hier nicht Verstärkung des Subj.: *ego ille* = ich und kein anderer wie 37, 16 (s. dort), sondern wie 43, 10. 13. 46, 4. 48, 12 Präd. des Nominalsatzes: *ego sum is (ille),* näml. הָאֱלֹהִים, worin zugleich *ego sum idem* (Hitz.) liegt (vgl. Ps. 102, 28 und הוּא Iob 3, 19): Er allein ist Gott und durch alle Zeiten der in seinem Gottsein sich Gleiche. Es ist der Sinn des Gottesnamens יהוה, der sich so entfaltet, denn יהוה heißt Gott als absolutes ewig seiendes und schlechthin freies Ich. Im Folg. wird nicht der Eindruck geschildert, den das Argument Jahve's auf die Heiden macht, sondern das Argument selbst setzt sich fort v. 5: *Geschaut habens Inseln und schauderten, die Enden der Erde erbebten, sie sind herangetreten und kamen herbei.* Solche Wirkungen hat das siegreiche Auftreten des Cyrus in der Heidenwelt hervorzubringen begonnen. Die Perff. bez. Vergangenes und die Impf. gleichzeitig Mitvergangenes wie Ps. 77, 17; וַיִּרְאוּ punktierend verwischt man diese syntaktische Feinheit. Das Wortspiel רָאוּ ׳ וְיִרְאוּ paart Sehen und Schrecken. Ἡμεῖς δὲ, begannen die das Orakel befragenden Kumäer, δειμαίνοντες τὴν Περσέων δύναμιν. 5^{b} setzt das folg. Bild in Scene: sie haben sich (von allen Seiten) genähert und kamen herbei, um der drohenden Gefahr zu begegnen, und wie? — v. 6—7: *Einer that Beistand seinem Genossen, und zu seinem Bruder sagte er: Nur wacker! Es hieß wacker sein der Meister den Schmelzer, der Hammerglätter den Ambosschläger, von der Lötung sagend: Trefflich ist sie, da machte er's fest mit Nägeln daß es nicht wackele.* Es, näml. den Götzen. Vor Schrecken wimmelt alles durcheinander, und die Götter, von denen man Rettung erwartet, werden erst fabriciert, indem man sich gegenseitig zur Arbeit anfeuert. Der חָרָשׁ, welcher das Götzenbild gießt, ermuntert zu wackerer Arbeit den צֹרֵף, welcher es mit dem Ueberzug von Gold und Ketten von Silber zu versehen hat 40, 19., der mit dem Hammer (פַּטִּישׁ Instrumentalis) Glättende den der den Ambos schlägt. In dem schmiedemäßig klingenden פעם הולם hat הוֹלֵם *Segol,* während sonst z. B. Ez. 22, 25 der Ton ohne Vocalveränderung zurückzuweichen und dem *Zere,* damit es nicht verschleift werde, orthophonisches, den Ton zurückhaltendes Metheg beigegeben zu werden pflegt. Dieser findet die Lötung, durch welche die

Goldbleche des Ueberzugs aneinandergefügt sind, so daß das goldene Idol wie massiv erscheint, vortrefflich: in seine Hände kommt es zuletzt, es fehlt nichts daran als daß er auf dem Ambos die Nägel schmiede, womit er es befestigt, daß es nicht umstürze. In ein so närrisches fruchtloses Beginnen sind die mit Unterjochung durch Cyrus bedrohten Völker verfallen. Erst hier ist der Beweis Jahve's für seine Gottheit zu Ende.[1] Statt daß wir nun hören, ob die Völker, mit denen Er sich in Rechtsstreit eingelassen, hierauf etwas zu antworten haben, wendet sich die Rede an Israel, dem von eben jener Seite, von welcher jene mit dem Untergang bedroht sind, Erlösung winkt v. 8—10: *Und du, Israel mein Knecht, Jakob du den ich erkoren, Same Abrahams meines Minners; du den ich erfaßt von den Enden der Erde und von ihren Winkeln gerufen, und sprach zu dir: „Mein Knecht bist du, ich habe dich erkoren und nicht verschmähet" — fürchte dich nicht, denn Ich bin bei dir; bange nicht, denn Ich bin dein Gott; ich habe dich festerwählt, auch helf' ich dir, auch halt' ich dich mit der Rechten meiner Gerechtigkeit.* Das ו von וְאַתָּה verbindet Gegensätze, die sich von selbst als solche geben. Während die Völker, welche nur gemachte Götter zum Trost und Schirm haben, in Schrecken geraten und erliegen, kann Israel, das Volk Jahve's, getrost sein. Jedes Wort atmet hier innige Liebe. Die Rede bewegt sich wie in sanften Wellenlinien. Die Häufung des Suff. ךָ, mit welchem אֲשֶׁר ein unserer Sprache fehlendes Relativ des Acc. der 2. *p.* bildet (Ges. § 123 Anm. 1), giebt der Ansprache einen eindringlichen, sich anschmiegenden und wie liebkosenden Grundton. Die dem Trostzuspruch v. 10 vorausgeschickte Motivierung erinnert an das innige Verh., in welches Jahve Israel zu sich und sich zu Israel gestellt hat. Nicht nur das im B. Jes. ausschließlich deuterojesaianische בחר (erwählen), sondern auch der für c. 40—66 charakteristische Grundbegriff עֶבֶד יי tritt uns hier zuerst entgegen, und zwar in seinem nächsten volklichen Sinne. Israel ist Jahve's Knecht kraft göttlicher That, einer That purlautrer Gnade, welche, wie sich in בְּחַרְתִּיךָ וְלֹא מְאַסְתִּיךָ andeutet, nicht in Vorzügen oder Verdiensten Israels ihren Grund hat; vielmehr war Israel so unscheinbar, daß Jahve es hätte verschmähen können, dennoch ist er ihm in freier unverdienter Liebe zuvorgekommen und hat ihm den Charakter eines Knechtes Jahve's aufgeprägt, als welchen es sich zu bethätigen hat, teils durch anbetende Verehrung, teils durch werkthätigen Gehorsam; עֶבֶד אֶת־יי bez. beides: sowohl den Gottesdienst des Kultus (auch absolut עֲבֹד 19, 23) als den Gottesdienst der Werke. Die göttliche That der Erwählung und Berufung wird von Abraham datiert. Als Enden (קְצוֹת[2]) der Erde und ihre Winkel (אֲצִילֶיהָ entlegene Orte v. אָצַל *denom.* beiseite, abseits thun) erscheinen Ur Chaldäa's innerhalb des alten nimrodischen Reiches und Harran im nördlichen Mesopotamien vom paläst. Standpunkt aus (wie bei Thucydides I, 69 Persien vom griechischen Standpunkt). Israel und Land Israels gehören so unzertrennlich zus., daß wenn

1) Ein Freund bemerkte mir, daß 41, 7 von seiner urspr. Stellung hinter 40, 19 abgekommen zu sein scheine.

2) Die rechte Schreibung ist מִקְצוֹת ohne *Dag.*, wie auch מִקְצֵה und מִקְצַת überall ק *raphatum* haben.

von Israels Ursprüngen die Rede ist der Standpunkt immer nur in Palästina genommen sein kann. Aus dem fernen Tigris- und Euphratlande holte sich Jahve Abraham, den Liebhaber Gottes 2 Chr. 20, 7., welcher deshalb im lat. Buche Judith 8, 22 *amicus Dei,* bei Jac. 2, 23 φίλος τοῦ θεοῦ und noch heute im Orient *chalîl ollah* der Gottesfreund heißt; diese seine Berufung aber ist der äußerste *terminus a quo* der Existenz Israels als Bundesvolkes, denn Abrahams Führung war auf Israels Entstehung angelegt, dieses war in ihm präexistent kraft göttlichen Ratschlusses. Indem Jahve Abr. zu seinem Knechte annahm und עַבְדִּי nannte Gen. 26, 24., hat Israel Wesen und Namen eines עבד ה׳ empfangen. Weil es denn, in seine Vergangenheit zurückblickend, sich so ganz als eine Schöpfung göttlicher Macht und Gnade erkennen muß, soll es, wie v. 10 sagt, nicht furchtsam sein und nicht scheu und bang umherblicken (תִּשְׁתָּעֶה), denn es hat den noch immer bei sich, der sich ihm vordem zum Gotte begeben. Die Schreibung תִּשְׁתַּחְ führt nicht notwendig auf שָׁעַע (Luzz.), sie ist wie תִּתְרַ Spr. 22, 24 (vgl. וַתְּצַר Gen. 24, 20. Ps. 141, 8); indeß liest Kimchi *Michlol* 131ª תשחץ wie תִּתְגָּר Dt. 2, 9., was Baer aufgenommen. Bei אַמַּצְתִּיךָ ists fraglich, ob es stärken 35, 3. Ps. 89, 22 oder festnehmen, fest an sich schließen, erwählen bed.; letztere Bed. ist auch für u. St. durch 44, 14 vgl. Ps. 80, 16. 18 gesichert. Die anderen Perf. besagen was J. je und je gethan und fort und fort thut. Die Gerechtigkeit kommt in בִּימִין צִדְקִי vorzugsweise nach ihrer Israel zugekehrten Lichtseite, zugleich aber nach ihrer den Feinden Israels zugekehrten Feuerseite in Betracht: es ist die Gerechtigkeit, welche der bedrückten Gemeinde gegen ihre Bedrücker hilft. Das wiederholte אַף schichtet ein Synon. der Liebeserweisung auf das andere. Die Sprache ist zu eng, um die Fülle der Liebe zu fassen. Mit הֵן wird nun das Auge Israels auf Jahve's hilfreiche Erweisung in der nächsten Zukunft gelenkt v. 11—13: *Sieh es müssen sich schämen und werden zu Schimpf alle wider dich Entbrannten; es werden wie Nichts und gehen zu Grunde die Männer deines Streites. Du wirst sie suchen und nicht finden, die Männer deiner Fehden; es werden wie Nichts und wie Nichtsein die Männer deines Krieges. Denn ich, Jahve dein Gott, erfasse deine Rechte, der zu dir spricht: Fürchte dich nicht, Ich helfe dir.* Voran steht das zusammenfassende *omnes inflammati* (*Ni.* wie 45, 24) *in te,* dann werden die Feinde, um alle Arten derselben einzuschließen, immer anders benannt. Die 3 Subst. verhalten sich ungef. wie *lis, rixa, bellum* (מִלְחָמָה eig. Gedräng = Kriegsgetümmel, wie episch κλόνος), also etwa *adversarii, inimici, hostes,* die Suff. haben den Sinn objektiver Genitive; wir haben nach der LA מְצוּדֶתְךָ (welche die Masora: לית וכתיב כן fordert) das Wort als Plural übersetzt, es bildet eine Paronomasie zu וְלֹא תִמְצָאֵם. Mit Nachdruck stehen die 3 Feinde-Namen am Schlusse der Sätze und diese sind langatmig, indem Unmut sich Luft macht, wogegen v. 13 lauter kurze Sätze folgen, in denen die verfolgte Gemeinde begütigt und geherzt wird. Das Trostwort אַל־תִּירָא wird nun noch einmal aufgenommen, um zu der Verheißung, daß Israel seinen Feinden nicht erliegen wird, die positive hinzuzufügen, daß es über seine Feinde Gewalt bekommen wird v. 14—16: *Fürchte dich nicht, Würm-*

lein Jakob, Häuflein Israel, Ich helfe dir, spricht Jahve, und Erlöser dein ist der Heilige Israels. Sieh ich habe dich zur Dreschwalze gemacht, einer scharfen, neuen, mit Doppelschneiden — du wirst Berge dreschen und zermalmen, und Hügel wirst du der Spreu gleich machen. Du wirst sie worfeln und Wind rafft sie fort und Sturm zerstreuet sie, und du wirst jubeln in Jahve und im Heiligen Israels dich rühmen. Das jetzt hilflos unterdrückte Israel wird mitleidig Wurm Jakobs *(gen. appos.)* d. i. das einem Wurme gleiche Jakob genannt, viell. nicht ohne Bezug auf Ps. 22, 7.: denn das Messiasbild bereichert sich in diesen Reden indem Israel selbst messianisch angesehen wird, so daß der andere David nicht neben Israel zu stehen kommt, sondern Israels eigenes wahres innerstes Wesen ist. Sodann wird das Volk mit Bezug auf die Phrase מְתֵי מִסְפָּר d. i. zählige, wenige Leute Gen. 34, 30. Dt. 4, 27 „Leute Israels" angeredet (LXX ὀλιγοστὸς Ἰσραήλ, Lth. *Ir armer hauffe Israel);* sie bilden jetzt nicht mehr die compakte Masse eines Volkes, das Band des Volksgemeinwesens ist zerrissen, sie sind auf einige dahin und dorthin versprengte Einzelne zusammengeschmolzen. Aber so soll es nicht bleiben: „Ich helfe dir" (Perf. der Gewißheit) lautet Jahve's feierlicher Ausspruch, und Erlöser (*redemtor* Lev. 25, 48 f.) seines jetzt geknechteten Volkes ist der Heilige Israels in seiner immer wieder über den Zorn triumphierenden Liebe. Aber nicht bloß befreien wird er es, sondern auch mit Macht über seine Bedrücker begaben; שַׂמְתִּיךָ ist Perf. der Zusage Ges. § 126, 4., מוֹרֵג oder nach a. LA מֹרָג bed. die Dreschwalze (arab. *naureǧ, nôreg*), die hier חָרוּץ (28, 27) neben חָדָשׁ zum Beinamen hat und als am untern Teil der durch die zwei Schlittenkufen verbundenen Holzwellen nicht allein mit scharfem, sondern zweischneidigem Eisen (פִּיפִיּוֹת Wortverdoppelung wie סַאסְאָה 27, 8) versehen (בַּעַל vgl. Koh. 10, 20 und zu ebend. 12, 11) beschrieben wird.[1] Einem solchen Dreschwagen gleich drischt und zermalmt Israel fortan Berge und Hügel, hier offenbar Bild hoher mächtiger Feinde, so wie Wind und Sturm Bild der unwiderstehlich gewaltigen Beihilfe Gottes. Der Feinde Macht wird bis auf den letzten Rest gebrochen, während Israel in seinem Gotte, der absolutes Sein und absolutes Licht ist, sich freuen und rühmen kann. Jetzt freilich ist seines Volkes Zustand ein hilfloser, aber ihr Hilferuf ist nicht vergeblich v. 17—20: *Die Elenden und die Armen, die nach Wasser suchen und ist keins da, ihre Zunge ist vor Durst verschmachtet — Ich Jahve werde sie erhören, ich der Gott Israels sie nicht verlassen. Ich öffne auf Feldhügeln Ströme und in der Mitte von Thalgründen Quellen; ich mache die Wüste zum Wasser-Weiher und Trocknis-Land zu Wasser-Sprudeln. Ich gebe in der Wüste Cedern, Acacien und Myrten und Oleaster, setze in der Steppe Cypressen, Platanen und Scherbinbäume allzumal, damit sie sehen und erkennen und beherzigen und innewerden allzumal, daß die Hand Jahve's dies vollführt und der Heilige Israels es geschaffen.* Es wird die wundersame Wandelung beschrieben,

1) s. Anderlind, Landwirtschaft in Egypten (1889) S. 78—80.

welche die jetzt trost- und hilflose Lage der Exulanten erfahren wird (Hdw. Umbr. u. a.). Die שְׁפָיִים (waldlosen wie rasierten Hügel, die im Blachfelde emporstarren Jer. 12, 12), die בְּקָעוֹת (Thalschluchten, zu deren Seiten sich steile Berge erheben) und אֶרֶץ צִיָּה (das Glut- oder Trocknis-Land, vgl. Ps. 63, 2) malen das heimatlose Israel, wie es über kahle Höhen durch wasserlose Gründe ein Land mit versengtem lechzendem Boden durchwandert, vgl. zur Charakteristik 44, 3. 55, 1. נָשָׁתָה ist entw. Pausalform für נָשַׁתָּה, also *Ni.* v. שָׁתַת (sich setzen, verseichten, vertrocknen) oder Pausalform für נָשְׁתָה, also *Kal* von נָשַׁת, mit *Dag. affectuosum* wie z. B. נָתָנּוּ Ez. 27, 19; die Form נָשְׁתָה Jer. 51, 30 läßt sich ebensowohl von שָׁתַת (nach Ges. § 67 Anm. 11) als von נָשַׁת ableiten, wogegen נִשְּׁתוּ 19, 5 sich zwar als *Ni.* von שָׁתַת n. d. F. נִמֹּל, נִחַר erklären läßt, sicherer aber auf ein Kal נָשַׁת zurückgeführt wird, für welches auch יִנָּתְשׁוּ Jer. 18, 14 als Lautversetzung von יִנָּשְׁתוּ zu sprechen scheint. So dem Verschmachten nahe finden sie Erwiderung ihres Flehens, ihr Gott öffnet d. i. läßt hervorbrechen auf den Feldhügeln Ströme und inmitten der Thäler Quellen, die Wüste gestaltet sich zum Weiher und die Heide brennenden Sandes zu Ausgangsorten von Wassern (לְמוֹצָאֵי מָיִם mit Tonrückgang bei virtueller Makkefierung). Was schon 35, 6 f. geweissagt, hallt hier wieder — ein Bild der mannigfaltigen Fülle erquickenden Trostes und wunderbarer Hilfe, welche sich den anscheinend Gottverlassenen mit Einem Male aufthut. Was v. 19 f. ausmalen, ist die Wirkung dieses Eingreifens: nicht bloß spärliches Grün sprießt empor, sondern eine Fülle stattlicher duftiger schattiger Bäume, so daß die Steppe, wo Fuß und Auge keinen Ruhepunkt fanden, wie mit einem Zauberschlage in einen großen wasserreichen dichten Hain verwandelt ist und in siebenfacher Herrlichkeit prangt — ein Bild der vielseitigen Gnadenerweisungen, welche die nun Getrösteten erfahren. Es sind 4 + 3 = 7 Bäume; Sieben ist das Göttliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung (Psychol. S. 188). אֶרֶז ist Gattungsname der Ceder; שִׁטָּה die Acacie *(Mimosa nilotica)*, die äg. *spina* (ἄκανθα), ein aus dem äg. *schonte, schonti* hebraisierter Name; הֲדַס (auch südarabisch هَدَس, sonst אָסָא آس) die Myrte; עֵץ שֶׁמֶן im Untersch. von זַיִת ἡ ἀγριέλαιος (*opp.* ἡ ἐλαία Röm. 11, 17); בְּרוֹשׁ die Cypresse, wenigstens vorzugsweise diese, welche arabisch سَرْو *serw* genannt wird und häufiges Symbol des Geliebten und der Liebe ist[1]; תִּדְהָר (viell. v. דהר in der Bed. dauern) haben wir nach Saad. Platane, תְּאַשּׁוּר nach Saad. u. Syr. Scherbin (eine Cedernart) übers.; *j. Kethuboth* VII, 11 wird תדהר durch אדרא (anderwärts = גֹּפֶר u. קתרוס κέδρος) und תאשור durch פיקסינה (πύξινα Buchsbaumholz, Buchsbaum), *Rosch ha-Schana* 23ᵃ und *Bathra* 8ᵇ תדהר durch שאנא (= arab. *sâǵ* d. i. *Platanus indica*), תאשור durch שורבנא (d. i. *Cypressus oxycedrus*, arab. *šerbîn* = *šerwin*[2]) glossiert. Die gehäuften Synon. sinn-

1) Von jetzt an, sagt einmal Hâfiz (II p. 46 *ed. Brockhaus*), haftet meine Hand an dem Kleidersaum jener hohen Cypresse (d. i. Gottes, vgl. Hos. 14, 9).

2) Ist die Form mit و die ursprüngliche, so scheint سرو emporragen das Stammwort zu sein, s. Fleischer zu Levy's Chald. Wörterbuch 2, 580. Dieser

lichen und geistigen Wahrnehmens 20^a (וְיָשִׂימוּ *scil.* לְבָם v. 22) sollen das Unausweichbare des Eindrucks ausdrücken: sie werden das alles nicht als Zufall und Selbsterwirktes ansehen können, sondern nur als eine Schöpfung der Macht und Gnade ihres Gottes.

Es folgt nun die zweite Instanz des Rechtsstreits v. 21—23: *Bringt herbei eure Rechtssache, spricht Jahve, laßt anrücken eure Beweise, spricht der König Jakobs. Sie mögen anrücken lassen und kundthun uns was sich ereignen wird: das Anfängliche wie es beschaffen thuet kund, und wir wollen unser Herz drauf richten und Kenntnis nehmen von dessen Ausgang, oder das Künftige laßt uns hören. Thuet kund das Kommende späterhin, und wir wolln anerkennen daß Götter ihr seid, ja thut Gutes und thut Uebles, und wir wolln uns messen und sehen miteinander.* In der ersten Instanz berief sich Jahve für seine Gottheit darauf daß Er den Völkerbezwinger auf den Schauplatz der Geschichte gerufen, in dieser zweiten darauf daß er allein die Zukunft weiß und weissagen läßt; dort erging die Herausforderung an die Götzendiener, hier an die Götzen selber, beidemal stehen diese beiden auf der einen, Jahve mit seinem Volke auf der andern Seite. Absichtlich heißt J. als Schutzgott Israels im Gegens. zu den Schutzgöttern der Heiden מֶלֶךְ יַעֲקֹב. Der Aufruf an diese, ihre Gottheit darzuthun, lautet erst direkt v. 21, dann indem J. sich mit seinem Volke als Gegenpartei zusammenfaßt indirekt 22^a, doch kehrt er schon 22^b zur Anrede zurück. עֲצֻמוֹת (nicht עֲצוּמוֹת was falsche LA) sind Beweisgründe (eig. *robora* vgl. ὀχυρώματα 2 Cor. 10, 4.[1], vgl. mischnisch נִתְעַצֵּם mit einander streiten), hier für ihr Wissen um die Zukunft: Jahve seinerseits hat solches Wissen bekundet, indem er, während den Heiden von seiten des Cyrus Verderben droht, seinem Volke v. 8—20 den Trost der Erlösung verkündigt hat. So ist denn nun die Reihe an den Göttern: *afferant et nuntient nobis quae eventura sint.* Dieser Begriff *eventura* steht an der Spitze. Innerhalb desselben wird ihnen die Wahl gegeben, ihr Vorherwissen von Geschehendem entw. durch Verkündigung der רִאשֹׁנוֹת oder auch der בָּאוֹת zu beweisen. Diese zwei Begriffe sind also Artbegriffe innerhalb des Bereiches der *eventura.* Somit kann הראשנות nicht frühere Vorherverkündigungen *prius praedicta* (Hitz. Kn. u. a.) bed., auch nicht die rückwärts in der Vergangenheit liegenden Wurzeln des Geschehenden (Nägelsb.), — beides, Erstes und Künftiges, liegt auf der Linie der Zukunft als Nächstkünftiges und weiterhin Künftiges oder, wie der mit הבאות wechselnde Ausdruck sagt: הָאַחֲרוֹת לְאָחוֹר *ventura* (dissimilierter Plur. von אַחֲרִית zur Unterscheidung von אֹחוֹת) *in posterum* (wie 42, 23). Es wird ihnen anheimgestellt, entweder הראשנות zu verkündigen d. h. das vorerst oder demnächst sich Verwirklichende מָה הֵנָּה *quae et qualia sint* wie es beschaffen sei, so daß nun, wenn dessen אַחֲרִית (d. i. der Ausgang des in Aussicht Gestellten) eintritt, die proph. Aussage darüber sich auf-

---

Baumname ist auch altassyrisch *šurmênu*, genannt neben *erinu* und *burâšu*, s. Paradies S. 107.

1) Vgl. Suidas: ὀστᾶ οἱ λογισμοί Beweisgründe als das die Behauptung Tragende, das worauf sie ruht wie der Körper auf seinem Knochengerüst.

merksamer Beobachtung bewährt, oder הבאות (האתיות לאחור) das in fernerer Zukunft sich Verwirklichende, dessen Vorhersagung, weil ohne Anhalt in der Gegenwart, ungleich schwieriger ist. Sie sollen wählen was sie wollen (אוֹ v. אָוָה wie *vel* v. *velle*), ja thut Gutes und thut Uebles d. h. (nach dem Sinn dieser sprichwörtlichen RA, vgl. Zef. 1, 12. Jer. 10, 5) äußert euch nur irgend wie, tretet in der einen oder andern Weise als handelnd auf, so „wollen wir uns (prüfend und messend ins Auge) schauen (הִשְׁתָּעָה wie הִתְרָאָה 2 K. 14, 8. 11., mit cohortativem *ah*, was bei Vv. ל״ה selten, und betonter *penult.*, indem das *ah* tonlos dem Voluntativ נִשְׁתַּע (v. 10) angehängt ist Ew. § 228[c]) und sehen (וְנִרְאֶה, *Chethîb* voluntativ וְנֵרֶא) zusammen“, näml. welches der Ausgang des Kampfes ist. Jahve hat nun ausgeredet. Er hat sich den Heiden und ihren Göttern als Gott der Weltgeschichte und der Prophetie entgegengestellt. Es steht nun zu erwarten, ob die Götzen zum Erweise ihrer Gottheit das Wort ergreifen werden — aber mit nichten: sie verstummen nicht bloß, sondern sie können gar nicht reden. Darum bricht Er in das Zorn- und Hohnwort aus v. 24: *Sieh ihr seid vom Nichts und euer Thun von Nichtigkeit, ein Greuel wer euch erkiest.* Die beiden מִן sind partitiv wie 40, 17 und מֵאָפַע ist kein Schreibfehler für מֵאָפֶס (Ges. Hitz. Mr. Kn.), sondern אֶפַע v. אָפַע = פָּה (wov. פֶּה), פָּעָה 42, 14 (wov. אֶפְעֶה 59, 5) *hiare* klaffenden Mundes atmen stellt sich als Syn. zu אָוֶן, הֶבֶל, רוּחַ.[1] Der Attributivsatz יִבְחַר בָּכֶם (erg. הוּא אֲשֶׁר) ist virtuelles Subj. (Ew. § 333[b]): ihr und euer Thun ist gleich Null, und wer euch zu Schirmherrn nimmt und zu Gegenständen seiner Verehrung macht ist das sittlich verwerflichste Wesen.

Um so widerspruchsloser und überzeugungskräftiger behauptet Jahve als Geschichtsbildner und Zukunftverkündiger und also Gott über alle Götter die Walstatt v. 25: *Ich hab' erwecket von Norden und er kam herbei, von Sonnenaufgang der meinen Namen anruft, und er tritt auf Satrapen gleichwie auf Lehm, und gleichwie ein Töpfer der Thon zerknetet.* Das Obj. von הֵעִירוֹתִי ist eben der, welcher von J. aus Nord und Ost d. i. Medien und Susiana erweckt herbeikam (וַיַּאת = וַיַּאְתְּ statt וַיַּאַת ohne Hilfs-Pathach) und, wie das zweite Satzglied sagt, den Namen Jahve's anruft oder anrufen wird; jedenfalls ist *qui invocabit* der Sinn des *qui invocat:* er wird mit dem Namen oder mittelst des Namens Jahve's rufen (s. zu 12, 4), was sowohl bed. kann: diesen Namen anrufen (Zef. 3, 9. Jer. 10, 25) als: ihn ausrufen (vgl. Ex. 33, 19. 34, 5 mit ebend. 35, 30). Ueber die angestammte Religion des Cyrus wissen wir nichts Gewisses; Bekenntnis zu Ormuzd (Ahuramazda) vernehmen wir erst in den Inschriften des Darius, wogegen in den durch Henry Rawlinson und T. G. Pinches ans Licht gebrachten assyrischen Cyrus-Inschriften der Eroberer Babels als Wiederhersteller der von Nabonid, dem letzten babyl. König, vernachlässigten babyl. Kulte und als Bekenner Merodachs, des obersten babyl. Gottes, erscheint. Cheyne (II, 274—280) bespricht ausführlich den darin liegenden

---

1) Im karäischen Hebräisch bed. אֶפַע (Plur. אֲפָעִים) das Accidens im Gegens. der Substanz, also das Unselbständige und an sich Wesenlose, s. Gottlobers Kritische Gesch. der Karäer (hebräisch), Wilna 1864 S. 214.

Widerspruch zu dem יקרא בשמי. Der Proph. hat den Cyrus im Auge, welcher die Exulanten entläßt und für die Wiederherstellung des jerusalemischen Tempels sorgt (2 Chr. 36, 23. Ezr. 1, 2). Diese seine Weissagung hat sich erfüllt, und dieses Verhalten des Cyrus zu Israel und dessen Gott war auch abgesehen von dem Wortlaut des Edikts beim Chronisten eine dem Gotte Israels und des Propheten dargebrachte Huldigung, und zudem dürfen wir annehmen, daß der Proph., welcher so tief in die Zukunft schaute, auch das Innere des Cyrus tiefer als die Inschriften es erkennen lassen durchschaut hat. Das folg. יָבֹא (vgl. v. 2) zeichnet ihn weiter als Völkerbezwinger: בּוֹא mit Acc. hat häufig den Sinn feindlichen Ueberkommens, aber der Vergleich *tanquam lutum* legt die alte Conj. יָבֹס (63, 6. 14, 25) nahe. Das bei Ez. dreimal und hier bei Jes. II einmal vorkommende סְגָן ist nicht das persische ζωγάνης bei Athenäus und neupers. شحنه *sihne* Statthalter (s. Ges. *thes.*), sondern das babylonisch-assyrische *šaknu* (v. *šakânu* setzen, machen), welches den Verwalter, hier den Satrapen (s. zu 10, 8) bed.; in סֹכֵן 22, 15 besaß das Hebr. bereits ein sinn- und stammverwandtes Wort. Wie v. 25 auf die 1. Instanz gegen die Heiden und ihre Götter (v. 2—7) zurückgeht, so nun v. 26—28 auf die zweite. Wie J. sich in der Erweckung des Cyrus als den Allwaltenden zeigt, so auch als den Allwissenden: *Wer hat es kundgethan von Anbeginn, so wolln wir's anerkennen, und von vordem, so wolln wir sprechen: er ist im Recht!? Ja da war keiner der kundthat, ja keiner der hören ließ, ja keiner der hörte eure Reden. Als Erster sagt ich zu Sion: Sieh sieh da ists, und Jerusalem Freudenboten bestell' ich. Und seh ich hin, so ist niemand, und unter diesen, da ist kein Berater, solche die ich fragen könnte und die mir Bescheid gäben.* Wenn einer der Heidengötter dieses Auftreten des Cyrus in der Anfangszeit der hiermit zu einem Zielpunkt gelangten Geschichte (מֵרֹאשׁ wie 48, 16 in relativem Sinne, wogegen in absolutem 41, 4. 40, 21) vorher verkündigt hat, so will J. mit seinem Volke, durch Erfahrung belehrt, die Gottheit desselben gelten lassen und bekennen: צַדִּיק (erg. הוּא) er ist gerecht d. h. im Recht (Kautzsch), schwerlich neutrisch: es ist gerecht = wahr, denn nur einmal kommt Dt. 4, 8 צדיקים im Sinne von Ps. 19, 10 als Attribut der göttlichen Satzungen und Rechtsnormen vor. Aber da war keiner, der es verkündigt oder auch nur einen Laut von sich gegeben, keiner welcher dergleichen etwas von ihnen gehört hätte; אַיִן erhält hier durch den Zus. rückblickende Bed. und die Partic. lassen sich, dies festgehalten, auch imperfektisch auflösen; die drei אָם (wie 40, 24) besagen, über das als möglich Gesetzte hinausschreitend, das entgegengesetzte Wirkliche. Was J. den Götzen abspricht kann er für sich in Anspruch nehmen. Logisch gehört ראשון mit dem Ich in אֲנִי zus., wir brauchen aber kein Hyperbaton (wie nach Hitzig Sach. 7, 13) anzunehmen: *primus ego dabo Sioni et Hierosolymis laete annunciantem: ecce ecce illa* (de Dieu, Rosenm. Mr. u. a.). Eher ließe sich mit v. Orelli הנה הנם als Einschaltung und zwar Ausruf des Sprechenden fassen. Aber näher liegt es, אֲמַרְתִּי hinzuzudenken als von dem hastenden הנה הנם absorbiert. J. nimmt für sich die Initiative des Hinweises auf von ihm und niemand anders Geweissagtes in Anspruch;

ראשון ist nicht als Object von einem mit der frohen Botschaft Vorauseilenden (Cheyne) gemeint, denn nachdem gesagt ist, daß was jetzt im Werke ist von keinem der Heidengötter gewußt und angesagt worden, geht ראשון gemäß dem Gegensatze auf Jahve, welcher nachdem alles geschwiegen der Erste und also Einzige ist welcher Zion auf angesagte und eingetroffene Ereignisse hinweist und Jerusalem Heilsboten giebt. Obwohl die Heimkehr der Kinder Zion-Jerusalems ein Bestandteil der frohen Botschaft ist, so wird das doch im Vorausgegangenen nicht so hervorgehoben, daß הִנֵּה הֵנָּם mit Cheyne als Fingerzeig auf die Heimkehrenden zu fassen nahe läge. Das Suff. von הנם ist neutrisch gemeint (vgl. 48, 3. 38, 16. 45, 8). Und das mit Emphase den Satz schließende אֲנִי ist doch wohl nicht rückblickendes *dabam* (normiert durch das hinzuzudenkende אמרתי), sondern Ausdruck des jetzt vor sich Gehenden, wie auch וְאֵרֵא 28ª von dermalen Geschehendem gemeint ist: sehe ich mich um (Voluntativ in hypoth. Vordersatze Ges. § 128, 2), so ist keiner (der Gleiches verkündigte), und von diesen (den Götzen), da ist kein Berater (betreffs der Zukunft Num. 24, 14) und die ich befragen könnte und die mir (dem Fragenden) Rede ständen — also wie die Erweckung des Cyrus die alleinige Macht Jahve's bekundet, so seine Vorherverkündigung der dadurch sich anbahnenden Erlösung Zion-Jerusalems seine alleinige Allwissenheit. Nun schließt wie die Gerichtsverhandlung selbst v. 24, so auch dieses Schlußbekenntnis Jahve's mit dem Zorn- und Hohnwort v. 29: *Sieh sie alle — Eitelkeit, Nichtigkeit sind ihre Machwerke, Wind und Oede ihre Gußbilder.* מַעֲשֵׂיהֶם sind nicht die Werke der Götzen, sondern, wie der Parall. zeigt, die Machwerke (*plur.* wie Ez. 6, 6. Jer. 1, 16) der Götzendiener, also die Götzen selbst, parall. נְסָכֵיהֶם (v. נְסֵךְ wie 48, 5 = מַסֵּכָה 42, 17). אָוֶן אֶפֶס ist affektvolles Asyndeton. Zurückkehrend zu den Götzendienern, von denen sie ausgegangen, rundet sich die Rede schön ab. Der 1. Teil v. 1—24 enthielt den Rechtsstreit; der 2. Teil v. 25 ff. recapituliert Beweisgründe und Urteil.

Des ersten Dritteils dritte Rede XLII, 1 — XLIII, 13.

Der Mittler Israels und der Heiden Heiland.

Auf חֵן 41, 29 folgt hier ein zweites חֵן. Mit jenem hat J. den Götzendienern und den Götzen das Urteil gesprochen, mit diesem führt er seinen Knecht vor. So hieß 41, 8 Israel als das zum Diener und Dienste Jahve's erkorene Volk. Deshalb meint Reuß daß im Folgenden *l'activité prophétique d'Israel* (näml. des wahren) geschildert werde. So auch LXX, deren Uebersetzung von 42, 1—4 im Matthaeus-ev. 12, 18—21 als unbrauchbar mit einer besseren vertauscht wird; v. 1 lautet da: Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου. Aber der Knecht Jahve's, der uns hier vorgestellt wird, hat zu starke individuell-persönliche Züge, als daß er ein personificiertes Collektivum sein könnte. Der Verf. dieser Weissagungen kann es auch nicht sein, denn was von

diesem Knechte Jahve's ausgesagt wird geht weit über alles hinaus, wozu je ein Prophet berufen war und was je ein Mensch vermocht hat. Es ist also ein Idealbild der Zukunft — der zukünftige Christus, wie das Targum die Uebers. dieser Rede mit הָא עַבְדִּי מְשִׁיחָא anhebt. Aber ein Zus. muß doch bestehen zwischen dem volklichen Sinne, in welchem עַבְדּ ה׳ 41, 8 gebraucht ward, und dem persönlichen hier. Der zukünftige Heiland wird nicht als Sohn Davids geschildert, wie in c. 7—12 u. anderwärts, sondern er erscheint als die leibhaftige Idee Israels d. h. als dessen Wahrheit und Wirklichkeit in Person. Der Begriff עבד ה׳ ist näml., um es figürlich zu sagen, eine Pyramide. Die unterste Basis ist Gesamtisrael, der mittlere Durchschnitt das Israel, welches es nicht blos κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα ist, die Spitze ist die Person des aus Israel erstehenden Mittlers des Heils. Dieser ist 1) das Centrum im Kreise des Königtums der Verheißung — der andere David; 2) das Centrum im Kreise des Volkes des Heils — das wahre Israel; 3) das Centrum im Kreise der Menschheit — der andere Adam. In diesen Reden c. 40—66 befindet sich die Heilserkenntnis auf der 2. Stufe. Das in Wahl und Berufung Jahve's wurzelnde, in berufsmäßigem Verhalten und Wirken sich darlebende Gottesknechtswesen Israels concentriert sich in ihm, dem Einen, als seiner reifsten Frucht. Die auf die ganze Menschheit gerichtete Gnadenabsicht Gottes, welche bei Israels Erwählung obwaltete, kommt durch ihn zur Vollführung. Während durch den Völkerbezwinger Gerichte über die Heiden ergehen, welche die Nichtigkeit der Abgötterei offenbar machen, bringt ihnen der Knecht Jahve's auf friedlichem Wege das höchste aller Güter v. 1: *Sieh mein Knecht, den ich aufrechthalte, mein Erkorner, an dem meine Seele Gefallen hat — ich habe meinen Geist gelegt auf ihn, das Recht zu den Heiden wird er ausbringen.* Man übers. nicht: an dem ich halte; תָּמַךְ בְּ bed. erfassend fest und aufrecht halten *sustinere*. רָצְתָה נַפְשִׁי (erg. בּוֹ was unmittelbar vorausgegangen) ist Attributivsatz. Bis נַפְשִׁי (diesem intensiven *ego*) reicht der complexe Subjektsbegriff, dann folgt das Präd.: ich habe ihn begabt mit meinem Geiste, er wird kraft dieses Geistes über den Kreis in dem er sich befindet weit hinaus zu den Heiden hinausbringen מִשְׁפָּט das absolute, also göttliche Recht. So heißt hier die wahre Religion, von ihrer praktischen Seite gefaßt, als Richtscheid und Entscheid für das Leben nach allen seinen Beziehungen, die Religion als Lebensordnung νόμος. Es wird nun beschrieben, wie der Knecht Jahve's bei dieser Ausbreitung des Rechts in der außerisr. Welt sich darstellen wird v. 2: *Er wird nicht schreien, und nicht erheben und nicht hören lassen auf der Straße seine Stimme.* Wenn sich יִשָּׂא nach Hos. 13, 1 als sein Obj. in sich selbst tragend fassen ließe, so würden die drei Prädicate den Gegensatz zu Ungestüm, Selbstüberhebung und Marktschreierei bilden. Aber zwischen Prädicaten, welche Art und Weise des Lautwerdens bezeichnen, hat ישא schwerlich ein anderes Obj. als בַּחוּץ, sei es daß קוֹלוֹ zu beiden gehört oder zu ישא wie 3, 7. 42, 11. Num. 14, 1. Iob 21, 12 hinzuzudenken ist.[1] Obwohl er seines göttlichen

1) Reifmann, Historisch-kritische Abhandlungen, Heft 1 (Wien 1866) S. 53 mutmaßt ישׁאג, was Cheyne billigt; mir scheint שׁאג ein zu starker hier unpassender Ausdruck.

Berufs gewiß ist und den Völkern das Höchste und Beste bringt, ist sein Auftreten doch still, sanftmütig und demütig, der gerade Gegensatz jener Lügenlehrer, die sich durch marktschreierische Reclame in Aufnahme zu bringen suchen: er sucht nicht sich selbst und entäußert darum sich selbst, er bringt was sich selbst empfiehlt und keines forcierten Ausposaunens bedarf. Mit diesem unscheinbaren Auftreten paart sich seelsorgerische Milde v. 3: *Geknicktes Rohr zerbricht er nicht und matt glimmenden Docht verlöscht er nicht, nach Wahrheit bringt er aus das Recht.* רָצוּץ bed. wie 36, 6 was zerknickt und also schon halb zerbrochen ist, כָּהֶה (Form der Gebrechen wie עִוֵּר) was matt brennt und dem Verlöschen nahe ist. Man verbrauchte zu Dochten die sogen. Hede (Plinius *h. n.* XIX, 3: *quod proxumum cortici fuit, stuppa appellatur, deterioris lini, lucernarum fere luminibus aptior*), aber כֵּהָה kann weder Eigenschaftswort des Flachsstengels als im Wasser morsch gewordenen noch der Hede als nicht rein weißer sondern dunkelfarbiger sein — das Präd. יְכַבֶּנָּה fordert ein auf die Art und Weise des Brennens bezügliches Attribut. Es sind solche gemeint, deren inneres und äußeres Leben nur noch an einem dünnen Faden hängt und fast bis auf den letzten Rest erloschen ist. Daß er da nicht vollends zerbricht und auslöscht, ist eine λιτότης: er wird das im Ersterben begriffene Leben nicht allein nicht verderben, sondern retten; nicht ἀπολλύναι, sondern σώζειν ist sein Zweck. Erklärt man nun was folgt: er wird das Recht hinausführen zur Wahrheit d. i. zu voller Wirksamkeit und währendem Bestande (Hgstb. Hdw. u. a.), LXX εἰς ἀλήθειαν (wofür Mt. 12, 20., als ob es לָנֶצַח Hab. 1, 4 hieße: εἰς νῖκος, wozu Anger: *ad victoriam enim κρίσιν perducit qui ad veritatem perducit*): so ist der Zus. zwischen 3^a u. 3^b nur ein loser; er wird ein engerer, wenn man das ל als Angabe der Norm wie 11, 3. 32, 1 faßt: nach Wahrheit (Hitz. Kn. Brdk.); die Wahrheit aber kommt hier nach ihrer subj. und praktischen Seite in Betracht als die zur Billigkeit und Milde bestimmende Erkenntnis und Anerkenntnis des wahren Sachverhalts in den mannigfach gearteten menschlichen Zuständen. Die Bilder 3^a führen nun zu dem Ged., daß der Gottesknecht selbst nicht verglimmen und nicht knicken wird v. 4: *Er wird nicht verglimmen und nicht knicken, bis er gründet auf Erden das Recht, und auf seine Thora harren die Inseln.* Wie יִכְהֶה sich an פִּשְׁתָּה כֵהָה anlehnt, so יָרוּץ an קָנֶה רָצוּץ, es ist also nicht von רוּץ (laufen) abzuleiten: er wird nicht vorschnell s., vielmehr mit weiser Besonnenheit seinen Beruf ausrichten (Hgstb.), sondern wie Koh. 12, 6 von רָצַץ = רָעַץ (Ges. § 67 Anm. 3) in der neutrischen Bed. *infringetur* (= יָרוּץ wie Cod. Babyl. von erster Hand hat, vgl. Ez. 29, 7). Sein Eifer wird nicht erlöschen, seine Kraft durch nichts gebrochen w., bis er dem Rechte auf Erden zu festem Bestande verholfen haben wird (יָשִׂים *ponet* dem Sinne nach *fut. exactum*); עַד von dem Ziele, bis zu dessen Erreichung etwas fortdauert, wobei als Gegens. nicht das Aufhören danach, sondern vorher zu denken ist. Es fragt sich nun ob was folgt noch dem עַד untergeordnet ist: *et donec doctrinae ejus crediderint insulae* (Hitz.) oder einen selbständigen Satz bildet (LXX Mt. 12, 21 mit der Variante לְשָׁמוֹ גּוֹיִם für לְתוֹרָתוֹ אִיִּים). Wir ziehen das letztere vor. Die Hauptparallele ist 51, 5. Immer bed. לְ יִחַל das Harren

auf ein Gegenwärtiges, daß es (z. B. Gott und seine Gnade Ps. 31, 25. 33, 18) sich zu erfahren gebe, oder auf ein Künftiges, daß man es erlebe (z. B. Gottes Gerichte oder die Erweisungen seines gerechten Waltens Ps. 119, 43). In letzterem Sinne ist יחל לתורתו gemeint, es kann nichts anderes bed. als sehnsüchtig (vgl. das parallele פצר פי Iob 29, 23. כלה Ps. 119, 81) seine (des Knechtes Jahve's) Lehre (die sionitische Thora 2, 3) erwarten — es wird dem Boten an die Heidenwelt ein in dieser gefühltes Bedürfnis entgegenkommen. Es giebt, wie diese Reden im Einklange mit dem ihnen vielfach verwandten joh. Ev. voraussetzen, eine in der Heidenwelt wirksame *gratia praeparans*, und es ist wirkliche Thatsache, daß durch die ganze Menschheit der Hilfruf nach Erlösung geht, ein Sehnen, dessen letztes Ziel, wenn auch unbewußt, der Knecht Jahve's und sein Evangelium ist. Die Rede Gottes richtet sich nun an seinen Knecht selbst. Dieser hat nicht bloß einen nach der unendlichen Erhabenheit des Berufenden sich bemessenden erhabenen Beruf, er kann auch vermöge der unendlichen Macht des Berufenden gewiß sein, daß es ihm nicht an Kraft zur Ausrichtung seines Berufs gebrechen werde v. 5—7: *So spricht Gott, Jahve, der die Himmel schuf und sie ausspannte, der die Erde breitete und ihre Gewächse, Lebensodem gab dem Volke auf ihr und Lebenshauch den sie Beschreitenden — Ich, Jahve, ich habe dich gerufen in Gerechtigkeit und erfaßte deine Hand, und behütete dich und machte dich zum Volkes-Bund, zum Heiden-Lichte, aufzuthun blinde Augen, auszuführen aus dem Kerker Gefangene, aus dem Haft-Haus in Finsternis Sitzende.* Das Perf. אָמַר erkl. sich daraus, daß die Rede Gottes im Verh. zu ihrer menschlichen Verkündigung immer das Frühere ist. הָאֵל ist vorausgeschickte Apposition zu יהוה. Die attributiven Part. haben wir perfektisch aufgelöst, weil wenigstens die 3 ersten einmal für immer geschehene Schöpfungsthatsachen besagen. נוֹטֵיהֶם ist entweder nach 54, 5. Iob 35, 10 als Plur. (*Michlol* 14ª) oder wohl richtiger, da בּוֹרֵא vorausgegangen, nach 5, 12. 22, 11. 26, 12 (vgl. auch zu עֶלְמָה 1, 30) als Sing. mit quiescierendem urspr. י zu fassen. Zu רֹקַע (Constr. v. רָקֵעַ) vgl. 40, 19. 44, 24 vgl. Lev. 11, 7 (שֹׂסַע), Ps. 94, 9 (נֹטַע); das Wort bed. stampfen, breit, dünn und dicht machen, dicht machend dehnen, s. zu Iob 37, 18; die Bed. στερεοῦν (LXX), welche es im Syr. hat, ist nicht die ursprüngliche (Wellh. Prolegg.[3] S. 406), sondern von der der Condensation abgeleitete. Das ו von וְצֶאֱצָאֶיהָ (ein dem B. Iob und dem B. Jes. in allen seinen Teilen gemeinsames Wort) schließt in frei unterordnender (zeugmatischer) Weise an den Erdkörper die ihm entsprossende Pflanzenwelt an (vgl. ebensolche ו Gen. 4, 20. Richt. 6, 5. 2 Chr. 2, 3). נְשָׁמָה u. רוּחַ sind Benennungen des göttlichen geschöpflichen Lebensprinzips aller leiblichen oder, was dasselbe, seelenlebendigen Wesen, jedoch ist נשמה vorzugsweise Benennung des personbildenden selbstbewußten Menschengeistes (Psychol. S. 76 u. ö.), wogegen רוח sowohl diesen als den Tiergeist bez. Demgemäß ist עָם wie 40, 7 das Menschenvolk. Was sagt nun J., der Urheber alles Seins und Lebens, der Schöpfer des Himmels und der Erde, zu seinem Knechte? Ich J. habe dich berufen בְּצֶדֶק (vgl. 45, 13). Von צֶדֶק stramm, gerade s. herkommend bed.

צֶדֶק[1] das Einhalten einer festen Norm. Gottes Gerechtigkeit ist die Strenge, mit welcher er dem Willen seiner Heiligkeit gemäß handelt. Dieser Wille der Heiligkeit ist in Betreff der Menschheit gnadenratschlüßlicher Liebeswille, welcher sich in Zornwillen verwandelt nur gegen die Verächter der entgegengebrachten Gnade. Sonach ist צֶדֶק Gottes gnadenratschlußgemäßes, heilsordnungsgemäßes Verhalten. Es bed. dasselbe was wir neutestamentlich Gottes heilige Liebe nennen, welche weil sie eine heilige ist den Zorn gegen ihre Verächter zur Kehrseite hat, aber übrigens nicht nach dem Gesetz der Werke, sondern nach dem Gesetz der Gnade mit den Menschen handelt. Diesen evangelischen Sinn hat בצדק hier, wo J. von dem Mittler seines Liebesratschlusses sagt daß er ihn berufen in strengem Festhalten an dem Willen seiner Liebe, welche Gnade für Recht ergehen lassen will, aber auch zwiefach strenges Recht gegen die welche die dargebotene Gnade schnöde zurückweisen. Die *consec. temporum* ist hier in 42, 6 ebenso fraglich wie 49, 8; beidemal geht ein Perfekt. voran, und es liegt also am nächsten, die folg. Impf. mitvergangenheitlich zu verstehen (vgl. zu 12, 1), was hier bei folg. וְאַחֲזֵק (wofür auch וָאַחֲזֵק, vgl. z. B. Ps. 81, 8., vocalisiert sein könnte) ohnehin nahe liegt: Ich berief dich und erfaßte dich bei der Hand. Wir übers. weiter: und ich behütete dich (v. נצר), nicht: ich bildete dich, denn יצר in diesem Sinne steht nie so allein ohne nähere Bestimmung (vgl. 49, 5. Jer. 1, 5. Jes. 44, 21), und machte dich לִבְרִית עָם לְאוֹר גּוֹיִם. Diese Worte entscheiden, daß der Begriff עבד ה' sich 42, 1 ff. in Verh. zu 41, 8 von seiner volklichen Basis zur persönlichen Spitze erhoben hat. Alle drei Imperf. blicken von der Gegenwart, wo der Knecht Gottes an der Schwelle des Vollzugs seines Berufs steht, in die Vorbereitungszeit zurück. Die Festhaltung des volklichen Sinnes vernotwendigt hier sich selbst richtende Künsteleien, wie daß ברית עם Bundesvolk (Hitz.), vermittelndes Volk (Ew.) bed., was umgekehrt עם ברית heißen müßte, oder: Volksbund (Kn.), wofür ohne Beweiskraft auf Dan. 11, 28 verwiesen wird, wo בְּרִית קֹדֶשׁ nicht den Bund der Patrioten unter sich, sondern die Bundesreligion mit ihrem Abzeichen, der Beschneidung, bez., oder auch daß עם collektiv s. v. a. עמים sei (Rosenm.), während doch עם und גוים, so nebeneinander gestellt, nur Israel und die ἔθνη bed. kann und dies für u. St. durch 49, 8 vgl. 6 über allen Zweifel erhoben wird. Der Knecht Jahve's wird hier als der bez., in dem und durch den J. mit seinem Volke statt des gebrochenen alten Bundes einen neuen schließt, näml. den 54, 10. 61, 8. Jer. 31, 31—34. Ez. 16, 60 ff. 37, 26 verheißenen. Mittler dieses Bundes mit Israel kann nicht dieses selbst sein, auch nicht (wo wäre etwas dergleichen zu lesen?) das wahre Israel im Verh. zur Masse oder, wie Reuß meint, zum Menschenvolk, im Gegenteil ist das nach Wegtilgung der Masse übrigbleibende λεῖμμα Objekt dieses Bundes; auch nicht das Prophetentum, überhaupt kein Collektivum, wogegen schon der so stark persönliche Wortlaut und die mehr als prophetische Leistung; denn der Knecht Jahve's wird selbst ברית עם und אור גוים, seine Person wird

1) s. Ortlophs Abh. über den Begriff von צֶדֶק u. den wurzelverw. Wörtern im zweiten T. Jesaia's, Luth. Zeitschr. 1860 S. 401 ff.

das Band einer neuen Gemeinschaft Israels und Jahve's, seine Person wird zu dem die finstre Heidenwelt erleuchtenden Lichte. So wird es also der Eine sein, welcher der Ziel- und Höhepunkt ist, zu welchem Israels Gesch. von Anbeginn emporstrebt; der Eine, der nicht allein alles was bisher das Prophetentum, sondern auch was das Priestertum und Königtum Israels angebahnt hat hinausführt; der Eine, welcher aus Israel für Israel und die ganze Menschheit ersteht und sich nicht allein zu dem weiten Kreise des Gesamtvolkes, sondern auch zu dem inneren Kreise der Besten und Edelsten desselben wie das den Leib belebende Herz, das den Leib beherrschende Haupt verhält. Was Cyrus leistet ist nichts weiter als daß er die abgöttischen Völker in Schrecken setzt und die Exulanten entläßt. Der Knecht Jahve's aber öffnet blinde Augen (näml. des Geistes wie 29, 18), führt aus dem Kerker Gefangene, aus dem Gefängnis-Haus (בֵּית כֶּלֶא = בית הַכְּלִיא *Kerî* הַכְּלוּא Jer. 37, 4. 52, 31) Finsternis-Bewohnende — er führt aus Nacht zu Licht, was nach 6^b nicht nur auf Israel (49, 8 f.) sondern zugleich auf die Heiden bezogen sein will; er ist Erlöser aller Erlösungsbedürftigen und Heilsbegierigen. Daß dieses Werk des Knechts Jahve's zur Ausführung kommen wird, dafür bürgt Jahve mit seinem Namen und seiner Ehre v. 8: *Ich bin Jahve, das ist mein Name, und meine Ehre einem andern geb' ich nicht noch meinen Ruhm den Götzen.* Das ist sein Name, der die Einzigkeit seines Wesens besagt und an seine Lebens- Macht- und Gnadenerweisungen von alters her erinnert (vgl. Ex. 3, 15); er der so heißt kann nicht auf die Dauer zulassen, daß die ihm gebührende Ehre auf Scheingötter übertragen werde. Erst Sturz des Götzendienstes, dann Wiederbringung Israels und Bekehrung der Heiden — das ist das jetzt bereits im Vollzug begriffene Doppelwerk des Eifers Jahve's v. 9: *Das Erste siehe ist eingetroffen und Neues bin ich verkündigend: ehe es aufsproßt, laß ichs euch hören.* Die רִאשֹׁנוֹת sind das Auftreten des Cyrus und die damit eingetretenen Völkerbewegungen — Ereignisse, welche in diesen Reden nicht bloß den Ausgangspunkt der Weissagung bilden, sondern auch selber als von J. genau vorhergewußte und vorherverkündigte gelten. Die חֲדָשׁוֹת, die J. anjetzt vor deren sichtlicher Entwickelung (43, 19) voraussagt, sind das Auftreten des Knechtes Jahve's, die Wiederbringung Israels, wozu die Ueberwindung ihrer Zwingherren Bahn bricht, und der Heiden Bekehrung, wozu die Selbstverherrlichung Gottes an seinem Volke den Impuls giebt. Die nun folg. Weiss. dieser חדשות sieht von menschlicher Vermittelung ab. Sie erscheinen als Selbstwerk Jahve's, zunächst die Niederwältigung seiner Feinde, welche sein Volk gefangen halten v. 10—13: *Singet Jahve ein neues Lied, seinen Ruhm vom Endpunkt der Erde, ihr Befahrer des Meeres und seine Fülle, ihr Inseln und ihre Bewohner. Anstimmen mögen die Wüste und ihre Städte, die Weiler die Kedar bewohnet; jubeln mögen die Bewohner der Felsstadt, vom Gipfel der Berge jauchzen. Man möge Jahve die Ehre geben und seinen Ruhm auf den Inseln verkündigen. Jahve wie ein Held wird er ausziehn, wie ein Kriegsmann anfachen den Eifer; er wird in Schlachtruf, gellenden Schlachtruf ausbrechen, an seinen Feinden*

sich als Held bewcisen. Die חדשות werden Trieb und Stoff eines שִׁיר חָדָשׁ, wie es bisher in der Heidenwelt nicht erschollen. Diese ganze Versgruppe ist wie eine Variation von 24, 14 f. Der Blick schweift nach dem äußersten Umkreis der Erde und bewegt sich von da rückwärts, wo er den יֹרְדֵי הַיָּם d. i. denen begegnet, die den unterhalb des Festlands gelegenen Meeresspiegel befahren; diese sollen singen und alles was im Meere lebt und webt (וּמְלֹאוֹ Ps. 96, 11) soll in den Gesang der Schiffer einstimmen. Singen sollen auch die vom Meere bespülten Länder nebst ihren Bewohnern. Nachdem der Aufruf diese in das Netz des Lobgesangs hereingezogen, bewegt er sich landeinwärts: erheben (näml. קוֹלָם ihre Stimme) mögen die Wüste und ihre Städte, die Weiler die Kedar bewohnet. An welche Städte dabei gedacht ist, zeigt beispielsweise die Nennung von סֶלַע, der edomitisch-nabatäischen Felsenstadt, dem noch jetzt durch seine prächtigen Ruinen berühmten *Wâdi Mûsâ* (vgl. 16, 1); ihre Bewohner sollen auf die jähen Berge, von denen die Stadt umgeben ist, hinaufsteigen und Freudengeschrei erheben (יְצִיחוּ grell aufschreien, vgl. 24, 11). Neben den Städtern werden die seßhaften Araber aufgerufen, welche noch jetzt *Ḥaḍarîja* im Untersch. von *Wabarîja* den Zeltarabern heißen; *ḥaḍar* חָצֵר ist die feste Wohnung im Gegens. zu *bedû* der Steppe, wo die Zelte bald hier bald dort nur zeitweise aufgeschlagen werden. In v. 12 verallgemeinert sich der Aufruf; Subj. sind die Heiden allesamt und allerwärts, sie sollen Jahve die Ehre geben (Ps. 66, 2) und seinen Ruhm auf den Inseln d. i. bis in die fernsten Fernen der Völkerwelt verkündigen. In v. 13 folgt die Motivierung des Aufrufs und das Thema des neuen Liedes zu Ehren des Gottes Israels: sein Sieg über seine Feinde, die Feinde seines Volkes. Die Schilderung ist grell und kühn. J. zieht gleich einem Helden in den Kampf hinaus, und wie ein אִישׁ מִלְחָמוֹת, der schon viele Schlachten geschlagen und darum kriegfertig, krieggeübt ist, erweckt er קִנְאָה (s. zu 9, 6): sein Eifer hat gleichsam eine Zeit lang geschlafen, wie unter der Asche geglommen, nun weckt er ihn auf, facht ihn zur hellen Flamme an ἀναζωπυρεῖ. Zum Angriff schreitend יָרִיעַ bricht er in Geschrei aus, אַף־רִעֵרִיחַ ja erhebt gellendes Geschrei (transitives *Hi.* v. צָרַח Zef. 1, 14 gellend schreien). In עַל־אֹיְבָיו יִתְגַּבָּר sehen wir ihn wie er, im Kampfe begriffen, sich heldenstark erweist (הִתְגַּבֵּר nur noch im B. Iob). Die Niederlage, die J. hiermit dem Heidentum beibringt, ist die letztentscheidende. Die Erlösung Israels, welche hiermit ihrem Durchbruch nahe kommt, ist Erlösung aus dem Strafzustande des Exils und aus aller Sündennot zugleich. Die nachexilische und die neutestamentliche Zeit fließen in eins zusammen. Der Strafzustand hat nun schon lange genug gedauert; es ist Zeit daß J. das Heil seines Volkes ausgebäre v. 14: *Ich habe geschwiegen ewig lang, war still, hielt an mich; gleich einer Gebärerin atm' ich nun auf, schnaube und schnaufe zumal.* Der Standpunkt dieser Reden hat das Exil zur großen Hälfte hinter sich, es hat zwar nur erst mehrere Jahrzehnte gedauert — für Jahve's Liebe zu seinem Volke aber ist diese Zeit der Langmut gegen dessen Bedrücker schon עוֹלָם (s. 57, 11. 58, 12. 61, 4. 63, 18 f. 64, 4 vgl. 10 f.). Er hat geschwiegen, war still, hielt gewaltsam an sich, wie dort Joseph Gen.

43, 31., daß er nicht in Thränen ausbreche. Die Liebe drängte ihn, sein Volk zu erlösen, aber die Gerechtigkeit mußte fortfahren zu strafen. An die Stelle der durch תַּחֲשִׁיתִי normierten Imperf. treten dann solche in Futurbed. Sie sind nicht vom heftigen Hauchen und Schnauben des zornentbrannten kampfbegierigen Helden zu verstehen (Kn.), und אֶשֹּׁם ist nicht mit beirrender Vgl. von Ez. 36, 3 v. שָׁמֵם abzuleiten (Hitz. Hdw.), welches übrigens nicht verwüsten, sondern wüste s. bed. (s. Hitz. zu Ez. 36, 3), sondern v. יָשַׁם verw. נָשַׁב, נָשַׁף, נָפַשׁ. An das Bild des Helden ist hier das der Gebärenden getreten; פָּעָה ist das kurze Atmen (bei geschlossener Glottis), נָשַׁם das Schnaufen der heftigen In- und Exspirationsakte, שָׁאַף das auf die Leibesbürde pressende Lechzen nach Erledigung, יַחַד drückt das Beieinander aller dieser Atmungsanstrengungen der sogen. Treibwehen aus: etwas Großes, womit J. lange schwanger gegangen, soll ausgeboren werden. Die Ausgebärung erfolgt, indem zugleich die Naturwelt eine dem Werke der Zukunft dienende Metamorphose erleidet v. 15: *Ich veröde Berge und Hügel und all ihr Kraut vertrockn' ich, und wandle Ströme in Inseln und Seen vertrockn' ich.* Das kreißende Keuchen Jahve's ist sein allmächtiger Gluthauch, welcher Berge und Hügel wie zu Trümmerhaufen verkehrt, das Grün versengt, Ströme zu Inseln verdichtet und Lagunen trocken legt d. h. das Land der Fremde, in dem Israel festgehalten worden, zu einer Einöde macht, zugleich aber die Hindernisse der Heimkehr seines Volkes beseitigt, also die gegenwärtige Weltgestalt zu einer ganz entgegengesetzten umschafft, welche in Zorn und Liebe seine Gerechtigkeit offenbart. Wie צִי das Schiff als trockenen Punkt auf den Wassern bed., so אִי (vgl. 40, 15) die Insel als bewohnbares Land mitten in oder an den Wassern; das Targumwort für אִיִּים ist גְּנָנָן (assyr. *nagê*) Landstriche, insbes. in oder an Gewässern (s. Cheyne zu 40, 15). Das Große, welches mittelst solcher Katastrophe zum Durchbruch kommt, ist seines Volkes Erlösung v. 16: *Und geleite Blinde auf einem Wege den sie nicht kennen, auf Steigen die sie nicht kennen mach' ich sie schreiten, wandle finstren Raum vor ihnen in Licht und höckerichte Orte in Blachfeld — das sind die Dinge die ich ausführe und nicht lasse.* Blinde sind die denen Verschuldung und Strafzustand die geistliche Sehkraft benommen haben. Die unbekannten Wege, auf denen J. diese geleitet (הוֹלִיךְ), sind die Ihm allein bewußten, nun in der Fülle der Zeit offenbar werdenden Wege der Erlösung. מַחְשָׁךְ (Baer ohne Begründung: מַחְשַׁךְ) ist der gegenwärtige Zustand aussichtslosen Elends und מַעֲקַשִּׁים die in fremdem Lande allenthalben entgegentretenden Hindernisse und drohenden Gefahren. Die Gnade Jahve's nimmt sich der Blinden an, lichtet das Dunkel, beseitigt alle Hemmnisse und Anstöße. אֵלֶּה הַדְּבָרִים geht auf die skizzierten Einzelheiten der Doppeloffenbarung Jahve's in Gericht und Gnade zurück; die Perf. des Attributivsatzes sind Perf. der Gewißheit. An diese anknüpfend sagt v. 17, welche Wirkung diese Doppeloffenbarung unter den Heiden hervorbringen wird: *Es weichen zurück, werden tief beschämt die vertrauen auf Schnitzbilder, die da sagen zum Gußbild: du bist unser Gott.* בֹּשֶׁת vertritt die Stelle eines *inf. intens.*, vgl. Hab. 3, 9. Jahve's glorreiche Gerichts- und Heils-

thaten entlarven die Aftergötter zu tiefer Bestürzung ihrer Verehrer. Indem so die falschen Kulte fallen, wird Israels Erlösung zugleich die Erlösung der Heiden. Hiermit ist die 1. Hälfte dieser 3. Rede geschlossen.

Der die 2. Hälfte mit der 1. verbindende Ged. liegt in v. 16 וְחוֹלַכְתִּי עִוְרִים בְּדֶרֶךְ. Blinde sind es, die J. in Licht der Freiheit versetzen wird, Blinde, die nicht bloß sein Mitleid auf sich ziehen, sondern auch seinen Unwillen, denn es ist ihre eigne Schuld, daß sie nicht sehen. An sie ergeht der Aufruf, sich des auf ihnen lagernden Bannes zu entledigen v. 18: *Ihr Tauben, höret, und ihr Blinden, blicket auf zu sehen!* חֵרְשִׁים und הַעִוְרִים (so ist hier und 2 S. 5, 6. 8. nach der Masora[1] zu vocalisieren) sind Vocative mit Artikel nach Ges. § 109 Anm. 2. חִבִּיט u. רָאָה verhalten sich wie Bezweckung und Bezwecktes 63, 15. Iob 35, 5. 2 K. 3, 14 u. ö., und wechseln mit פָּקַח עֵינָיו u. רָאָה z. B. 2 K. 19, 16., welche sich ebenso wie Absicht und Folge verhalten. Wer diese selbstwillig Tauben und Blinden seien, und wie not diese Aufrüttelung thue, sagt v. 19: *Wer ist blind außer mein Knecht, und taub wie mein Bote den ich sende? Wer blind wie der Gottvertraute, und blind wie der Knecht Jahve's?* Das erste Fragepaar besagt, daß Jahve's Knecht und Bote blind und taub ohnegleichen ist: es wiederholt sich, indem bei dem einen alles besagenden Präd. עִוֵּר stehen geblieben und mit עֶבֶד ה' palindromisch zum Anfang zurückgelenkt wird. מְשֻׁלָּם bed. weder der Vollendete (Vitr. nach Symm.) noch der Bezahlte d. i. Erworbene (Rosenm.), sondern der Befreundete oder Vertraute (vgl. das *Ho.* Iob 5, 23); das arab. *muslim* der Gotte sich Hingebende, wonach Cheyne *the surrendered one* (der Gottergebene) übers., gehört mit aram. אַשְׁלֵם *tradere* zus.[2] Es ist unmöglich, bei מַלְאָכִי אֲשַׁלֵּחַ nicht an 42, 1 ff. zu denken, wo der Knecht Jahve's als Bote an die Heiden dargestellt wird. Der Knecht Jahve's ist überall Israel. Weil aber Israel bald nach der berufsvergessenen Masse, bald nach dem berufstreuen Kerne, bald nach dem Einen in Betracht kommt, in welchem es den Höhepunkt seiner Bestimmung erreicht, so kann von dem einen homonymen Subj. das Verschiedenste ausgesagt werden. An u. St. zieht sich der Begriff von seiner Spitze wieder auf seine unterste Basis zurück, und der Knecht Jahve's wird gescholten und gerügt wegen des schroffen Gegensatzes, in welchem sich sein Verhalten zu seinem Berufe, seine Wirklichkeit zu seiner Idee befindet. Auch weiterhin werden wir den Begriff des עבד ה' in dieser Systole und Diastole begriffen finden. Er besteht aus zwei concentrischen Kreisen mit einheitlichem Centrum. Die Vermittelung zwischen Israel im weitesten und im persönlichen Sinne bildet der innere Kreis des Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα. Der Vorwurf der Israel *a potiori* trifft lautet nun weiter v. 20—22: *Du hast vieles gesehen und bewahrest doch nicht, die Ohren öffnend hört er doch nicht. Jahve gefiel's um seiner Gerechtigkeit willen: er gab eine Thora groß und herrlich. Und doch ists ein Volk beraubt und ausgeplündert, geknebelt in Löchern allesamt und in Haft-Häusern*

1) Diese bem. ausdrücklich: כל סמיין רפיין ופתחין *omnes caeci raphati et pathachati* oder סמיא פתחין עבריא קמצין (d. h. הָעִוְרִים und dagegen הָעִבְרִים), vgl. Frensdorff, *Masora magna* S. 134b.

2) s. darüber Joh. Delitzsch, *De inspiratione* (1872) p. 7 s.

sind sie versteckt, sind zur Beute worden ohne Retter, zum Raube ohne daß jemand sagt: Gib wieder heraus! In v. 20 wechseln du und er, wie 1, 29 sie und ihr, 14, 30 ich und er. Das in die Vergangenheit zurückweisende רָאִיתָ ist beizubehalten; das *Kerî* liest רְאוֹת (*inf. abs.* wie שְׁחוֹת 22, 13. עֲרוֹת Hab. 3, 13) und macht so die zwei Halbverse gleichförmiger. Vieles und Großes hat Israel zu sehen bekommen, ohne dasselbe mit den darin liegenden Mahnungen zu bewahren; die Ohren öffnend, näml. der andringenden Predigt, hört es doch nicht d. h. es hört und hört doch nicht d. h. es hört nur äußerlich, aber ohne innerlich aufzunehmen. Woran v. 20 vorzugsweise gedacht ist, zeigt v. 21. Auf חָפֵץ folgt hier statt לְ mit dem Inf. das Impf., wie 53, 10 das Perf. Ges. § 142, 3c: J. geruhte um seiner Gerechtigkeit willen, welche hier als ratschlußgemäß gnadespendendes Verhalten in Betracht kommt, groß und herrlich zu machen תּוֹרָה die Unterweisung, Lehre, Offenbarung, die er seinem Volke zukommen ließ. Es ist zunächst und vor allem das sinaitische Gesetz gemeint, und die Vv. bez. sich nicht auf das Feierliche der Promulgation, sondern auf den Reichtum und die Erhabenheit des Inhalts. Aber in wie schroffem Widerspruche steht der gegenwärtige Zustand Israels mit diesen Gnadenerweisungen und Gnadenabsichten seines Gottes! Der von Hos. 8, 12b ausgedrückte Zwischenged., daß dieser Zustand die Strafe der Untreue ist, ergänzt sich leicht. Der *inf. abs.* חָפֹחַ ist der lebhaft schildernde wie 22, 13.; Hahn Nägelsb. Brdk.: sie keuchen (*Hi.* v. פּוּחַ) in den Löchern alle; כֻּלָּם beim *inf. abs.* könnte allenfalls auch Subj. sein, aber חָפֹחַ ist doch wohl *inf. abs.* eines denominativen *Hi.* הֶחְפִּיחַ ‚knebeln' (v. פַּח Schlinge, Falle und *Hi. denom.* in Schlingen = Bande legen, vgl. assyr. *piḫû* verschließen). בַּחוּרִים ist Plur. v. חוּר Loch 11, 8 (= חֻרִּי v. חָרַר vgl. חָרָה durchstechen), parall. dem Doppelplur. בָּתֵּי כְלָאִים Häuser der Gewahrsame, Sing. בֵּית כֶּלֶא, assyr. *bît kîli*. Das ganze Volk in allen seinen Gliedern ist wie in Bande geschlagen und wie in Kerker aller Art hineingesteckt — eine allegorisierende Ausmalung der Heimatlosigkeit und Knechtschaft des Exils — ohne daß jemand daran denkt es zurückzufordern (חָשֹׁב = חָשַׁב wie Ez. 21, 35., hier Pausalform), Wenn sie gegen diesen schreienden Widerspruch taub zu sein aufhörten, so würden sie reumütig darin ein wohlverdientes Strafverhängnis Gottes erkennen v. 23—25: *Wer unter euch wird solches zu Ohren nehmen, aufmerken und hören fernerhin? Wer hat der Plünderung preisgegeben Jakob und Israel den Beutenden? Nicht Jahve, an dem wir gesündigt, und sie wollten nicht auf seinen Wegen gehen und hörten nicht auf seine Thora? Da ergoß er über selbes in Glut seinen Zorn und Gewalt der Kriegswut, und diese setzte es in Flammen ringsum und es ist nicht zur Erkenntnis gekommen, sie steckte es in Brand und es nahms nicht zu Herzen.* Die Frage v. 23 hat nicht den Sinn eines Verneinungssatzes: Keiner thut dies (Hahn), sondern eines Wunschsatzes: o daß doch einer, daß man doch, wie 2 S. 23, 15. 15, 4. Ges. § 136, 1. מִי בָכֶם ist s. v. a. als *quis vestrum;* מִי, מָה läßt im Semitischen ebenso wie אֲשֶׁר keinen regierten Genitiv zu. Wenn man inneres Gehör für den Widerspruch hätte, in welchem der Zustand Israels mit seinem Berufe und vor-

maligen Gnadenerlebnissen steht, und für die Folgezeit der bisherigen Taubheit entsagte: so müßte das zu der Einsicht und dem Beichtbekenntnis führen, welche v. 24 ausspricht. Für מִשּׂוּסָה (מְשׂוּסָה wie מָעוּזּוֹ 5, 5. 17, 9) liest das *Kerî* מְשִׂסָּה wie v. 22. Die Volksnamen יַעֲקֹב und יִשְׂרָאֵל folgen hier einander wie 29, 23. 40, 27 (vgl. 41, 8., wo diese Umstellung nicht passend war). זוּ gehört mit לוֹ in der Bed. *cui* zus.; das Athnach steht vor זוּ (er an welchem) wie Jer. 41, 2 vor אֲשֶׁר (Wickes, *Prose Accents* p. 32). In חָטָאנוּ faßt sich der Proph. mit den Exulanten zus.; die folg. objektive Aussage gilt den früheren Generationen, die drauf los gesündigt, bis das Maß vollgeworden. חָלוֹךְ vertritt zu אָבוּ (s. 1, 17) die Stelle des Obj. (wie die *inf. absol.* 1, 16 f. vgl. Spr. 15, 12. Iob 9, 18. 13, 3); die üblichere Ausdrucksweise wäre לָלֶכֶת oder לָכֶת, die invertierte Wortstellung macht die Aussage energischer. In v. 25 ist die genit. Verbindung חֲמַת אַפּוֹ viell. zu Gunsten des Zusammenklangs von חֵמָה und מִלְחָמָה vermieden; entw. ist חֵמָה Objektsacc. und אַפּוֹ beigeordnete Angabe dessen woraus die Glut bestand (vgl. 22, 17. 24, 22. Ps. 45, 5. Volck zu Dt. 33, 4), oder Acc. der nähern Bestimmung = בְּחֵמָה 66, 15. Zeugmatisch ist die Ausgießung auch auf des „Kriegs Gewaltsamkeit" bezogen. Die מלחמה wird dann Subj. Die Kriegsfurie wütete erfolglos, Israel kam nicht zur Besinnung. — Der Ton der Rede setzt nun mit וְעַתָּה plötzlich um. Der Absprung von Rüge zu Tröstung ist bedeutsam: er giebt zu verstehen, daß zwischen dem was Israel ist und werden soll kein verdienstliches Selbstwirken desselben in der Mitte liegt, es ist Gottes freie Gnade die ihm entgegenkommt 43, 1—2: *Und nun also spricht Jahve dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel: Fürchte nicht, denn ich habe dich erlöset, habe dich bei Namen gerufen, mein bist du. Wenn du durch Wasser gehest, bin Ich bei dir, und durch Ströme, sie sollen dich nicht ersäufen; wenn du im Feuer drin gehest, du sollst nicht versengt werden und die Flamme soll dich nicht verbrennen.* Das Strafverhängnis hat lange genug gewährt. So gelangt denn nun wieder, wie וְעַתָּה besagt, die bisher hinter den Zorn zurückgetretene Liebe zu ihrem Vorrecht. Der Israel geschaffen und gebildet hat, indem er Abr. den Sohn der Verheißung gab und die Siebzig der Familie Jakobs in Aeg. zum Volke anwachsen ließ, der wird es auch schirmen und erhalten; er heißt es getrost sein, denn ihre Vorgeschichte leistet ihnen hiefür Bürgschaft. Die Perf. nach כִּי 1^b heben sich gegen die verheißenden Fut. v. 2 als Rückblicke ab: גְּאָלְתִּיךָ auf Israels Erlösung aus Aeg., קָרָאתִי בְשִׁמְךָ (ich habe mit deinem Namen gerufen d. i. ihn ausgerufen) auf dessen Berufung zu Jahve's Eigentumsvolke, der es deshalb 48, 12 מְקֹרָאִי nennt. Der Beistand dieses seines Gottes wappnet Israel auch fernerhin gegen die Vernichtungsmacht der feindlichsten Elemente und rettet es hindurch in anscheinend unentrinnbaren Gefahren (vgl. Ps. 66, 12. Dan. 3, 17. 27 und über בְּמוֹ = בָּמָה Philippi, Ueber den Status constr. S. 7). Mit כִּי wird diese Verheißung begründet v. 3—4: *Denn Ich, Jahve, bin dein Gott; (Ich), der Heilige Israels, dein Heiland: ich gebe als Lösegeld für dich Aegypten hin, Aethiopien und Sebâ an deiner Statt. Darob daß du teuer bist in meinen Augen, wertgeachtet und ich dich liebgewonnen, so geb' ich Menschen*

hin an deiner Statt und Völkerschaften anstatt deines Lebens. Wie יהוה so ist auch קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל Appos. zu אֲנִי, welches fortwirkt. Das Prät. נָתַתִּי besagt, wie וְאֶתֵּן 4[b] zeigt, eine nur erst beschlußweise vollendete Thatsache. כֹּפֶר λύτρον ist eig. die Deckung, dann die vor einem Uebel, dem man verhaftet oder von dem man bedroht ist, deckende (schützende) Gabe, bes. das zur Loskaufung von verwirkter Schuld entrichtete Sühn- oder Lösegeld λύτρον. מִצְרַיִם, כּוּשׁ und סְבָא (45, 14) ist die ägyptische, nubische und äthiopische Bevölkerung des nordöstlichen Afrika im Stromgebiete des unteren und oberen Nil. Daß erst Cambyses und noch nicht Cyrus Aeg. erobert hat, welcher dies nur vorhatte (Her. 1, 153) und auf den nur eine Sage es zurückführte (Xenophon *cyr.* 8, 6, 20: λέγεται καταστρέψασθαι Αἴγυπτον), hebt die Wahrheit der Verheißung nicht auf — genug daß Aeg. und die Nachbarreiche durch die neue pers. Weltmacht unterjocht wurden und insofern als substitutives Lösegeld für Israel dienten, als dieses durch eben diese Weltmacht seine verlorne Freiheit wiedergewann. Daß J. dergestalt nach dem Grundsatz Spr. 11, 8. 21, 18 mit Israel verfährt, hat seine freie Liebe zum Beweggrund. מֵאֲשֶׁר bed. hier nicht *ex quo tempore*, sondern s. v. a. מִפְּנֵי אֲשֶׁר Ex. 19, 18. Jer. 44, 23.; denn wenn es den *term. a quo* angäbe, würde eine bestimmtere Formulierung der Erwählungsthatsache folgen. Das Personalpron. וַאֲנִי ist durch den Personenwechsel herbeigeführt. Statt וְנָתַתִּי *(perf. cons.)* empfahl sich, da נתתי in etwas anderer Funktion vorhergegangen, וְאֶתֵּן. תַּחַת hat hier durchweg eig. substitutive Bed. Das ermutigende אַל־תִּירָא wird nun wieder aufgenommen, um es von neuem zu begründen v. 5—7: *Fürchte nicht, denn Ich bin mit dir, vom Aufgang bring' ich deinen Samen und vom Niedergang werd' ich dich sammeln; werde sagen zum Norden: Gieb heraus! und zum Süden: Halt nicht zurück! bringe meine Söhne von fernher und meine Töchter vom Ende der Erde, alles was nach meinem Namen genannt ist und ich zu meiner Ehre geschaffen, was ich gebildet, ja vollendet!* Daß J. mit Israel ist, wird sich daran zeigen, daß er dessen vollständige Wiederbringung von allen Himmelsgegenden beschafft, vgl. die schon von Jes. genannten Diaspora-Länder aller Richtungen 11, 11 f. An Nord und Süd ergeht Jahve's Machtbefehl, ihr unrechtmäßiges Besitztum herauszugeben, nicht zurückzuhalten und seine Söhne und Töchter (vgl. den gleichbed. Wechsel des Genus 11, 12) zurückzubringen, wobei an Hilfleistung und Geleit der Exulanten seitens der Heiden gedacht ist 14, 2. Die Namen der vier Himmelsgegenden werden als Benennungen der Winde (Hohesl. 4, 16) und Erdteile Feminina. In v. 7 wird das Obj. heilsgeschichtlich näher bez. Die 3 Synon. heben Macht, Freiheit und Reichtum der Gnade hervor, mit der J. Israel ins Dasein gerufen, um sich an ihm zu verherrlichen und durch dasselbe verherrlicht zu werden; sie bilden eine Klimax, denn בָּרָא bed. neu hervorbringen, יָצַר das Hervorgebrachte formen, עָשָׂה es vollends ausbilden, also *creavi, formavi, perfeci.* Es folgt nun die 3. Wendung der 2. Hälfte dieser Rede; sie greift auf den Anfang der 1. Wendung („Ihr Tauben höret und ihr Blinden blickt auf zu sehen") zurück, indem an irgendwen die Aufforderung ergeht, das Israel das Augen und Ohren hat ohne zu sehen und zu hören hervorzuführen, und auf der

andern Seite sollen die Völker alle zusammentreten, diesmal nicht zu dem Zwecke, diese, sondern Israel zu überführen v. 8—10; *Führe heraus ein blindes Volk und Augen hat's, und Taube und doch versehn mit Ohren! Ihr Heiden alle, versammelt euch allesamt, und sich zusammenthun mögen Völkerschaften! — Wer unter ihnen kann solches verkündigen, und Früheres mögen sie hören lassen, ihre Zeugen stellen und Recht behalten, hören mögen sie und sagen: Wahr! Ihr seid meine Zeugen, spricht Jahve, und mein Knecht den ich erkoren, auf daß ihr erkennet und mir glaubet und einsehet, daß Ich es bin, vor mir ward kein Gott gebildet und nach mir wird keiner werden.* הוֹצִיא bed. hier nicht, wie Ez. 20, 34. 41. 34, 13., aus dem Exil herausführen (Hitz. u. a.) — die Namen, mit denen Israel hier genannt wird, lassen an Ausführung in diesem Sinne nicht denken — sondern auf den Rechtsverhandlungsplatz (Ges. Mr. Kn.): es ist *imper.* statt הוֹצֵא oder הַקְרֵב wie הַאֲזִין Ps. 77, 2. הוֹפִיעַ 94, 1. Andererseits sollen alle Heiden sich massenhaft einfinden; נִקְבְּצוּ ist hier wie Jo. 4. 11 vgl. Jer. 50, 5 Imperativform für הִקָּבְצוּ, eine Anomalie, welche von Driver § 20, Ed. König § 22. 4 u. a. weggedeutet und auch von Ges.-Kautzsch § 51 Anm. 3. Green § 91[d] bezweifelt wird, aber, wie auch Cheyne anerkennt, unweigerlich bezeugt ist.[1] Mit 9[b] beginnt die Beweisführung Jahve's für sein göttliches Recht: Wer unter den Göttern der Völker kann dieses = dergleichen, wie ich jetzt Israels Wiederbringung, verkündigen? Um zu beweisen daß sie es können, mögen sie רִאשֹׁנוֹת hören lassen d. i. frühere von ihnen geweissagte eingetroffene Geschehnisse, sie mögen Zeugen solcher früherer Weiss. stellen und so sich als Götter legitimieren, indem näml. diese Zeugen öffentlich ihre Aussage vernehmen und die Wahrheit derselben bestätigen. Subj. zu וְיִשְׁמְעוּ וגו' sind die Zeugen (Hitz. Kn.), diese mögen hören was in Frage steht und mögen, wenn sie es können, die Weissagungsfähigkeit der Götter bewahrheiten. In den Zus. würde sich auch fügen: und man möge etc. (Lth. Ges. Nägelsb. u. a.), aber dieses „man" mitten unter Verben mit bestimmtem Subj. empfiehlt sich nicht. Während nun die Götter, weil stumm und leblos, keine Zeugen für sich aufrufen können und keiner aus der versammelten Völkermenge als sie rechtfertigender Zeuge aufzutreten vermag: kann J. sein Volk zu Zeugen nehmen, welches Belege in Menge dafür hat, daß er untrügliches Wissen um die Zukunft besitzt. Meistens nimmt man an, daß וְעַבְדִּי ein 2. Subj. sei: ihr und insbes. mein Knecht den ich erkoren; עבדי von dem Kerne des Volkes, welcher in der Masse ist, aber nicht die Art der Masse hat. Jedoch ist der folg. Zwecksatz der Einheit des Subjektsbegriffs günstiger, und warum sollte ועבדי nicht ein 2. Präd. sein? Die Anrede אַתֶּם geht an das des Sehens und Hörens fähige und doch blinde und taube Volk, welches nach v. 8 auf das Forum herausgeführt ist. Ihr, sagt J., seid meine Zeugen und seid mein Knecht den ich erkoren; ich kann mich auf das was ich euch zu erleben und zu vernehmen gegeben und das Verhältnis in welches ich euch aus Gnaden zu mir gestellt habe berufen, da-

1) Es verhält sich ähnlich wie mit dem schier unglaublich anomalen *Inf. constr. Hi.* הַקְטִיל für הַקְטִיל Num. 21, 35. Dt. 7, 24. Jer. 50, 34.

mit (לְמַעַן) ihr daran zur Besinnung kommt, was gar anderes ihr an eurem Gott habt als die Heiden an ihren Götzen: Er ist הוּא (Grundstelle Dt. 32, 39) d. i. absolut und ausschließlich Gott und zwar, was dieses Selbstzeugnis involviert, in persönlicher Weise, mit andern Worten: die ausschließlich einzige Realität des dem menschlichen Bewußtsein unveräußerlichen Gottesgedankens, und er ist das ewiglich (vgl. zu 41, 4), sein Sein hat keinen Anfang und kein Ende, so daß ihm anderes Sein welches als göttlich zu gelten hätte vorausgegangen sein oder folgen könnte; die Götter der Heiden sind Wahngebilde. Die Rede schließt nun, indem sie Glaubensobjekt und Glaubensbürgschaft noch einmal abschließend darlegt v. 11—13: *Ich, Ich bin Jahve, und außer mir giebts keinen Heiland. Ich, ich habe verkündigt und Heil geschafft und zu vernehmen gegeben, und es war unter euch kein Nebengott — und ihr seid meine Zeugen, spricht Jahve, und Ich bin Gott. Auch von Tag an bin Ich es und ist aus meiner Hand kein Retter — ich handle und wer kann es rückgängig machen?* Der Eigenname יי ist v. 13 als Wesensname gebraucht: Ich und kein anderer bin der sich als seiend Bethätigende und zwar als erlöserisch Bethätigende. Bürgschaft für die kommende Erlösung leistet Jahve's bisherige geschichtliche Selbsterweisung; die zwei Synon. הִגַּדְתִּי und הִשְׁמַעְתִּי haben הוֹשַׁעְתִּי in der Mitte: er verkündigte Heil, schaffte Heil und predigte bei neuer Drangsal immer von neuem Heil. Streicht man והושעתי als aus והשמעתי verschrieben und unausgestrichen geblieben (Cheyne, vgl. oben S. 320 Anm. 2), so vermißt man das Obj., welches sich nach beiden Seiten hin aus והושעתי ergiebt. Wenn es weiter hieße וְלֹא־הָרִיתִי בָכֶם זָר, so wäre der Sinn, daß der Gott, der sich so als der Lebendige bezeugt, kein Fremder unter ihnen war; es heißt aber וְאֵין בָּכֶם זָר es war kein זָר fremder, anderer Gott (Dt. 32, 16 vgl. oben 17, 10) unter ihnen, der sich in gleicher Weise bethätigt oder überh. ein Lebenszeichen von sich gegeben hätte — sie selber müssen das bezeugen und somit (ו dem Sinne nach *ergo* wie 40, 18. 25) ist Er und ausschließlich Er אֵל Auch von jetzt ab ist Er es d. h. beweist Er und nur Er göttliches Wesen und Leben. Man fasse מִיּוֹם nicht = מֵהָרִאשׁוֹת יוֹם *inde a quo dies h. e. tempus existit* (LXX Hier. Hitz. u. a.) — sowohl גַּם als das Impf. אֶפְעַל fordern die durch Ez. 48, 35 gesicherte Bed.: von Tag an, von jetzt ab (syn. לְפָנֵי־יוֹם 48, 7). Die Schlußworte geben zu verstehen daß das geweissagte Heil auf dem Wege des Gerichts daherkommt. J. wird wirksam einschreiten und wenn Er dies vorhat, wer könnte es zurückwenden, so daß es ungeschehen bliebe? — Die Rede verhallt wie 14, 27 das משא בבל mit seinem Epiloge.

Des ersten Dritteils vierte Rede XLIII, 14—XLIV, 5.

Die Rächung, die Befreiung und die Geistesausgießung.

Eng an die vorige Rede sich anschließend beginnt diese mit der Auflösung des Chaldäerreichs v. 14—15: *So spricht Jahve euer Erlöser, der Heilige Israels: Um euretwillen hab' ich entsendet nach Babel,*

und werde hinabstürzen als Flüchtige sie alle und die Chaldäer in die Schiffe ihres Jubels. Ich, Jahve, bin euer Heiliger; (Ich), Israels Schöpfer, euer König. Hitz. liest בְּאֲנִיּוֹת und übers.: „Und versenkte den Chaldäern ihr Jauchzen in Gestöhn"; Ew. corrigiert auch 14ª: „Und stürze in Gestöhne ihre Cither und der Chaldäer Jubel in Geseufze." Wir finden keinen Geschmack an diesem unhebr. Bombast. Ebensowenig ist בָּרִיחִים (LXX φεύγοντας) in בְּרִיחִים (Hier. *vectes*) zu ändern, wie z. B. Umbr.: „Und lass' herniederstürzen alle ihre Riegel (was כָּל־בְּרִיחֶיהָ heißen müßte) und die Chaldäer die auf den Schiffen (*bāŏnijjoth*) jubeln." Alle diese Aenderungen bessern nichts. Um euretwillen — sagt J. — d. h. um euch zu entknechten hab' ich entsendet nach Babel, näml. die Werkzeuge meiner Gerichtsvollstreckung (13, 3)[1], und werde stürzen (וְהוֹרַדְתִּי *perf. consec.* als Zweckangabe zu dem bereits in Bewegung gesetzten Mittel) als Flüchtige (בָּרִיחִים mit festem *Kamez* = *barrîḥîm*), also in Fluchteile hinab sie alle, näml. den πάμμικτος ὄχλος dieses Weltmarkts (s. 13, 14. 47, 15), und die Chaldäer, auch sie inbegriffen, die seit grauer Vorzeit dort Seßhaften, in die Schiffe (*bo̊nijjoth* wie Spr. 31, 14) ihres Jubels d. h. welche bisher der Gegenstand ihres jubelnden Stolzes und ihrer jubelnden Freude waren. Möglich wäre auch „Schiffe ihres Wehgeschrei's, רִנָּתָם wie Jer. 14, 12. Ps. 106, 44 (Weir Cheyne) d. i. welche dann Wehgeschrei erfüllt, aber die genit. Verbindung widerstrebt dieser Auffassung. Herodot 1, 194 beschreibt die in Babylon anlegenden Frachtschiffe, und wir wissen auch sonst daß die Chaldäer nicht nur den Euphrat, sondern auch den persischen Golf befuhren und von Phöniziern gebaute Schiffe auch zu kriegerischen Zwecken benutzten. הוֹרִיד könnte zwar an und für sich ‚zu Boden stürzen' bed. (Ps. 56, 8. 59, 12), aber die Erwähnung der Schiffe zeigt, daß הוֹרִיד ב (vgl. 63, 14) zu verbinden und Hinabtreibung zu Land und Wasser nach der südlichen Meeresseite hin gemeint ist. Indem J. dergestalt Fremde und Einheimische aus Babel ins Meer hinabfegt, bewährt er was er laut v. 15 an sich und in seinem Verh. zu Israel ist; אֲנִי ist hier 15ᵇ wie 3ª ergänzend zu wiederholen. Die Gemeinde die ihn als Heiligen anruft, das Volk das ihn als König über sich herrschen läßt kann nicht auf die Länge geschmäht und geknechtet bleiben.

Es folgt ein 2. Feld des Erlösungsbildes, indem לְמַעַנְכֶם sich auseinanderlegt v. 16—21: *So spricht Jahve, der durchs Meer eine Straße giebt, und durch reißende Wasser eine Gasse; der ausziehn läßt Wagen und Roß, Heer und Heros — zusamt legen sie sich hin, stehen nimmer auf, verflackert sind sie, wie ein Docht erloschen —: Gedenket nicht urzeitiger Dinge, und vorzeitigen sinnt nicht nach! Sieh ich wirke Neues aus, ebenjetzt sproßts auf, werdet ihrs nicht erleben? Ja ich lege durch die Wüste eine Straße, durch Einöde Ströme. Preisen wird mich das Getier des Feldes, Wildhunde und Strauße, denn ich gebe in der Wüste Wasser, Ströme in Einöde, um*

1) Im Talmud wird (wie auch in einigen HSS) שַׁלַּחְתִּי vocalisiert, wonach AE und zuletzt auch Abravanel erkl., und diese Stelle wird unter den Beweisstellen für den Satz aufgeführt: בכל מקום שגלו ישראל גלתה השכינה עמהם. So *Megilla* 29ª. *jer. Taanith* I, Hal. 1 g. E.

zu tränken mein Volk, meinen Erkornen. Das Volk so ich mir gebildet, meinen Ruhm sollen sie erzählen. Was J. sagt beginnt v. 18. Dazwischen wird er als Erlöser aus Aeg. bez., denn die Erlösung aus Aeg. ist Vorbild und Gewähr der zu erwartenden Erlösung aus Babel. Die Part. müssen nicht *qui dedit . . eduxit* übers. werden; von der altertümlichen Großthat Jahve's sind allgem. Attribute entnommen: er der, wie er einst bewiesen, im Meere eine Straße macht. Das Meer mit den מַיִם עַזִּים war das Schilfmeer Neh. 9, 11. Das mit וָסוּס reimende עָזּוּז ist wie Ps. 24, 8 Concretum (Nebenform zu גִּבּוֹר): Heer und Heros (Heroen) an dessen Spitze. Nach חַמּוֹצִיא wird nicht fortgefahren: und der sie plötzlich vernichtet; wir werden mitten hinein in die Vernichtungsscene versetzt. Mit יִשְׁכְּבוּ sehen wir sie in den Zustand des Todesschlafs eingehen, in welchem sie hoffnungslos (26, 14) liegen bleiben; der Schlußfall כָּבוּ כְּפִשְׁתָּה ist jambisch wie Richt. 5, 27. Die Mahnung v. 18 meint nicht gänzliches Vergessen und Nichtbeachten (s. dagegen 46, 9), aber sie sollen fortan mehr vorwärts als rückwärts blicken: das Neue, das J. zu verwirklichen begriffen ist, überstrahlt das Alte und ist ungeteilter gespanntester Aufmerksamkeit wert. Von diesem Neuen wird gesagt: עַתָּה תִּצְמָח. Während 42, 9 im Bereiche der Zukunft selbst ראשׁנות und חדשׁות unterschieden wurden und es von letzteren heißen konnte, daß sie noch nicht sprossen: wird hier das göttliche Gesamtwerk der Neuzeit חֲדָשָׁה genannt und den רִאשֹׁנוֹת altertümlichen Begebenheiten entgegengesetzt, so daß es, da das Erste dieses Neuen bereits eingetroffen ist (בָּאוּ 42, 9) und nur noch das Letzte bevorsteht, von diesem wohl heißen kann, daß es ebenjetzt (עתה wie 48, 7) aufsprosse. Hieran sich anschließend bed. הֲלוֹא תֵדָעוּהָ (gleiche Verbalform mit Suff. wie Jer. 13, 17) nicht: wollt ihrs denn nicht beachten (Rck. Ew.), sondern: werdet ihrs nicht = wahrlich ihr werdets in Erfahrung bringen. Mit אַף 19[b] wird der Inhalt der חדשׁה entfaltet: es beschließt eine reiche Wunderfülle, אַף besagt daß J. unter anderem ganz bes. auch dies thun werde was folgt. Er schafft die unwegsame wasserlose Wüste um, damit sein Auserwählter, das Gottesvolk, sicher und ohne zu schmachten sie durchziehen könne; zugleich kommt diese Wundergnadenthat auch der Tierwelt (s. über die Tiernamen zu 13, 21 f. u. Köhler zu Mal. 1, 3) zugute, ihr jauchzend Geschrei ist unbewußter Lobpreis Jahve's. Der Proph. hat nicht allein ein mitleidig Herz für das Weh der Menschenwelt, sondern auch (wie Joel 1, 20) ein offnes Ohr für das Seufzen der Kreatur. In v. 21 wird die Verheißung verallgemeinernd abgeschlossen: das Volk das (זוּ persönlich und relativ[1] Ges. § 34) ich mir gebildet, die werden reichlich zu erzählen haben was und wie ich mich an ihnen verherrlicht — seine Ehre, nicht Verdienst eigner Werke, denn es liegt gar nichts vor, was ihnen Anspruch auf Belohnung gäbe, nicht einmal ceremonielle gottesdienstliche Leistungen, vielmehr nur die Schuld schwerer Versündigungen v. 22—24: *Und nicht mich hast du angerufen, Jakob, daß du dich abgemüht*

1) Die Punktation verbindet עַם־זוּ durch *Makkef* (wie Ps. 10, 2. 12, 8 mittelst dienenden Accents), erkl. also hier wie anderwärts: „das Volk da hab' ich mir gebildet"; bei unserer Auffassung müßte עם *Jethîb*, זו *Munach* accentuiert sein.

hättest um mich, Israel! Du hast mir nicht gebracht Schafe deiner Brandopfer, und mit deinen Schlachtopfern hast du mich nicht geehrt; ich habe dich nicht belastet mit Speisopfern und dich nicht geplagt um Weihrauch. Du hast mir nicht gekauft um Silber Würzrohr und mit Fett deiner Schlachtopfer mich nicht gelabt — nein du hast mich abgemüht mit deinen Sünden, mich geplagt mit deinen Missethaten. Es ist nicht der ganze bisherige Kultus Israels, welcher hier, weil herzlos und scheinheilig, als gar nicht vorhanden behandelt wird (Stier); die Rede geht ja an das Volk des Exils. Die Vorhaltung beginnt mit dem Kultus des Gebets, auf welchen dieser reduciert war, da das Gesetz außerhalb des h. Landes (תּוּצָה לָאָרֶץ) zu opfern nicht gestattet; das Personalpron. אֹתִי statt des Suff. steht nachdrucksvoll voraus, als ob es hieße: andere Götter anzurufen mag Israel sich haben angelegen sein lassen, nicht aber Jahve. Das folg. כִּי ist s. v. a. *ut* 29, 16. Hos. 1, 6 oder עַד־כִּי 2 S. 23, 10: *adeo ut laborasses me colendo.* Dann wird ihnen vorgehalten, daß sie keine Opfer gebracht haben, weil im Fremdlande diese Pflicht mit den Entäußerungen, die sie auferlegt, von selbst wegfiel. Die Schreibung חֲבִיאתָ (wie Num. 14, 31) bezweckt die Aussprache חֲבִיאָתָ (vgl. die zwischeninne stehende Aussprache 2 K. 19, 25). Voranstehen die עֹלֹת, der Ausdruck der Anbetung, mit dem auf das tägliche Morgen- und Abendopfer hindeutenden שֶׂה. Es folgen die זְבָחִים, der Ausdruck der Befestigung des Wohlverhältnisses (שְׁלֹמִים) zu Gott; וּזְבָחֶיךָ ist s. v. a. וּבִזְבָחֶיךָ wie בְּחֻמָּה = חֲמָה 42, 25. חֶלֶב v. 24 deutet auf die Fettstücke, welche von den Friedopfern auf den Altar kamen. Hierauf die מִנְחָה, der Ausdruck des Verlangens nach Jahve's Segen, von der ein Abhub nebst dem ganzen Weihrauch, der sogen. Gedenkteil (אַזְכָּרָה v. זָכַר im Sinne von הַזְכִּיר wie אַחֲוָה Iob 13, 17 v. חָוָה im Sinne von חִוָּה), dem Altar zufiel. Schließlich deutet קָנֶה Würzrohr, nach der gew. Deutung der von seinem Schafte benannte Kalmus, auf das h. Salböl Ex. 30, 23 oder auch, wenn es allgem. von Gewürzen gemeint ist, auf das Räucherwerk, obwohl unter dessen Bestandteilen Ex. 30, 34 קנה nicht genannt wird.[1] Mit kostspieligen Leistungen dieser Art (s. Jer. 6, 20) war das Volk, welches J. jetzt aus purlauterer Gnade erlöst, nicht belästigt, im Gegenteil nur (אַךְ) J. war der Belästigte und Geplagte. Das הַעֲבִיד jem. zum Knechte machen, ihm Knechtsdienst auferlegen spricht er Israel als Erlittenes ab und sich selber zu. Israels Sünden ruhten auf ihm wie eine Last auf einem Knechte. Seine Liebe nahm die Schuldlast Israels, welche seinen heiligen gerechten Zorn zur Schwerkraft hatte, auf sich, aber es war eine schwere Arbeit, diese schwere Last zu tragen und zu tilgen. Wenn Gott schafft, so spricht er sein Fiat und was er will wird. Aber die Sünde tilgt er nicht ohne eine Ausgleichung seiner Liebe mit seiner Gerechtigkeit, und diese Ausgleichung vollzieht sich nicht ohne Kampf und Sieg. Doch die Thatkraft der göttlichen Liebe ist

1) Aber im assyr. Sintflutbericht erscheint *kanû* als Bestandteil des Räucheropfers, s. Paul Haupt in Schraders KAT² S. 59. 63 und Friedr. Delitzsch' Assyrisches Wörterbuch unter *Adagur* (Räucheropfer-Gefäß).

größer als die Schwerkraft des göttl. Zorns v. 25: *Ich, ich allein tilge deine Uebertretungen um meinetwillen, und deiner Sünden gedenk' ich nicht.* J. selbst verkündigt hier das *sola gratia* und *sola fide.* Wir haben „ich allein" übers., denn die 3malige Wiederholung des Subj.: „Ich, ich — der ist tilgend deine Frevel" will sagen, daß diese Sündentilgung, weit entfernt durch Israel irgendwie verdient zu sein, ein Souveränitätsakt seiner absoluten Freiheit ist, und לְמַעֲנִי daß sie ihren Grund nur in Gott hat, näml. in seiner schlechthin freien Gnade, dieser den Zorn niederarbeitenden Bewegung seiner Liebe. Denn die Schuld steht in Gottes Buch; die Gerechtigkeit hat sie eingeschrieben, nur die Liebe streicht sie aus (מָחָה ἐξαλείφει wie 44, 22. Ps. 51, 3. 11. 109, 14). J. fordert nun Israel auf, ihn wenn es nicht so sei an irgend ein Verdienst, worauf es sich stützen könne, zu erinnern v. 26: *Ruf ins Gedächtnis mir, wir wollen rechten mit einander, erzähle doch her damit du gerecht erscheinest.* Die Rechtfertigung ist ein *actus forensis* (s. 1, 18). Die Gerechtigkeit klagt an und die Gnade spricht frei. Oder hat Israel Verdienste, daß die Gerechtigkeit es gerecht sprechen müßte? Obj. des הַזְכִּירֵנִי und סַפֵּר sind Israels etwaige verdienstliche Werke. Es hat keine, seine Geschichte ist vielmehr von Anfang eine Sündenkette v. 27: *Dein erster Ahn hat gesündigt, und deine Mittler sind von mir abgefallen.* Unter dem ersten Ahn verstehen Hitz. Kn. u. a. Adam, aber Adam ist nicht der Ahn Israels, sondern der Menschheit, und Adams Schuld ist der Menschheit Schuld, nicht Israels. Gemeint ist entw. Abraham (Hofm. Stier Hahn u. a.) oder Jakob-Israel (Ew. Cheyne v. Orelli), an welchen mehr als an Abraham die sündige Art des von ihm abstammenden Volkes hervortritt (vgl. Dt. 26, 5). Die מְלִיצִים Dolmetscher und überh. Vermittler (2 Chr. 32, 31. Iob 33, 23) sind die Propheten und die Priester, welche zwischen J. und Israel in der Mitte stehen und den Verkehr beider in Wort und Handlung vermitteln; auch diese sind großenteils Gotte untreu geworden, indem sie auf ungöttliche Mantik und auf falschen Kultus verfielen. Also: Israels Sünde ist so alt als sein Ursprung, und der Abfall ist eingerissen auch unter denen, welche um ihrer Aemter willen die Besten und Frömmsten sein sollten. Dadurch war der Allheilige genötigt zu thun was geschehen v. 28: *Da entweiht' ich heilige Fürsten, und gab dem Fluchbann Jakob preis und Israel den Lästerungen.* וַאֲחַלֵּל könnte Imperf. sein wie וְאֹכַל ich aß 44, 19., וְאַבִּיט ich blickte 63, 5., aber וָאֶתְּנָה daneben zeigt, daß die Punktation von der futur. Auffassung des Targ. ausgeht, so daß also, da diese sich nicht mit Nägelsb. rechtfertigen läßt und da וָאֶתְּנָה nicht wohl rückblickend ‚ich gab dahin' bedeuten kann (obschon der Cohortativ zuweilen vermöge der *consec. temporum* rückblickenden Sinn gewinnt z. B. 2 S. 22, 38. Spr. 7, 7), וָאַחֲלֵל, וָאֶתְּנָה (LXX Syr.) zu lesen ist. שָׂרֵי קֹדֶשׁ sind wie 1 Chr. 24, 5 die Hierarchen, die höchsten geistlichen Obern im Untersch. von den weltlichen. Die Profanation dieser geschah, indem sie rücksichtslos in die Fremde geschleppt wurden, wo ihre Amtswirksamkeit feiern mußte. So geschah den Kultushäuptern, und das ganze Volk, welches die Ehrennamen יעקב und ישׂראל trägt, verfiel der Aechtung (חֵרֶם) und den Lästerungen (גְּדוּפִים) der Weltvölker.

Bei diesem Nachtbilde des Strafzustands kann der Proph. nicht länger verweilen, das Licht der Verheißung bricht wieder hindurch und in diesem 3. Felde der 4. Rede um so intensiver 44, 1—4: *Und nun höre, Jakob mein Knecht, und Israel den ich erkoren. So spricht Jahve dein Erschaffer und dein Bildner von Mutterleibe, der dir beisteht: Fürchte nicht, mein Knecht Jakob, und Ješûrûn den ich erkoren! Denn ausgießen werd' ich Wasser auf Durstige und Bäche auf das Trockene, ausgießen meinen Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deinen Nachwuchs, und sie sprossen empor inzwischen Grases, wie Weiden an dahinwallendem Gewässer.* Dem חֵרֶם d. i. Ausersehensein zum Verderben tritt die Verheißung der Geistes- und Segensüberschüttung, den גְּהוּפִים dann v. 5 die Verheißung allgemeiner Beeiferung Israel und seinen Gott zu ehren entgegen. Die Selbstbezeichnungen Jahve's und die Bezeichnungen Israels v. 1 f. machen den Zuspruch der Liebe eindringlicher. Die Acc. welche וְיֹצֶרְךָ מִבֶּטֶן zusammennimmt, so daß עֲזָרֶךָ für sich allein wie בָּחַרְתִּי בוֹ Attributivsatz ist, wird durch v. 21. 49, 5 bestätigt: Israel das Volk und alle einzelnen desselben sind als der berufene Knecht Jahve's (49, 1) von dem äußersten Fernpunkt des Werdens an Jahve's Gebilde. Mit ישראל wechselt 2^b יְשֻׁרוּן, welches, ebenso mit שׁ geschrieben, noch dreimal Dt. 32, 15. 33, 5. 26 vorkommt. *Gr. Ven.* übers. Ἰσραελίσκος, also = יְשָׂרְאֵלוֹן (Ew), was schon wegen des שׂ statt שׁ unannehmbar. Das שׁ weist auf ישׁר gerad, eben s. zurück, wonach Aq. Symm. Theod. εὐθύς (anderwärts εὐθύτατος), Hier. *rectissimus* (jedoch Dt. 32, 15 nach LXX *dilectus*): das biedersinnige Volk (wie nach Cheyne in dem Buchtitel סֵפֶר הַיָּשָׁר). Es ist eine Sproßform von יָשָׁר = יָשָׁר Ps. 25, 21., wie זְבֻלוֹן von זְבֻל, יְרֻתוֹן von יֶרֶת, schwerlich deminutiven caritativen Sinnes (wie syrisch *gabrunâ* Männlein, *ṭaljunâ* Jünglein u. dgl.), wonach Ges. Nägelsb. Brdk.: kleiner lieber Frommer, was der Sprache göttlicher Liebe wenig angemessen ist. Mit כִּי v. 3 wird die Aufforderung, getrost zu sein, aus dem zu Erwartenden begründet. In 3^a wird Wasser in Dürre und 3^b Gottes Geist und Segen verheißen, wie bei Joel der Dürre erst die Verheißung des Regens und dann in überbietendem Gegenbild die Verh. der Geistesausgießung entgegengestellt wird. צָמֵא sind die nach Regen lechzenden Bewohner des Landes und יַבָּשָׁה das ausgedörrte Land selbst, weiterhin aber wird der Wasserreichtum des Landes und das gedeihliche Wachstum des wie an Wasserbächen gepflanzten Volkes (Ps. 1, 3) ausdrücklich unterschieden. Man hat also 3^a nicht als Bild und 3^b als Deutung anzusehen oder gar 3^a in einen vergleichenden Vordersatz umzusetzen (Trg. Ew.), die Verheißung überbietet sich selbst, indem wie im B. Joel von מַיִם u. נְוָזְלִים zu רוּחַ ה' u. בְּרָכַת ה' (בְּרֵכָה) aufgestiegen wird. Wenn diese zweierlei Wasser über das wieder heimische Volk herniederströmen, dann sprossen sie inzwischen Grases wie Weiden oder Pappeln[1] an Wasser-

1) Zweige des *'Garab* (עֲרָב), welche R. Kiepert 1870 nach Wetzsteins Standortsangabe mitbrachte und welche O. Kersten, der Kanzler des kaiserl. deutschen Consulats, in das Berliner kgl. Herbarium schickte, ergaben, daß der *'Garab* die orientalische Pappel *populus Euphratica* (Olivier) ist, deren

bächen; בְּבֵין (nach den ältesten Zeugen בְּבֵן) ist ähnlich zusammengesetzt wie בְּיעוֹד und nachbibl. בְּעַל, LXX Trg. aber lesen כְּבֵין. Die Weiden sind das Volk, welches bisher verschmachteten Pflanzen in dürrem Boden glich, nun aber durch Gottes Geist und Segen neuverjüngt ist, das Gras das einer üppig grünen Aue gleiche Land und die Wasserbäche die Fülle lebendiger Wasser, welche nunmehr das Gedeihen des Landes und seiner Bewohner schaffen. Wenn Jahve sich dergestalt wieder zu seinem Volke bekennt, dann werden die Heiden, deren Lästerungen (גדופים) Israel bisher preisgegeben war, es sich zur größten Ehre anrechnen, J. und seinem Volke anzugehören v. 5: *Der eine wird sprechen: Jahven gehör' ich an, und ein zweiter feierlich nennen den Namen Jakobs, und ein dritter sich verschreiben Jahven und mit dem Namen Israels zubenennen.* Das dreimalige זֶה geht auf Heiden wie Ps. 87, 4 f. Der eine wird sich Jahve zusagen, der andere mit dem Namen Jakobs rufen d. h. (nach Analogie der RA קרא בשם ה') ihn zum Mittel und Gegenstand feierlichen Ausrufs machen, ein dritter wird schreiben mit seiner Hand d. i. eigenhändig (יָדוֹ Acc. der näheren Bestimmung wie חמה 42, 25. זבחיך 43, 23) לַיהוָה (damit beurkundend, daß er Jahven und nur Ihm angehören wolle). Dagegen Nägelsb.: er wird seine Hand Jahve verschreiben; aber neben Schreiben ist die Hand sicher als schreibende, nicht als Obj. des Schreibens gemeint; noch unannehmbarer Hitz. Kn. nach LXX: er wird seine Hand beschreiben לה' d. i. den Namen Jahve's darauf ätzen. כתב mit Acc. des Schreibstoffs ist unerhört, und es müßte, abgesehen von diesem sonderbaren Tätowieren, בְּיָדוֹ (wie Klosterm. Cheyne corrigieren) oder vielmehr (da כתב בספר ungleichartig ist) עַל־יָדוֹ heißen. Mit קרא בשם wechselt dann כִּנָּה בשם mit einem Namen zubenennen, welcher den Eigennamen deckt, denn die √כן (vgl. zu Ps. 80, 16) hat die Bed. des Deckens. So ist אֲדֹנָי nach talmudischem Sprachgebrauch der Deckname כִּנּוּי für יהוה und nach arabischem Sprachgebrauch ‚Vater Davids' der Deckname *kunja* für Isai — man wird Israel „Volk Jahve's", „Volk Abrahams" und mit andern Ehrenbeinamen benennen. So schließt die in 3 Feldern sich entfaltende 4. Rede. Mit וְעַתָּה 44, 1 lenkte sie wie 43, 1 die 3. zum Schlusse — ein nichts vermissen lassendes abgerundetes Ganzes.

Unterholz bei oberflächlicher Betrachtung leicht mit Weidengebüsch verwechselt werden kann: er unterscheidet sich aber von der Weide durch seine obwohl schmalen doch fast ganzrandigen und nicht, wie die der צפצפה, gesägten Blätter. Die Mischna *Succa* III, 3 erklärt die צפצפה für untauglich zu dem Laubhüttenfeststrauß, welcher ערבי נחל fordert; diese sind zulässig auch wenn sie auf שדה בעל d. i. freiem Felde gewachsen sind, welches ohne Fluß und Berieselung auf den Regen des Himmels angewiesen ist.

Des ersten Dritteils fünfte Rede c. XLIV, 6—23.

Die lächerlichen Götter der Völker und der sein Volk jubeln machende Gott Israels.

Von neuem wird die Erlösung verbürgt und zum Vertrauen auf J. ermahnt, indem Ihm, dem einzig redenden und handelnden Gotte, gegenüber die Erbärmlichkeit der Götzen und ihrer Verehrer aufgedeckt wird v. 6: *So spricht Jahve, Israels König und dessen Erlöser, Jahve der Heerscharen: Ich bin Erster und Ich Letzter, und außer mir ist kein Gott.* Er ist רִאשׁוֹן Erster, dessen Sein allem Sein vorausgeht (schön Ibn-Gabirol: רִאשׁוֹן וְאֵין רִאשִׁית לְרִאשִׁיתוֹ) — diese Einzigkeit und Ueberzeitlichkeit seines sowohl Geschichte als Naturwelt beherrschenden Gottseins beweist er daraus, daß Er allein als Gott und zwar weissagend sich bethätigt v. 7: *Und wer prediget wie ich — so thue er's kund und lege es mir dar — seit ich gegründet der Urwelt Volk? Und Künftiges und was herbeikommt mögen sie einmal kund thun!* J. erweist sich als Gott der Weissagung (קְרָא von der fort und fort ergehenden proph. Predigt) seit er gegründet עַם־עוֹלָם. So heißt bei Ez. 26, 20 das Volk der Toten, die den langen Grabesschlaf schlafen, hier nicht Israel (Kn. Hahn Nägelsb. Brdk.), welches ein „urzeitiges" Volk nicht ist und ein „ewiges" Volk zwar heißen könnte — denn die Verheißung spricht ihm Unvergänglichkeit zu Jer. 33, 25 f. u. ö. — aber weder hier noch sonst diesen stolzen Namen führt; עולם weist hier rückwärts wie Iob 22, 15 f., wo עוֹלָם die Zeit des vorflutlichen ἀρχαῖος κόσμος ist: עם עולם ist das von Ur her bestehende Menschenvolk (40, 7. 42, 5), die Urmenschheit; die Vorherverkündigungen des heilsgeschichtlichen Gottes reichen ja bis in die Paradiesesgeschichte zurück. Der Schaltsatz: so sage er es aus und lege es mir vor (וְיַעַרְכָהּ, nach a. LA וְיַעֲרְכָהּ) ist wie der Nachsatz eines hypoth. Vordersatzes: wenn einer sich mir an die Seite stellen zu können meint. Die Aufforderung geht auf frühere Weiss., mit וְאֹתִיּוֹת nimmt sie die Wendung auf Künftiges indem אתיות nach 41, 23 das schlechthin Künftige und אֲשֶׁר תָּבֹאנָה das demnächst sich Verwirklichende bed.; לָמוֹ ist ethischer Dat. Es versteht sich von selbst, daß die Heidengötter der Aufforderung nach keiner Seite hin entsprechen können. Desto zuversichtlicher kann Israel sein, welches einen ganz andern Gott hat v. 8: *Zaget nicht und bebet nicht: hab' ichs nicht vorlängst schon dich vernehmen lassen und kundgethan, und ihr seid meine Zeugen — giebts einen Gott außer mir? und nirgends ein Hort, ich weiß keinen.* Die jüd. Lexikographen leiten תֶּרְהוּ *tirhu* v. רָהָה √ רה ab, wogegen Neuere teils תֶּרְהוּ *tîr^{e}hû* von רָהַב (Ges. Mr. Kn.) teils תֶּרְאוּ v. רָגַז (Ew.) vorziehn; aber die Möglichkeit eines V. רָחַה zittern, fürchten ist im Hinblick auf רָגַז, רָגַע נגע nicht zu bezweifeln. Das wovor sie sich nicht fürchten sollen sind nicht wie Jer. 10, 5 die Heidengötter, vielmehr die große Völkerkatastrophe, deren Werkzeug Cyrus ist. Inmitten

dieser, wo ein Volk nach dem andern gestürzt wird und seine Schutzgötter sich als nichtig erweisen, braucht Israel nichts zu fürchten, denn sein Gott, der kein stummer Götze ist, hat ihm das alles vorausverkündigt und zwar מֵאָז vgl. מֵרֹאשׁ 41, 26., wie sie selbst bezeugen müssen. Auf Grund solcher notorischer Selbsterweise kann J. fragen und behaupten: Giebts einen Gott außer mir? Es giebt keinen Fels d. i. Vertrauensgrund (26, 4. 17, 10), ich weiß (außer und neben mir) keinen. Es ist dies das einzige Mal daß der Gottesname אֱלוֹהַּ im B. Jesaia vorkommt, und zwar als Nachklang von Ps. 18, 32 (s. Baethgen, Beiträge 1888 S. 297). Denn die Heidengötter sind so wenig Vertrauensgrund, daß vielmehr alle die ihnen vertrauen mit Schrecken ihre Selbsttäuschung erkennen werden v. 9—11: *Die Götzenbildner, sie alle sind Oede und ihre Schoßkinder nichtsnützig, und die für sie zeugen sehen mit nichten und wissen mit nichten, auf daß sie zuschanden werden. Wer hat den Gott gebildet und den Götzen gegossen zum Nichtsnützen? Sieh all dessen Anhänger werden zuschanden und die Werkmeister sind Menschen: versammeln mögen sie sich alle, hintreten, erschrecken, zuschanden werden zusamt.* Die חֲמוּדִים Favorite der Götzenbildner sind die Abgötter, um deren Gunst sie mit Inbrunst buhlen. Behält man das als kritisch verdächtig überpunktierte und deshalb nicht accentuierte חֲמָה bei, so geht dieses auf die Götzenbildner: Zeugen ihrer Götzen sind jene, nämlich Zeugen ihrer Nichtigkeit. Der Sinn bleibt derselbe wie wenn man חמה streicht, denn jedenfalls geht יֵבֹשׁוּ auf die Götzenmacher und das Suff. von עֵדֵיהֶם auf die Götzen (LXX καὶ μάρτυρες αὐτῶν εἰσίν): sie, die Zeugen für ihre Machwerke (während Israel Zeuge für Jahve, dessen Schöpferwerk es ist) sehen nicht und sind ohne Bewußtsein, damit sie zuschanden werden. Wie „nichtsehen“ hier blind s. bed., so „nichtwissen“ als ebenso in sich geschlossener Begriff: unvernünftig s. wie 45, 20. 56, 10. In לְמַעַן liegt die Vorstellung, daß das Wollen des Sünders in der Sünde zugleich das Verderben zum Ziele hat, welches nicht zur Sünde hinzukommt, sondern aus ihr sich heraussetzt. Die Frage v. 10 ruft den Götzenfertiger auf, um ihm sein Schicksal anzukündigen, und trägt in לְבִלְתִּי הוֹעִיל diese Ankündigung schon in sich; v. 11 ist Entfaltung dieses „nichts zu nützen“. יָצַר und נָטַע v. 14 (vgl. כָּרַע 46, 1), beide *Mitra*, gehören zu den von Kimchi, *Michlol* 5^{b} aufgezählten Ausnahmen vom Gesetze des Tonrückgangs; die Ultimabetonung sichert auch hier (vgl. zu 5, 2. 11, 2) ר und ע vor Verschleifung. חֲבֵרָיו sind nicht die Werkgenossen des Götzenfertigers, welcher dann bei der Bedrohung leer ausgehen würde, sondern die Genossen (Anhänger) der Götzen (Hos. 4, 17. 1 Cor. 10, 20). Ein unheilbringendes Machwerk ists, was diese für sich haben machen lassen, und die Götzenmacher selbst? Sie zählen zu den Menschen. Also die sich von Gott gemacht wissen sollten machen Götter. Welcher Wahnsinn! Mögen sie, die ganze Götzenmacherzunft, sich zusammenscharen, hintreten, um ihren Machwerken das Wort zu reden — mit Schrecken werden ihnen allen die Augen aufgehn. Der Proph. führt uns nun in die Werkstätten v. 12—13: *Der Eisenschmied hat einen Schrotmeißel und arbeitet bei Kohlenglut, und mit Hämmern ge-*

stützet er ihn und arbeitet ihn mit seinem kräftigen Arm; dabei wird er hungrig und die Kraft vergeht, — trinkt er nicht Wasser, so wird er matt. Der Zimmermann zieht die Schnur, zeichnet ihn ab mit dem Reißstift, führt ihn aus mit Hobeln und mit dem Zirkel macht er die Zeichnung davon, und führt ihn aus wie eines Mannes Bild, wie eine Schönheit von Menschen, die das Haus bewohne. Daß חָרַשׁ בַּרְזֶל in der Bed. *faber ferrarius* zusammengehört, sieht man aus חָרַשׁ עֵצִים *faber lignarius* (nicht *lignarius*, denn so heißt nicht der Zimmermann, sondern der Tischler): חָרַשׁ ist wie Ex. 28, 11 Constr. von חָרְשׁ (= *ḥarrāš*), das zweite *Kamez* dieser Nominalform ist wie in פָּרְשׁ, כַּבְּאִי als nur tonlanges behandelt, vgl. aber חָרְשֵׁי 45, 16 u. ö. Sonach beschreibt v. 12 wie der Schmied einen eisernen, v. 13 wie der Zimmermann einen hölzernen Götzen macht. Unverständlich aber ist das 1. Satzglied: חָרַשׁ בַּרְזֶל מַעֲצָד. Jedenfalls ist מַעֲצָד irgend ein Schmiedewerkzeug (v. עָצַד verw. חָצַד), und unstreitig ist ein Wort ausgefallen; LXX, welche ὅτι ὤξυνεν τέκτων σίδηρον σκεπάρνῳ εἰργάσατο κτλ. übers. (vgl. auch Syr.), zeigt daß חָהַד oder auch (was Cheyne nach Spr. 27, 17^{b} vorzieht) חָהַר vorn abhanden gekommen ist; viell. beruht יָחַד 11^{b} auf Verkennung des zu חרשׁ וגי gehörigen Verbums, welches nach Spr. 27, 17 יַחַד oder auch hiphilisch יַחֵד (יָחַד) gelautet haben könnte; gegen die Tempusfolge wäre nichts einzuwenden (Driver, *Tenses* §123 p. 179). Also: Geschärft hat oder: es schärft der Schmied den מעצד, viell. den Schrotmeißel, um das Eisen auf dem Ambos zu zerhauen, und arbeitet bei Kohlenglut, indem er das zu schrotende Eisen durchs Gebläse des Feuers glühet. Das getrennte Stück Eisen ist der werdende Götze, den gestaltet er (יְצֻרֶהוּ Impf. v. יָצַר wie Jer. 1, 5 *Keri*) mit Hämmern u. s. w. Und wie der Zimmermeister? Der spannt die Richtschnur über den Holzblock, um die Länge und Breite des Götzen abzumessen, er zeichnet ihn auf dem Holze mit dem Reiß- oder Zeichenstift (denn שֶׂרֶד bed. wie Aq. übers. παραγραφίς *stilus* und ist kein Farbstoffwort wie שָׁשַׁר Jer. 22, 14), und arbeitet ihn mit Hobeln (מַקְצֻעוֹת Plur. zu מִקְצוֹעַ v. קָצַע abschneiden, abschälen, hobeln, vgl. arab. *miḳtâʿ* Scalpell u. dgl.), und mit dem Zirkel (מְחוּגָה Werkzeug לָחוּג zum Abzirkeln) umreißt er ihn, um näml. die einzelnen Körperteile ebenmäßig zu bestimmen, und stellt ihn so her daß er die Gestalt eines Mannes bekommt, das schmucke Aussehn eines Menschen, um wie ein menschlicher Bewohner in einem Tempel oder Privathause aufgestellt zu werden. Mit dem *Pi.* תֵּאַר (תאר), wov. *jᵉthāărehu*, wechselt hier (nach jes. Weise, vgl. z. B. 29, 7. 26, 5) das von der genaueren Contourierung zu verstehende *Po.* תֹּאַר, wov. *jethoŏrehu* für *jethoărehu* (s. über das beim starken V. seltnere *Po.* zu Ps. 109, 10. Iob 20, 26 vgl. Ges. § 55, 1); indeß empfiehlt sich noch mehr die Ansicht Kimchi's (*Michlol* 20^{b}), daß es eine *Piel*-Form mit ֵ statt ֶ wie אֲלַקֶּטָה Ruth 2, 2. 7 und also *jethāŏrehu* zu lesen sei. Die Prät. bez. das wozu Schmied und Zimmermann sich angeschickt haben, die Imperf. das worin sie begriffen sind. Der Proph. verfolgt nun den Ursprung des Götzen immer höher hinauf; Sein und Nichtsein desselben hängt zuletzt davon ab, ob es regnet oder nicht v. 14—17: *Es macht sich einer dran zu fällen Cedern, und nimmt*

Steineiche und Eichbaum und wählt sich unter des Waldes Bäumen; er hat eine Fichte gepflanzt und der Regen zieht sie groß. Und sie dient dem Menschen zur Feuerung, er nimmt davon und erwärmt sich, auch heizt er und bäckt Brot, auch verarbeitet ers zu einem Gotte und wirft sich nieder, macht daraus einen Götzen und verehrt ihn. Die Hälfte davon hat er verbrannt in Feuer, über der Hälfte davon ißt er Fleisch, brät einen Braten und sättigt sich, auch wärmt er sich und sagt: Heisa, mir wirds warm, ich spüre Hitze. Und den Rest davon macht er zu einem Gotte, zu seinem Götzen, fällt vor ihm hin und streckt sich nieder und betet zu ihm und sagt: Errette mich, denn mein Gott bist du! Vorliegendem Texte nach ist לְכִרַּת, da es sich nicht zum vorigen Verse ziehen läßt (Klosterm. Brdk.), was eine verkehrte Gedankenordnung ergäbe, Ausdruck des *fut. periphrasticum:* er ist willens (geht daran) zu fällen *caesurus est,* s. zu Hab. 1, 17. Spr. 18, 24. 19, 8 vgl. Driver, *Tenses* § 204 Anm. 1. Aber wozu diese Finesse? Der Proph. schrieb doch wohl יִכְרֹת (nach Cheyne וְכָרַת, was aber da die Erz. hier von neuem anhebt minder passend): er (irgendwer) fällt. אֲרָזִים ist gattungsbegrifflicher Plur., die genannten Bäume gelten im Talmud und Midrasch als מיני ארזים. Jedoch scheint תִּרְזָה (v. תָּרַז, עָז hart, fest s.) keine Konifere zu sein; die Verbindung mit אַלּוֹן Eiche ist der Uebers. ἀγριοβάλανος (LXX A. Th.) *ilex* (Hier.) günstig. Ueber אַפִּיק erkiesen s. 41, 10. אֹרֶן (mit *Nun minusculum,* welches laut Masora dreimal, hier und Jer. 39, 13. Spr. 16, 28., vorkommt und an u. St. von Luther mit ז verwechselt ist), Plur. אֳרָנִים *Rosch ha-Schana* 23ª oder אֲרָנִים *Para* III, 8 erkl. der Talmud עֲרֵי Sing. עָרָא d. i. nach Aruch u. Raschi *laurier,* dessen Beeren *baies* heißen; wir haben nach LXX Hier. ‚Fichte' übers. Das assyr. *erinu* wird ‚Ceder' übers. als deren Name seltener *irzu* vorkommt und ist jedenfalls (s. Sintflutbericht II, 48) ein Baum mit wohlriechendem Holze. Die Schilderung ist genealogisch und bewegt sich deshalb regressiv von der Fällung zur Pflanzung. וְהָיָה 15ª geht auf den gefällten und gepflanzten Baum, zunächst die Fichte; מֵהֶם (von dergleichen) ist neutrisch wie 30, 6., doch hat der Prophet dabei die עֲצִים (das Holz als Produkt und Material) im Sinne. Das wiederholte אַף hebt hervor daß mit ebendemselben Holz das Verschiedenste angefangen wird. Man verwendet es ebensowohl zur Erwärmung und Speisebereitung als zur Herstellung eines Gottes den man anbetet, סגד ist im A. T. ein außer Jes. II nur noch im B. Daniel vorkommendes Wort, überall nur von heidnischem Kultus. לָמוֹ ist nicht als Plur. (= לָהֶם wie 43, 8. 44, 7) zu fassen: *talia* betet er an (Stier), es ist hier das mimierte (mit labialem Auslaut versehene) לוֹ wie 53, 8 vgl. Iob 20, 23. 22, 2. Ps. 11, 7., allerdings eine sonderbare Anomalie (Stade § 345c). Jener zwiefachen Verwendung des Holzes gemäß werden v. 16 f. die eine Hälfte des Holzes und die übrige andere unterschieden; das wiederholte חֶצְיוֹ v. 16 ist von der ersten Hälfte gemeint, welche sowohl Brennmaterial als Späne und Kohlen zum Braten und Backen liefert. Da das Kochfeuer zugleich wie das Kaminfeuer erwärmt, so verweilt die Schilderung bei diesem Dienste, den das Holz des Götzen leistet. Ueber die Ultima-Betonung des חַמּוֹתִי s. zu Iob 19, 17.; über רָאָה als allumfassende Bez.

seelisch-leiblichen Fühlens und Empfindens Psychol. S. 234. Diagoras von Melos, ein Schüler Demokrits, warf ein hölzernes Standbild des Herkules ins Feuer und sagte scherzend: Wohlan, Herkules, vollbringe nun dein dreizehntes Werk und hilf mir die Rüben kochen. So unvernünftig ist der Götzendienst, aber durch Selbstverstockung sind sie dem Verstockungsgerichte (6, 9 f. 19, 3. 29, 10) verfallen und εἰς ἀδόκιμον νοῦν dahingegeben (Röm. 1, 28) v. 18—19: *Sie erkennen nicht und verstehen nicht, denn überstrichen sind so daß sie nicht sehen ihre Augen, so daß nicht begreifen ihre Herzen. Und nicht führt man sichs zu Gemüte, keine Erkenntnis und kein Verständnis, daß man sagte: Die Hälfte davon hab' ich verbrannt in Feuer und auch gebacken über ihren Kohlen Brot, briet Fleisch und aß, und den Rest davon sollt' ich zum Scheusal machen, vor eines Baums Erzeugnis hinfallen?* Anstatt טָח Lev. 14, 42 (vgl. 1 Chr. 29, 4) lautet die 3 *pr.* hier טַח (wie v. טָחַח vgl. בַּז Sach. 4, 10. שַׁתּוּ Ps. 49, 15 neben שָׁתוּ 3, 7) in zuständlichem Sinne: es sind wie mit Tünche überzogen ihre Augen; dem dinglichen Plur. geht das Präd. regelrecht im Sing. voraus. Bei transitivem Sinne wäre Jahve Subj., welcher aber genannt sein würde. Das neben שִׂים עַל־לֵב 42, 25 übliche הֵשִׁיב אֶל־לֵב oder עַל־לֵב 46, 8 entspricht genau dem Begriffe der Reflexion, hier über den Abstand zwischen einem Holze und dem göttlichen Wesen. Das 2. u. 3. לֹא v. 19 ist s. v. a. וְאֵין. לֵאמֹר ist ähnlich wie 9, 8 gebraucht: Erkenntnis und Einsicht, sich zeigend darin daß sie sagten. Ueber בּוּל s. Iob 40, 20; die Bed. ‚Block' läßt sich nicht begründen: das talm. בול Klump, Stück, welches Ew. vergleicht, ist das griech. βῶλος. Mit einem Epiphonem in Gnomenform (vgl. 26, 7. 10) wird diese Bloßstellung des Wahnwitzes des Götzendienstes geschlossen v. 20: *Wer um Asche sich bestrebt, ein betörtes Herz hat ihn irre geführt, und er rettet nicht seine Seele und denkt nicht: Ist nicht Lüge in meiner Rechten?* Wer Asche (אֵפֶר) d. i. Zerstiebendes, Vergängliches, Nichtiges (vgl. Iob 13, 12. רוּחַ Hos. 12, 2), zum Ziele seines Erstrebens und Bestrebens macht (رعى רָעָה weiden, hüten, sich angelegen sein lassen, auf etw. denken, wov. רְעוּת und רַעְיוֹן), den hat ein von Irrwahn bewältigtes Herz abgelenkt vom Wege der Wahrheit und des Heils. Was הִטְעָהוּ (de Lagarde nach Ez. 13, 10) besagen würde liegt in הוּתַל (Attributivsatz wie יעזרך 44, 2) v. תָּלַל, aus dessen *Hi.* הֵתֵל das secundäre הָתַל [הֵתֵל] mit den Derivaten הֲתֻלִּים und מַהֲתַלּוֹת 30, 10 gebildet ist: *ludere, ludificare.*

Mit v. 21 beginnt die 2. Hälfte der Rede. Sie beginnt ermahnend v. 21: *Gedenke dessen, Jakob, und Israel, denn mein Knecht bist du; ich habe dich gebildet, Knecht mir bist du; Israel, du bleibst mir unvergessen!* Das wogegen jene blind sind, daß der Götzendienst eitel Lüge ist, soll Jakob sich fest eingeprägt sein lassen. כִּי ist Begründungs- nicht Objectssatz (Nägelsb.), das Obj. liegt für beide Glieder in dem אֵלֶּה. Das angeschlossene וְיִשְׂרָאֵל (vgl. die Vocative nach ו Spr. 8, 5. Jo. 2, 23) ist kurz s. v. a. וּזְכֹר אֵלֶּה ישׂראל. In der Begründung liegt der Ton auf dem ‚mein' von עַבְדִּי, weshalb עֶבֶד־לִי damit wechselt. Jahve's Knecht und als solcher Jahve's Gebilde ist Israel, Ihm schuldet es Verehrung, Ihm ganz und gar sich selber. Das folg. לא תנשׁני (v. נשה erschlaffen,

vergessen) übers. LXX Trg. Syr. Hier. Lth. als ob es לֹא תִנָּשֵׁנִי hieße; v. Orelli hält mit Hitz. diese Uebers. auch bei der LA תִּנָּשֵׁנִי für möglich, indem das *Ni.* נָשָׁה die Medialbed. von ἐπιλανθάνεσθαι *oblivisci* habe, aber weder hat نسي eine VII. Form dieser Bed., noch ist נִזְכַּר in der analogen Bed. μιμνήσκεσθαι *recordari* erweislich; das allerdings urspr. reflexive *Ni.* bez. im Hebr. immer nur ein Erleiden, welches von dem Subj. der bez. Handlung selbst ausgeht oder auch welches es an sich geschehen läßt, so daß also נָשָׁה ‚sich vergessen' oder ‚sich vergessen lassen' bed. müßte. Zwar hat in Hinblick auf das aram. אִתְנְשִׁי Uebergang der Bed. ‚sich vergessen' in die Bed. ‚vergeßlich s.' und dann ‚vergessen' als möglich zu gelten, und die Verbindung mit obj. Subj. hat an וַיִּתְאַחֲמוּנִי Ps. 109, 3 eine Stütze; aber dieses ist doch s. v. a. וילחמו אתי und läßt sich mit gleichem Rechte für die andere Erkl. anführen, wonach תִּנָּשֵׁנִי s. v. a. תנשה לי (Ges. Ew. Kn. Nägelsb. Cheyne u. a.), vgl. קְדַשְׁתִּיךָ 65, 5. עֲשִׂרְתִּינִי Ez. 29, 3. Auch fügt sich dieses „du sollst mir unvergessen sein", bei welchem לא erforderlich war, ebenso gut wie jenes: „o vergiß doch meiner nicht" (wobei vielmehr אַל zu erwarten wäre) in den Zus., indem von der Zusage (vgl. 49, 15 und die Klage Israels 40, 27) sofort zur Verkündigung der Liebesthat fortgeschritten wird, in welcher sich das Zugesicherte herrlich bewährt v. 22: *Ich habe getilgt wie Nebel deine Uebertretungen und wie Gewölk deine Sünden — kehre wieder zu mir, denn ich habe dich erlöset.* Der in עב enthaltene nächste Begriff des Dunkels, der Undurchsichtigkeit, der Dichtheit ist im Sprachbewußtsein fast (s. 25, 5) erloschen: es ist hier עָב קַל (19, 1) gemeint, denn der Vergleichungspunkt ist nicht die finstre schwere Menge der Sünden, sondern die Leichtigkeit und Schnelligkeit ihrer Tilgung. Anderwärts verbindet sich mit מָחִיתִי die Vorstellung des Makels Ps. 51, 3. 11 oder wie 43, 25 der Schuld im Schuldbuch Col. 2, 14 (vgl. מחה Ex. 32, 32 f.); hier tilgt J. die Sünde hinweg wie wenn sein Windhauch Gewölk hinwegfegt (so vom Winde wird נשא gebraucht) und den Himmelsazur (שְׁפָרָה Iob 26, 13) wiederherstellt. Wie evangelisch lautet auch hier die Predigt des alttest. Evangelisten! Gottes Erbarmen kommt Israel, dem unvergessenen, wider Verdienst der Werke zuvor und dieses soll es durch Umkehr, durch neuen Gehorsam nur erwidern. Die Perf. bez. wesentlich Geschehenes. J. hat Israels Sünde getilgt, indem er sie nicht weiter zurechnet, und hat ebendadurch Israel erlöst; es erübrigt nur noch die äußere Darstellung dieser in Gottes Rat bereits vollzogenen Erlösung. Darum ist Grund zu wonniger Freude schon jetzt, und die Antwort der Gemeinde auf jene Worte göttlichen Trostes lautet v. 23: *Jubelt, Himmel, denn vollführt hats Jahve; jauchzet, Tiefen der Erde, brechet aus, Berge, in Jubel, du Wald und alles Gehölz darin, denn erlöst hat Jahve Jakob und an Israel zeigt er sich herrlich.* Daß J. vollbracht was er vorhatte (s. über diesen absol. Gebrauch des עָשָׂה zu Ps. 22, 32), daß er sein Volk erlöst hat und an diesem sich fortan verherrlicht *gloriosum se exhibet,* des soll alle Kreatur sie freuen, die Himmel in der Höhe und die Tiefen (τὰ κατώτατα oder κατώτερα Eph. 4, 9., LXX τὰ θεμέλια) der Erde d. h. nicht: diese als Niederwelt (*opp.* מְעֹנָל 45, 8), sondern die Tiefen der Erde im Verh. zu ihrer Oberfläche (vgl.

Ps. 139, 15), hier nicht der Hades (Cheyne), denn die Aufforderung stimmt nicht zu Ps. 6, 6 vgl. 88, 13., sondern das Erdinnere mit seinen Höhlen, Schlünden, Schachten (s. Ps. 139, 15); dieses und die von der Erde himmelwärts sich erhebenden Berge und Wälder — alles soll in den Jubel der Erlösten einstimmen (רָנּוּ *Milra* Ges. § 67 Anm. 12), denn die in der Menschheit sich vollziehende Erlösung erstreckt ihre Wirkungen nach allen Richtungen auf die Gesamtnaturwelt bis in ihre äußersten Kreise.

Dieses jubelnde Finale ist ein sicherer Grenzstein der 5. Rede. Sie begann mit כה אמר ה׳. So beginnt auch die sechste.

Des ersten Dritteils sechste Rede XLIV, 24—XLV.

Cyrus, Jahve's Gesalbter, Israels Befreier.

Die Verheißung nimmt einen neuen Aufschwung, immer mehr sich besondernd, eingeführt als Wort Jahve's, der wie er Israel das Dasein gegeben hat es auch nicht dem Untergange verfallen lässt v. 24—28: *So spricht Jahve dein Erlöser und dein Bildner von Mutterleibe: Ich, Jahve, bins der alles ausführt, der ausspannte die Himmel alleine, breitete die Erde von sich selber; der die Zeichen der Lügenpropheten zernichtet und die Wahrsager als Rasende hinstellt, der die Weisen zurücke drängt und ihre Wissenschaft zur Narrheit macht; der verwirklicht das Wort seines Knechtes und den Zukunftbescheid seiner Boten vollendet — der da spricht zu Jerusalem: Sie werde bewohnt! und zu den Städten Juda's: Sie werden erbauet und ihre Trümmer richte ich wieder auf! — der da spricht zum Wasserstrudel: Versiege und deine Strömungen trockn' ich! — der da spricht zu Koreš: Mein Hirt und der all meinen Willen vollenden wird, und sprechen wird zu Jerusalem: Sie werde erbauet und der Tempel gegründet!* J. ist עֹשֶׂה כֹּל *perficiens omnia,* so daß es nichts giebt was nicht auf seine Macht und Weisheit als letzte Ursache zurückginge; Er ists der allein, ohne Mitwirkung eines andern Wesens, die Himmel hindehnte, der die Erde zur breiten Fläche machte von sich selber d. i. so daß es ausschliesslich von ihm ausgegangen; מֵאִתִּי wie Jos. 11, 20 vgl. מִנִּי 30, 1. Hos. 8, 4., *Chethîb:* מִי אִתִּי wer war mit mir oder: wer ist neben mir? Das Targ. übers. nach dem *Kerî* (בְּנָכוֹחִי), LXX nach dem *Ch.,* מי אתי zum Folg. ziehend: τίς ἕτερος διασκεδάσει. Von dem schöpferisch als Gott Erwiesenen geht v. 25 zu dem geschichtlich sich Erweisenden über, mit augenscheinlichem Bezug auf die chaldäischen Wahrsager und Weisen (47, 9f.), welche der stolzen Babylon das glänzendste hoffnungsreichste Prognostikon stellten: der zunichte macht (מֵפֵר *opp.* מַקִּים) die Zeichen d. i. durch Trug und Zauber erbrachten Wunderbeweise der Lügenpropheten für ihre göttliche Sendung. Die LXX übers. בַּדִּים ἐγγαστριμύθων, Trg. בִּירִין (sonst = אוֹב Lev. 20, 27. אֹבֹת eb. 19, 31., also = πύθων, πύθωνες); aber das Wort ist in persönlichem Sinne hier wie Jer. 50, 36 gleichbed. mit mischn. בַּדָּאִין von בדד = בדה

ersinnen, erdichten, lügen (s. Mühlau-Volk) wie in sachlichem Sinne (s. zu 10, 6) gleichbed. mit mischn. בְּהוּרִים. Ueber קֹסְמִים s. 3, 2; über יְחוֹלֵל Iob 12, 17; יְסַכֵּל ist denom. Piel: er macht (stempelt) ihre Weisheit zur סִכְלוּת μωρία. Den heidnischen Wahrsagern und Weisen werden v. 26 der Knecht, die Boten Jahve's entgegengehalten, deren Wort, deren עֵצָה d. i. Bestimmung, Aufschluß über Künftiges (vgl. עָצַץ 41, 28) er verwirklicht und vollkommen erfüllt. עַבְדּוֹ ist nach 42, 19 Israel als Träger des proph. Worts, und מַלְאָכָיו sind die Propheten aus Israel; diese Nebeneinanderstellung macht es unwahrsch. dass Jes. II mit עבדי sich selber meine (Nägelsb. Cheyne). Mit הָאֹמֵר 26b werden die Präd. zu speziellen Weiss., weshalb sie sich auch äußerlich determinieren. Da es תּוֹשָׁב, nicht תּוֹשָׁבִי heißt, ist *habitetur, aedificentur* zu übers., womit auch *et vastata ejus erigam* stimmt; denn nachdem *oratio directa* Gottes vorausgegangen, liegt es doch näher daß in den letzten Gliedern v. 26. 27 sich die Rede Gottes als daß sich darin das diese einführende הָאֹמֵר fortsetze. Von der Wiederherstellung Jerusalems und der Städte Juda's bewegt sich die Weiss. v. 27 rückwärts zur Eroberung Babels. Der Ausdruck erinnert an die Trockenlegung des Schilfmeers 51, 10. 43, 16., ist aber hier nach 42, 15. 50, 2 von Künftigem gemeint, und zwar von der Trockenlegung des Euphrats, den Cyrus in das erweiterte Bassin von Sepharwaim ableitete, so daß das Wasser zu einem Fuß Tiefe herabsank und man „zu Fuße durchgehen konnte“ (Herod. 1, 189) — eine Ermöglichung des Uebergangs für die Eroberer und zugleich des Ausgangs der Exulanten aus dem mit einer natürlichen und künstlichen Befestigungslinie von Gewässern umgebenen Kerker der Weltstadt 11, 15. צוּלָה geht auf den Euphrat wie מָצוּלָה Iob 41, 23. Sach. 10, 11 (s. Köhler) auf den Nil. Mit v. 28 erreicht die Spezialität der Verheißung ihre höchste Sprosse: der Befreier Israels wird als solcher mit Namen genannt und ins Einzelne angegeben was er für das jetzt vaterlandslose Volk leisten wird, getrieben von dem Gotte Israels „der da sagt zu *Koreš:* Mein Hirt (d. i. von mir bestellter ποιμὴν λαῶν) und der all meinen Willen vollendet“ und zwar indem er (Cyrus) spricht zu (von) Jer.: „Sie werde erbauet (תִּבָּנֶה, nicht 2 *p.* תִּבָּנִי) und der Tempel gegründet“ (הֵיכָל sonst Masc. hier Fem.) oder auch: „und zum Tempel (vgl. 28, 6 = למשיבי): er werde gegründet.“ Kuenen will רֵעִי statt רֹעִי, aber so intim wie mit dem Sach. 13, 7 Angeredeten ist Jahve mit Cyrus nicht. Es ist dies diej. Stelle, welche nach Jos. *ant.* 11, 1, 2 den Cyrus bewogen haben soll, die Juden nach ihrem Vaterlande zu entlassen: ταῦτ᾽ οὖν ἀναγνόντα καὶ θαυμάσαντα τὸ θεῖον ὁρμή τις ἔλαβε καὶ φιλοτιμία ποιῆσαι τὰ γεγραμμένα. Der Name des Cyrus bed. nach Ktesias u. a. die Sonne. Aber die Sonne heißt neupers. خَاوَر *châr* oder خاورشيد (Sonnenschein und auch geradezu Sonne DMZ XXXVI, 58), zend. *hvarĕ (ḳarĕ),* und ihre Namen z. B. *châršîd* werden zu Eigennamen verwendet, Cyrus aber heisst auf den Denkmälern persisch *Kuruš,* babylonisch *Kuraš* (Κῦρος), und כּוֹרֶשׁ ist daraus nach Art eines Segolatums hebraisiert, wie z. B. ein Marmorblock des Murghâb-Thales in der Nähe des Cyrus-Mausoleums, welches den goldenen Sarg mit dem Leichnam des Königs umschloß (s. Strabo XV, 3, 7), die auch sonst dort vorkommende Inschrift trägt: *Adam.*

K'ur'ush. khshâyathiya. Hakhâmanishiya d. h. ich bin Kuru der König der Achämenide, babylonisch: *Anâku Kuraš šarru Aḫamanišši'*.[1] Dieser Name ist identisch mit dem Namen des Flusses *Kur* (von welchem Strabo XV, 3, 6 sagt: Es giebt auch einen Fluß Kyros, der die sogen. hohle Persis bei Pasargadä durchströmt, οὗ μετέλαβε τὸ ὄνομα ὁ βασιλεὺς, ἀντὶ Ἀγραδάτου μετονομασθεὶς Κῦρος) und steht wohl auch nicht außer Zus. mit dem indischen Fürstennamen *Kuru*.[2] — Nachdem der erste Absatz dieser 6. Rede 44, 24ff. gesagt hat, daß Cyrus weissagungsgemäß derj. ist, durch den Jer., die Städte Juda's, der Tempel wiedererstehen, sagt ein zweiter, daß er derj. ist, an dessen unwiderstehlicher Sieghaftigkeit die Heiden die Macht Jahve's erkennen werden. Nennung und Anrede des großen Völkerhirten setzen sich fort 45, 1—3: *So spricht Jahve zu seinem Gesalbten, zu Koreš, den ich erfaßt bei seiner Rechten um niederzuwerfen vor ihm Nationen, und der Könige Hüften entgürt' ich, aufzuthun vor ihm Pforten, und Thore bleiben nicht verschlossen. Ich werde vor dir herziehn und Aufgetürmtes ebnen, Pforten von Ehernem werd' ich zerbrechen und Riegel von Eisen zu Boden schlagen. Und werde dir geben Schätze der Finsternis und Kostbarkeiten der Verstecke, auf daß du erkennest, daß ich Jahve es bin der deinen Namen ausrief, der Gott Israels.* Die Rede Jahve's an Cyrus beginnt erst v. 2, aber schon in deren Einführung drängen sich, durch seine Nennung hervorgerufen, ihm geltende Verheißungen ein. Er ist der einzige König der Heiden, den J. מְשִׁיחוֹ nennt (LXX τῷ χριστῷ μου κύρῳ, was das alte christliche Quidproquo κυρίῳ veranlasst hat). Die Könige von Eran titulieren sich „Könige dieser Erde" und also Weltherrscher, und der Grundzug der Politik des Weltreichs ist absorptive Selbstsucht; die Politik des Cyrus aber war von edleren Motiven durchzogen, und das gereicht ihm zu ewiger Ehre. Was in Aeschylos' Persern v. 735 der heraufbeschworene Geist des Darius, Vaters des Xerxes, von ihm sagt: θεὸς γὰρ οὐκ ἤχθηρεν, ὡς εὔφρων ἔφυ (denn Gotte nicht verhaßt war er, weil wohlgesinnt), das sagt auch der Geist der Offenbarung. J. hat ihn bei der Rechten erfaßt, um so ihn unterstützend durch ihn Großes zu vollbringen. Der Inf. רַד für רֹד v. רָדַד niedertreten ist wie שַׁךְ sich bücken Jer. 5, 26 gebildet. Der Du. דְּלָתַיִם hat zugleich Pluralkraft: Doppelthüren *(fores)* in Menge, näml. von Palästen. Nach beiden Inf. wird ins Finitum eingelenkt: Hüften von Königen entgürt' ich *discingo* (פְּתַח von Auflösung des festgemachten Gewandes = Entmächtigung); Thore, näml. von Städten, die er stürmt, werden nicht geschlossen, näml. auf die Dauer, d. i. müssen sich ihm öffnen. Statt אוֹשַׁר (אֹשַׁר?) v. 2 liest das *Kerî* אֲאַשֵּׁר, wie Ps. 5, 9 הַיְשַׁר statt הוֹשַׁר; *Hi.* הוֹשִׁיר ist wirklich nicht belegbar und die verkürzte Imperfectform אוֹשַׁר hier ohne Grund und Zweck. הֲדוּרִים *tumida* (wie נְעִימִים *amoena* u. dgl.) ist von den dem Eroberer im

1) s. die Abbildung jenes Grabmals des Cyrus, welches jetzt Grab der Mutter Salomo's heißt, bei Vaux, *Nineveh and Persepolis* p. 345, vgl. Bezold Die Achämenideninschriften (1882) S. 33 f.

2) Ibykos in dem Fragment Οὐδὲ Κυάρης ὁ Μήδων στρατηγός meint wohl Κυαξάρης, nicht Κῦρος.

Wege sich auftürmenden Schwierigkeiten gemeint. Bei den *januae aeris* (נְחוּשָׁה Erzenes poet. für נְחֹשֶׁת Erz wie auch in der Lehnstelle Ps. 107, 16) und *vectes ferri* erinnert man sich bes. an Babylon mit seinen 100 πύλαι χάλκεαι, deren Pfosten und Ueberschwellen ebenfalls von Erz waren (Herod. 1, 179), und bei den in tiefem Dunkel hinterlegten Schätzen und den verwahrten Kostbarkeiten (מַטְמֻנֵי umgelautet aus מָטְמָן) der Verstecke an die Reichtümer Babylons (Jer. 50, 37. 51, 13) und bes. des vorher eroberten lydischen Sardes, der „reichsten Stadt Asiens nach Babylon“ Cyrop. 7, 2, 11.; über die von Cyrus erbeuteten Schätze spricht Plinius *h. n.* 33, 2, vgl. Aeschylus *Pers.* v. 327: O Perserland und vielen Reichtums Hafen du. Solches Siegesglück verleiht ihm J., damit er erkenne, daß es J., der Gott Israels, ist, der mit seinem Namen rief = seinen Namen ausrief d. h. ihn zu dem ernannt hat was er ist und als was er sich zeigt. Einen zweiten und dritten Zweck besagt ein 2. u. 3. לְמַעַן v. 4—7: *Um meines Knechtes Jakob willen und Israel meines Erkorenen, da rief ich dich herbei mit Namen, zubenamte dich da du mich nicht kanntest. Ich Jahve und ist keiner weiter, außer mir kein Gott, ich rüstete dich da du mich nicht kanntest — damit sie erkennen von Aufgang der Sonne und ihrem Niedergang, daß schlechthin keiner ohne mich, ich Jahve und ist keiner weiter, Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, Stifter des Friedens und Schöpfer des Uebels — ich Jahve bins der wirket das alles.* Das auf die 2. Zweckbestimmung nachsatzartig folg. וָאֶקְרָא ist zwiefach construiert: ich rief dir, dich bei Namen nennend. Das parall. אֲכַנְּךָ bez. sich auf solche Ehrentitel wie רֹעִי und מְשִׁיחִי, die ihm J. beilegte. Die Berufung, Auszeichnung und Gürtung d. i. Ausrüstung des Cyrus durch J. geschah, ebenhierdurch dessen alleinige Gottheit beurkundend, in einer Zeit, wo Cyrus noch nichts von J. wußte d. h. nicht: wo er noch falschen Göttern diente, sondern, wie die refrainartige Wiederholung des וְלֹא יְדַעְתָּנִי stark betont, ehe er ins Dasein getreten war und von J. wissen konnte. Man hat nach Jer. 1, 5 *priusquam te formarem in utero cognovi te* (s. Psychol. S. 36 f. 39) zu erkl. Der 3. letzte Zweck dieses geweissagten und verwirklichten Siegeslaufs des Völkerbezwingers und Befreiers Israels ist die von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang her, also von und nach allen Seiten über die Heidenwelt sich verbreitende Anerkennung Jahve's. Das *ah* von וּמִמַּעֲרָבָה ist nicht Femininendung (LXX Trg. Hier.), sondern Femininsuff. mit *He raphatum pro mappic.* (Kimchi), vgl. 23, 17 f. 34, 17 (aber nicht נְצָחָה 18, 5. מוּסָדָה 30, 32); שֶׁמֶשׁ ist hier wie Gen. 15, 17. Nah. 3, 17. Mal. 3, 20 und immer im Arab. Fem., denn der Westen heißt überall מַעֲרָב (arab. *maġrib*), auch 2 Chr. 33, 14 wo nur scheinbar das *ah* der Richtung betont ist. In v. 7 hat וּבוֹרֵא auf Penult. zurückgegangenen Accent. Der Zus. veranlaßt, bei Finsternis und Unglück an die Strafgerichte zu denken, durch welche hindurch Licht und Friede oder Heil für das Volk Gottes und die Völker anbricht. Da aber mit dieser Selbstbezeichnung Jahve's die Weiss. über Cyrus abschließt, so scheint sie in gegensätzlicher Bez. zu dem dualistischen Religionssystem des Parsismus zu stehen, welcher dem höchsten Gotte *(baga vazraka)* andere Götter unter- und Ahriman als das Prinzip des Bösen nahezu nebenordnet; indeß ist es nicht erweislich, daß die

Religion des Cyrus die zarathustrische war.[1] Der Ausspruch ist so kühn, daß Marcion sich auf d. St. als Beweis dafür berief, daß der Gott des A. T. ein anderer sei, als der des Neuen, nicht der *Deus solius bonitatis*. Auch die Valentinianer und andere Gnostiker hielten die Aussagen: Außer mir ist kein Gott u. s. w. bei Jes. für trügliche Worte des Demiurgen. Die alte Kirche entgegnete ihnen mit Tertullian: *de his creator profitetur malis quae congruunt judici* und bediente sich übrigens dieses Selbstzeugnisses des Gottes der Offenbarung als Waffe gegen den Manichäismus. Man erschöpft es nicht, wenn man sich damit begnügt, daß רָע (חִשָּׁךְ) *malum poenae*, nicht *malum culpae* meine. Allerdings ist das Böse als Handlung nicht unmittelbare Wirkung Gottes, wohl aber die Möglichkeit des Bösen, die Selbststrafe des Bösen, also das Schuldgefühl wie auch das Strafübel im weitesten Sinne. Angesichts der auf die Erlösung Israels und die Bekehrung der Heiden abzweckenden Sendung des Cyrus werden nun Himmel und Erde aufgerufen, nach dem Willen und in Kraft Jahve's, der eine neue geistliche Schöpfung vorhat, geistlichen Segen in himmlischen Gütern herniederzuspenden und hervorzubringen v. 8: *Laßt herniederträufeln, ihr Himmel droben, und der Aether riesele Gerechtigkeit; es thue die Erde sich auf und es erblühe Heil und Gerechtigkeit lasse sie sprossen zusamt — ich Jahve habe das geschaffen.* Was die Himmel träufeln lassen sollen, folgt als Obj. zu יִזְּלוּ. Und was indem die Erde sich aufthut (פָּתַח wie Ps. 106, 17., vgl. *aprilis* und neugr. ἄνοιξις Frühling) erblühen soll, ist Heil und Gerechtigkeit; צְדָקָה wird aber sofort Obj. eines neuen V., so daß וְיַשַּׁע וּצְדָקָה, die wie יַחַד zeigt zusammengedacht sind, im Ausdruck auseinandergekettet werden. Nägelsb. macht Himmel und Erde als befruchtende und gebärende Potenzen zum Subj. von יִפְרוּ, aber Himmel und Erde sind auf 8^a und 8^b verteilt. Kn. erklärt den Plur. daraus, daß יֶשַׁע collektiv gedacht und wie אִמְרָה Ps. 119, 103., חֶמְדָּה Hagg. 2, 7 mit dem Plur. verbunden sei; aber יַחַד spricht für die andere Erkl. Das Suff. von בָּרָאתִיו geht in neutrischem Sinne (vgl. 41, 27) auf diese Fülle von Gerechtigkeit und Heil. Sie ist eine Schöpfung Jahve's. Himmel und Erde, indem sie dazu mitwirken, sind durch Ihn befähigt und gehorchen wie vordem seinem schöpferischen Fiat. Mit Recht ist dieses *rorate coeli desuper et nubes pluant justum* ein alter Adventsruf. — Ehe nun die Verheißung sich weiter fortsetzt, bricht sie wie 29, 15—21 sich erst Bahn durch Rüge jenes Kleinmuts 40, 27 vgl. 51, 13. 49, 24. 58, 3., welcher so weit geht, die Wege Jahve's zu meistern v. 9—10: *Weh dem Hadernden mit seinem Bildner — ein Scherbel unter den Scherbeln aus Erdstoff! Kann wohl der Thon zu seinem Bildner sagen: Was machest du? und dein Werk: Er hat keine Hände? Weh dem der zum Vater sagt: Was zeugest du?! und zum Weibe: Was kreißest du doch?!* Die Vergleichung des Menschen als Gebildes Gottes mit dem Thongebilde des Töpfers lag hier um so näher, da יֹצֵר nicht nur Gott als Schöpfer, sondern auch den

1) Die medischen Könige — sagt der Midrasch (*Pesikta* ed. Buber 40^b) — waren wohlmeinend (תמימים), und der Allheilige hatte nur dies gegen sie, daß sie an der von den Vätern überkommenen abgöttischen Religion festhielten.

Töpfer *(figulus)* bez. חֶרֶשׁ bed. sowohl den Scherben 30, 14 als den Scherbel (das Thongefäß) Jer. 19, 1. Spr. 26, 23 (= כְּלִי חֶרֶשׁ) und so auch hier, wo der Vergleichungspunkt nicht das Fragmentarische, sondern das Irdene des Stoffs אֲדָמָה ist: ein Thongefäß ist der Mensch, der mit Gott hadert, und noch dazu ein unter vielen andern gleicher Art verschwindendes. Wie wahnsinnig ist dieses Hadern: kann es dem Thone beikommen, wider den der ihn in Arbeit hat Einsprache zu erheben, daß er ihn zu dem oder dem so oder so gestaltet (LXX τί ποιεῖς, vgl. τί με ἐποίησας οὕτως Röm. 9, 20)? Zu פָּעָלְךָ ist *num dicet (dixerit)* zu erg.; פֹּעַל ein Machwerk wie 1, 31., die Anrede geht an den Verfertiger; kann etwa das von dir, o Mensch, gefertigte Ding verächtlich sagen: Er hat keine Hände d. i. ist unfähig zu handeln (vgl. arab. *lâ jadai lahu* es ist nicht in seiner Macht) — eine Vorstellung, deren Absurdität sofort sich selbst richtet, und doch ein adäquates Bild des mit Gott Rechtenden. In v. 10 wird Wehe über diej. gerufen, welche einem solchen gleichen der zu seinem eignen Vater sagten wollte: Was zeugst du doch Kinder? und zu einem Eheweibe: Was gebierst du (תְּחִילִין emphat. Versschluß wie תַּעֲשִׂין Ruth. 3, 4)? Es wäre das der roheste und empörendste Eingriff in ein unantastbar zartes und geheimes Verhältnis, und doch begeht Israel solchen, indem es das verborgene providentielle Walten seines Gottes zum Gegenstande des Expostulierens macht. Nach diesem zwiefachen allgemein gehaltenen Wehe richtet sich die Rede Jahve's unmittelbar an die vermessenen Kritiker v. 11: *So spricht Jahve, Israels Heiliger und dessen Bildner: Das Künftige fraget mich, meine Söhne und meiner Hände Werk laßt mir befohlen sein!* Die Namen, mit denen Er sich nennt, sprechen seine absolute Tadellosigkeit und sein absolutes Hoheitsrecht über Israel aus. שְׁאָלוּנִי ist Imper. wie שָׁמְעוּנִי Gen. 23, 8., nicht 3 *praet.* wie Hitz: Das Zukünftige fordern sie mir ab, über meine Kinder und das Werk meiner Hände macht ihr mir Vorschriften? Die Doppelfrage ließe wenigstens וְעַל־בָּנַי erwarten und übrigens würde die 3 *pr.* שְׁאֵלוּנִי lauten. Wollt ihr — dies der Sinn — über das Zukünftige (הָאֹתִיּוֹת 41, 23. 44, 7), worüber ihr doch aus euch selbst weder etwas wissen noch verfügen könnt, Kunde und Beruhigung haben, so fraget mich. צִוָּה mit Acc. der Person und עַל der Sache bed. etwas der Fürsorge jemandes befehlen 1 Chr. 22, 12. Die Meisterer in Israel sollen sein ποίημα (Eph. 2, 10) d. i. das Volk dessen Vater, dessen Bildner J. ist (Rückbez. auf v. 10 u. 9) Ihm überlassen, der alles geschaffen und von dem alles abhängt v. 12: *Ich, ich habe gemacht die Erde und die Menschen auf ihr geschaffen; Ich, meine Hände haben ausgedehnt die Himmel und all ihr Heer hab ich entboten.* אֲנִי יָדַי ist s. v. a. meine und keines andern Hände, Wortstellung wie Gen. 24, 27. 2 Chr. 28, 10. Koh. 2, 15. Falsch Hitz. u. a.: all ihr Heer befehlige ich, richtig Ew.: bestellte ich; denn צִוָּה *seq. acc. pers.* bed.: jemandem einen bestimmten Befehl geben, hier: in Wirklichkeit zu treten, also *esse jussi* (Ges.) — eine Bezeichnungsweise der Schöpfung (vgl. Ps. 33, 9), welche für צבאם die Bez. auf die Gestirne näher legt als auf die Engel (Baudissin). Er, der alles geschaffen und alles ins Dasein gerufen, hat auch diesen Cyrus erweckt, dessen Siegeslauf die Sorgen der Exulanten steigert statt daß sie, da ihre Erlösung nahet, ihre Häupter aufheben sollten

v. 13: *Ich, ich habe ihn erweckt in Gerechtigkeit und all seine Wege werd' ich ebnen; Er wird bauen meine Stadt und meine Verbannten entlassen, nicht um Kaufgeld und nicht um Schenkung, spricht Jahve der Heerscharen.* Alle Sorgen der Exulanten beschwichtigt dieses בְּצֶדֶק, welches die von Cyrus ausgehende Umwälzung auf Jahve's Gerechtigkeit d. i. sein schlechtweg durch Liebe bestimmtes, geradewegs auf seines Volkes und im Grunde auch der Völker Heil abzielendes Handeln zurückführt, und vollends beschwichtigt sie die nun auf den direktesten unumwundensten Ausdruck gebrachte Verheißung, daß Cyrus Jer. wieder aufbauen und die Exulantenschaft (גָּלוּת wie 20, 4) entlassen wird, und zwar nicht um מְחִיר Kaufpreis und nicht um שֹׁחַד Bestechungs- oder überh. günstig stimmendes Geschenk (vgl. 52, 3), zum Beweis, daß J. wie ihn selbst so auch seinen Geist erweckt d. h. solchen Entschluß in ihm gewirkt hat.

Die 2. Hälfte der Rede ergeht sich in der Aussicht, daß das Gericht, welches durch Cyrus über die Völker ergeht, den Sturz des Heidentums und die allgemeine Anerkennung des Gottes Israels anbahnen wird v. 14: *So spricht Jahve: Das Erarbeitete Aegyptens und der Erwerb Aethiopiens und die Sabäer, Männer hohen Wuchses, werden zu dir übergehen und dir gehören, dir nach werden sie ziehen, in Ketten übergehen, und dir werfen sie sich nieder, zu dir beten sie: Ja in dir ist Gott und keinen giebts weiter, schlechthin keine Gottheit.* Aeg. Aeth. Saba sind auch sonst die Völker, welche nebst Tyrus da genannt zu werden pflegen, wo der Gemeinde die *hereditas gentium* verheißen wird Ps. 68, 32. 72, 10 vgl. oben 18, 7. 19, 16 ff. 23, 18. Während bei Aeg. das Erarbeitete und bei Aeth. das durch Handel Gewonnene (וְסַחַר oder סַחַר v. סָחַר n. d. F. זָרַע, נָטַע, nicht v. סָחַר, wie die Flexion סַחְרָהּ 23, 18 zeigt) genannt wird, faßt die Prophetie bei Saba den schönen hochwüchsigen Volksstamm selbst, dem auch Agatharchides σώματα ἀξιολογώτερα zuschreibt, ins Auge: er wird sich mit seiner ausdauernden Kraft der Gemeinde zu Diensten stellen. Die Fesseln sind hier nicht wie Ps. 149, 8 zwangsweise angelegte, sondern willig übernommene (Hitz. Cheyne), indem sie sich der Gemeinde als fortan Hörige und Leibeigene anheimgeben. Die Freiwilligkeit drückt sich wie in יעברו, so auch in dem Bekenntnisse aus, mit dem es geschieht. Sonst kommt הִתְפַּלֵּל אֶל nur vom Gebet zu Gott und Göttern vor, hier ist es die Gemeinde, zu welcher gebetet wird — Jahve und seine Gemeinde bilden in der Anschauung des Proph. wie Jer. 33, 16. 1 Cor. 12, 12 ein unzertrennliches einheitliches Ineinander, vgl. προσκυνήσωσιν in der ganz jesaianisch lautenden Stelle Apok. 3, 9. אַךְ hat hier seine nächste affirmative Bed. wie Ps. 58, 12. Paulus 1 Cor. 14, 24 f. hat diese jes. Stelle im Sinne. אֶפֶס bed. weder hier noch anderwärts *praeter* (als Synon. von בִּלְעָדַי, זוּלָתִי), es ist ein mit Verbalkraft gebrauchtes Subst., welches sich zu אַיִן wie ‚es ist (giebt) gar (schlechthin) nicht' zu ‚es ist (giebt) nicht' verhält, vgl. 5, 8. 45, 6. 46, 9 und ebenso Deut. 32, 36 (Lehnstelle: 2 K. 14, 26.) Am. 6, 10. 2 S. 9, 3., s. unten zu 47, 8. Was nun folgt, ist nicht mehr Rede der Heiden (Hitz. Ew.), sondern Antiphone der Gemeinde v. 15: *Fürwahr du bist ein geheimnisvoller Gott, du Gott Israels, du Heiland!* Eig. ein Gott der sich verbirgt (מִסְתַּתֵּר, nur zufällig an μυστηρ-ιώδης anklingend, mit ē

welches beim Part. auch *in p.* bleibt) d. h. in der Gesch. der Völker wunderseltsam waltet und auf verborgenen, für menschliche Augen unabsehbar verschlungenen Wegen alles zu einem herrlichen Ausgange führt. Aehnlich ist der Ausruf ὦ βάθος πλούτου κτλ. Röm. 11, 33. Nach Spr. 25, 2 ist es Gottes Ehre, den Menschen Rätsel zu stellen und sie daran die Beschränktheit ihres Wissens inne werden zu lassen. Wie aber dieser Gott der sich verbirgt zuletzt als Gott des Heils offenbar wird, sagt v. 16—17: *Es werden beschämt und auch zuschanden sie alle; zusamt gehen sie hin in Schande, die Schmieder der Idole. Israel wird erlöst durch Jahve mit ewiger Erlösung, ihr werdet nicht beschämt und nicht zuschanden in ewige Ewigkeiten.* Die Perf. sind Ausdruck der idealen Vergangenheit. J. erweist sich dadurch in seinen verborgenen Führungen als בּוֹשִׁיעַ, daß während die Verfertiger von צִירִים (Trg. nach einer LA in Cod. Reuchlin. צלמין מציירין d. i. künstliche Bilder) umkommen, Israel erlöst wird eine ewige Erlösung (*acc. obj.* wie 14, 6. 22, 17. Ges. § 138, 1 Anm. 1) d. h. so daß dessen Erlösung eine in Aeonen dauernde (αἰωνία λύτρωσις Hebr. 9, 12) ist. Wenn weiter verheißen wird: ihr werdet nicht beschämt werden . ., so ist die Erlösung nicht als bloß äußerliche, leibliche, sondern zugleich als innerliche geistliche und zwar (gemäß der Zusammenschau der Endschaft des Exils mit dem Ende schlechthin) als schließliche gedacht: Israel wird nicht wieder durch den Abfall ein solches Strafgericht wie das Exil verwirken, mit seinem Strafzustande wird also zugleich sein Sündenzustand aufhören, und zwar עַד־עוֹלְמֵי עַד d. i. (da עַד keinen Plur. bildet) εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Die Verheißung kann nicht unerfüllt bleiben v. 18—19: *Denn so spricht Jahve der Schöpfer der Himmel (Er ist die Gottheit), der Bildner der Erde und ihr Vollender (Er hat sie hergestellt, nicht eine Oede hat er sie geschaffen, bewohnt zu werden hat er sie gebildet): Ich bin Jahve und ist keiner weiter! Nicht im Geheimen hab' ich geredet, an einem Orte des Finsternislandes; nicht sprach ich zum Samen Jakobs: Ins Oede suchet mich! — Ich Jahve bin Gerechtigkeit redend, Aufrichtiges verkündigend.* Das *Athnach* v. 18 halbiert richtig: 18^a beschreibt den Sprechenden, erst 18^b beginnt das Gesprochene. Der 1. Schaltsatz sagt, daß J. Gott in vollem und ausschließlichem Sinne ist, der 2. daß er die Erde um der Menschen willen geschaffen hat, nicht תֹּהוּ als eine Oede (LXX Trg. Hier. minder genau: *non in vanum*) d. h. daß sie eine solche sei und bleibe, vielmehr zum Bewohnen — das Chaos wird auch Gen. 1, 2 nicht direkt als Gottes Schöpfung bez., weil Gottes Schöpferthätigkeit es sich nur zu Grunde legte und weil es nicht das um sein selbst willen Gottgewollte war. Die Rede Jahve's beginnt dann damit daß J. der Eine Absolute ist, von wo sich zwei Gedanken abzweigen: 1) daß die von ihm ausgehende Prophetie eine Sache des Lichts ist: keine schwarze Kunst, wesentlich verschieden von der heidnischen Mantik: מְקוֹם אֶרֶץ חֹשֶׁךְ ist hier nach Ps. 139, 15 vom Erdinnern und nach Iob 10, 21 vom Hades zu verstehen im Gegens. zu den heidnischen Höhlen-Orakeln und den scheinbar aus dem Erdinnern herauf ertönenden Geisterstimmen der Nekromanten (s. 65, 4; 8, 19. 29, 4). Ferner 2) daß ebendieselbe Liebe Jahve's, welche sich schon in der Schöpfung offenbart hat, auch in seinem Verh. zu

Israel sich bewährt, welches er, wie er die Erde nicht תהו geschaffen, auch nicht תהו ins Oede auf sich hingewiesen hat. Irrig denken Mr. Kn. bei בַּקְּשׁוּנִי an Angehn um Eröffnungen über die Zukunft, was דִּרְשׁוּנִי 8, 19 heißen müßte. Er hat nicht gesagt: Suchet mich (wie Zef. 2, 3) ins Oede d. h. ohne Aussicht auf lohnende Erwiederung, vielmehr hat er an das Suchen seiner selbst Verheißungen geknüpft, die nicht unerfüllt bleiben können, denn Er ist הֹבֵר צֶדֶק מַגִּיד מֵישָׁרִים d. h. er folgt indem er verheißt der Norm seines Ratschlusses und seiner Heilsordnung und dem Beweggrunde aufrichtigen Wohlmeinens und sich selbst treubleibender Liebe. Auf Erfüllung dieser Verheißungen lautet das gegenwärtige Wort der Weissagung. Das Heil Israels, vorherverkündigt und verwirklicht durch Jahve, wird zugleich das Heil der Heidenwelt v. 20—21: *Versammelt euch und kommt, nähert euch insgesamt, ihr Entronnenen der Heiden: Unvernünftig sind die sich schleppen mit dem Holz ihres Götzen und beten zu einem Gott der nicht Heil bringt. Thuet kund und laßt anrücken, ja beraten mögen sie sich insgesamt: Wer hat zu vernehmen gegeben solches von der Vorzeit her, vorlängst schon es verkündigt — nicht Ich, Jahve, und ist keine Gottheit außer mir? einen Gott gerecht und heilschaffend giebts nicht ohne mich!* Die Heidenfülle die in das Reich Gottes eingeht ist ein Rest der Heidenmasse, denn das Heil kommt durchs Gericht, in schweren Verhängnissen entscheidet sich das Werk der Heidenmission, welche in diesen Reden einerseits als Mission des Cyrus und andererseits als Mission des Knechtes Jahve's erscheint. Darum ergeht der Ruf zum Anhören des Selbsterweises des Gottes der Offenbarung an פְּלֵיטֵי הַגּוֹיִם, welche nicht als solche schon die Bekehrten, aber die Heilsempfänglichen und ebendeshalb Verschonten sind. Der Standpunkt des Proph. ist nicht hinter dem oder jenem Siege des Cyrus, sondern hinter dessen sämtlichen Siegen und mit diesen schließt ihm die Reihe aller der Katastrophen ab, welche zuletzt ein Rest der Heiden überdauert, der durch seine Bekehrung zu J. die schließliche Herrlichkeit des wiederhergestellten Volkes Gottes vollendet — überall sehen wir in diesen Reden dicht hinter dem historischen Vordergrunde sich diesen eschatologischen Hintergrund erheben. Die erhalten gebliebenen Heiden sollen sich versammeln und daran, daß J. sich als alleinigen Vorherverkündiger des gegenwärtig Geschehenden erweist, zu der Ueberzeugung gelangen, daß Er der alleinige Gott ist. Das *Hithpa.* הִתְנַגֵּשׁ kommt außer hier nirgends vor. Ueber das absol. לֹא יָדַע s. zu 44, 9. Zu הַגִּישׁוּ wie 41, 22 ist nach ebend. v. 21 עֶצְמֹתֵיכֶם (eure Beweistümer) hinzuzudenken. זֹאת geht auf Babels Fall und Israels Erlösung — das durch Gericht hindurch anbrechende Heil. Zu מֵאָז von dereinst her vgl. 44, 8. צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ ist Gott als der welcher streng nach den Forderungen seiner Heiligkeit handelt und überall da, wo nicht freventlich sein Zorn erregt wird, den auf der Menschen Heil gerichteten Willen seiner Liebe ins Werk setzt. Diesem heiligen Liebeswillen gemäß ergeht der Ruf v. 22: *Wendet euch zu mir und werdet des Heils teilhaftig, alle Enden der Erde! Denn ich bin Gott und keiner sonst.* Der 1. Imper. ist ermahnend, der 2. verheißend (vgl. 36, 16. 8, 9); J. will beides: aller Menschen Zukehr zu ihm und mittelst derselben ihre Seligkeit, und dieser sein auf alle

Menschheit sich erstreckender Gnadenwille ruht nicht eher als bis er zur vollen Durchführung gekommen v. 23: *Bei mir hab' ich geschworen, ergangen ist aus Gerechtigkeits-Munde ein Wort und wird nicht rückgängig, daß mir sich beugen wird jeglich Knie, schwören jegliche Zunge.* Bei sich selbst schwörend (s. Gen. 22, 16) verpfändet Gott das Beschworene mit seinem Leben (vgl. ζῶ ἐγώ Röm. 14, 11 statt κατ' ἐμαυτοῦ der LXX). Parallel mit בִּי נִשְׁבַּעְתִּי steht der Satz יָצָא מִפִּי צֶדֶק דָּבָר וְלֹא יָשׁוּב. Rosenm. verbindet צדקה דבר als ὑφέν: ein Wahrheitswort (Hier. *justitiae verbum*), was bei dieser Wortstellung unmöglich. Besser Hitz. Kn. u. a.: Wahrheit (LXX δικαιοσύνη), ein Wort das nicht zurückgeht, aber dann müßte es לא für ולא heißen, und Wahrheit heißt nirgends צדקה, auch im Arab. nicht *ṣadaḳa*, sondern *ṣidḳ*, *ṣadḳ*, also eher wie Kautzsch: Gerechtigkeit d. i. Verheißung oder Zusicherung solcher. Dagegen könnte צדקה s. v. a. בצדקה (vgl. 42, 25 חֶמָה = בְּחֵמָה) sein (Trg.), wenn es nicht ungleich näher läge מפי צדקה *(Darga, Tebîr)* genitivisch zu verbinden, nicht aber in dem Sinne, in welchem nachbiblisch מפי הגבורה = aus dem Munde Gottes gesagt wird (Hahn), sondern so, daß der göttliche Mund attributiv als הַבֶּר צֶדֶק 19[b] bez. wird. Aus diesem Gerechtigkeits-Munde ist ergangen ein Wort und kehrt, nachdem es einmal ergangen, nicht unverrichteter Sache zurück 55, 11. Was nun folgt, ist verheißende Vorhersagung und definitive Willenserklärung zugleich; die Bekehrung der Völkerwelt bringt Israel Freiheit und Herrlichkeit, und es verwirklicht sich darin Jahve's unhintertreiblicher Plan. Zu תִּשָּׁבַע ist nach 19, 18 vgl. 44, 5 לַי als fortwirkend zu erg. (wonach Röm. 14, 11: ἐξομολογήσεται τῷ θεῷ wie LXX *A*). Dieses Kniebeugen, dieses huldigungseidliche Bekenntnis wird kein erzwungenes sein v. 24: *Nur in Jahve, sagt man von mir, ist Gerechtigkeitsfülle und Stärke; zu ihm kommt man und beschämt werden alle wider ihn Entbrannten.* Die Zwischenstellung des לִי אָמַר (לְ ‚hinsichtlich' wie 41, 7. 44, 26. 28) ist wie 57, 19. Ps. 119, 57 (viell. auch אֶקְרָא Ps. 18, 4); liest man statt לי אמר mit Luzz. Cheyne יֵאָמֵר, so wird sie unkenntlicher. אַךְ hat hier die restrictive Bed. (Ps. 39, 7. 73, 1), die aus der affirmativen hervorgeht. צְדָקוֹת ist περισσεύουσα (ὑπερεκπερισσεύουσα) δικαιοσύνη Röm. 5, 15 ff. עֹז ist Kraft der Heiligung und Weltüberwindung. Statt יבוא mag hier wie Ez. 20, 38 יבאו (LXX Syr. Hier.) das Ursprüngliche sein. Die Masora aber betont יָבוֹא als überlieferte LA. Subj. dazu ist wer nur immer erkannt hat, was man an J. hat, und solches Bekenntnis ablegt; ein solcher ruht nicht eher bis er ganz und gar zu J. hingelangt ist (עַד wie 19, 22), wogegen — die übliche Accentfolge ist falsch, s. Wickes p. 136 — alle seine Feinde zuschanden werden. Sie vereinzeln sich unrettbar aus der Ihm dienenden Menschheit, deren Herstellung sein direkter Wille und das Ziel der Heilsgeschichte ist v. 25: *In Jahve werden gerecht und werden sich rühmen aller Same Israel.* Mit Recht bem. hierzu Ruetschi, daß der Israel Gottes aus der Menschheit gemeint ist, die durch den Zutritt der Heiden erweiterte Gemeinde der Gläubigen Israels, welche nun gerecht d. i. gesühnt und erneuert durch J. dasteht und in Ihm sich rühmt, denn aus Gnaden ist sie was sie ist. So schließt diese 6. Rede. Ihre 5 Ansätze

beginnen mit כה אמר ה', doch hat der fünfte vor diesem zwei הוי, durch welche er grundiert wird.

Des ersten Dritteils siebente Rede c. XLVI.

Der Sturz der Götter Babels.

Es folgt nun eine Trilogie von Reden, die sich auf Babel bez. Nachdem der Proph. gezeigt was Israel von Cyrus zu erwarten hat, wendet er sich zu dem was Babel von Cyrus bevorsteht v. 1—2: *Zusammensinkt Bēl, es krümmt sich Nebô, es werden ihre Kunstbilder dem Saumtier und dem Zugvieh; eure Tragbilder sind aufgeladen, eine Tragbürde für Keuchendes. Sie krümmten sich, sanken zusammen allzumal und vermochten nicht zu entwinden die Tragbürde, und ihr Selbst in die Gefangenschaft zog es hin.* Die Bez. auf Babel tritt sofort in den Götternamen hervor. *Bel* (*Bêl* d. i. der Herr schlechthin) ist identisch mit Merodach, Bel-Merodach ist der Stadtgott von Babylon, wie *Nebo* (*Nabû* oder *Na-bi-um*, doch wohl stammverwandt mit נביא) der Stadtgott von Borsippa; die Stätte des Tempels Nebo's bezeichnet der Trümmerhügel Birs Nimrud. Herodot 1, 181 verwechselt Nebo und Bel, indem er den großen Tempelturm als Tempel Bels beschreibt. In einem Hymnus wird Merodach angerufen: „O Bel! Babylon ist deine Wohnung, Borsippa *(Barsîpa)* ist deine Krone".[1] Nebo ist der Sohn Merodachs und Gemahl der *Tašmêt*, der Göttin der „Erhörung", wie er auch selbst der welcher Gebete annimmt genannt wird. Beide Götter, Merodach und Nebo wurden an dem großen Nationalfest des Jahresanfangs in feierlicher Procession durch Babylon getragen (s. oben S. 403).[2] Ueber diese Götter ergeht Jahve's Gericht. Bel stürzt plötzlich zus. (כָּרַע), Nebô beugt sich (קֹרֵס v. קָרַס = כָּרַשׁ wov. כֶּרֶשׁ, vgl. גָּחַן v. גָּחָן wie Bauch v. beugen), bis auch er *procumbit.*[3] Ihre Bildwerke (עֶצֶב oder עִצָּב 48, 5 πλάσμα v. עָצַב ausarbeiten) werden (zuteil) der חַיָּה d. i. Elephanten oder andern gezähmten und zu Lasttieren verwendeten Tieren des Feldes und בְּהֵמָה d. i. Kamelen (30, 6), Eseln und anderen Tieren des Hauses; eure pomphaften נְשָׂאוֹת *gestamina*, ruft der Proph. den Babyloniern zu, sind jetzt aufgeladen, eine Tracht für Abgemüdetes d. i. sich daran müde tragendes Vieh. In v. 1 ist der Proph., wie die zwei Participialsätze zeigen, mitten in die Katastrophe versetzt, in v. 2 dagegen liegt sie hinter ihm als vollendete Thatsache. In 2ª fährt er wie v. 1 fort, auf den Wahn der Heiden eingehend *numina* und *simulacra* zu unterscheiden; in 2ᵇ zerstört

1) s. Friedr. Delitzsch' Art. Bel im Calwer Bibellexikon 1885.

2) s. Friedr. Delitzsch' Art. Nebo im Calwer Bibellexikon 1885.

3) In *Mechilta* 95ª ed. Friedmann bed. „den בל קורס נבו anbeten" s. v. a. den Götzen dienen; im Talmud *Sanhedrin* 63ᵇ ist קלנבו ein Ortsname, zugleich ersieht man dort den Grund weshalb man sich in Nennung heidnischer Götter auf die nach biblischem Vorgang zu nennen erlaubten Namen beschränkte.

er diesen Wahn: Babels Götter ziehen in die Gefangenschaft (Hos. 10, 5. Jer. 48, 7. 49, 3) und zwar נַפְשָׁם, denn das Selbst oder die Persönlichkeit der wesenlosen Wesen besteht in nichts weiter als dem Holz und Metall ihrer Bilder.

Aus dieser bevorstehenden Herabbringung der Götter Babels auf ihr Nichts werden nun Ermahnungen abgeleitet. Die 1. Ermahnung richtet sich an das gesamte Israel v. 3—5: *Höret auf mich, Haus Jakobs und aller Rest des Hauses Israel, ihr aufgeladen von Mutterleibe an, ihr getragen von Mutterschoße! Und bis zum Greisenalter bin Ich es, und bis zum Grauhaar werd' ich aufschultern: Ich hab's gethan und Ich werde tragen, und Ich aufschultern und entwinden. Wem könnt ihr mich vergleichen und gleichstellen und gegenüberhalten, daß wir glichen?* Die meisten Ausll. bez. beide Vocative auf das Volk des babyl. Exils, eingeschl. die im h. Lande Zurückgebliebenen. Aber nur wenn dem שִׁמְעוּ ein וְהַאֲזִינוּ entspräche, würde der *parall. synonymus* diese Identität zulassen. Das Haus Jakobs ist hier wie 2, 5 f. Ob. v. 18. Nah. 2, 3 Juda, und das Haus Israel dasselbe was bei Obadia Haus Josephs, wogegen Am. 3, 13. 6, 8. 7, 2 יעקב Israel im Untersch. von Juda bez. Das assyr. Exil hat schon den größeren Teil der Exulanten in heidnischem Lande seines nationalen Charakters beraubt, so daß nur noch ein Rest vorhanden ist, bei dem die proph. Predigt Eingang ansprechen kann.[1] Was die Exulanten beider Häuser hören sollen, ist die Frage v. 5, welche ihnen die thatsächlich bewährte Unvergleichlichkeit ihres Gottes zu bedenken giebt. Babylon trug seine Götzen, sie werden ohne sich selbst retten zu können fortgetragen; J. dagegen trägt sein Volk und rettet es. Lth. nach Vulg.: *die jr von mir im Leibe getragen werdet, vnd wie in der Mutter ligt.* Aber מִבֶּטֶן u. מֵרֶחֶם weist zurück auf die Zeit wo das seit Abraham im Werden begriffene Volk, aus Aeg. ziehend, gleichsam an das Licht der Welt geboren wurde; von da an hat es wie eine willig übernommene Bürde auf J. gelegen, der es getragen wie ein Wärter den Säugling Num. 11, 12., wie ein Mann seinen Sohn Dt. 1, 32., wie ein Adler seine Jungen Dt. 32, 11. Die *senectus* u. *canities* in v. 4 sind selbstverständlich die des Volkes, aber nicht als ob sich dieses gegenwärtig in senilem Zustande befände (Hitz. mit irriger Berufung auf 47, 6), sondern die noch künftigen spätesten Zeiten seiner Geschichte. Bis dahinaus ist J. הוּא d. i. der Absolute und sich immer Gleiche (s. 41, 4). Wie er bisher gethan hat, bethätigt er sich in alle Zukunft: tragend und rettend. Klosterm. vermutet עָמַסְתִּי statt עָשִׂיתִי, was sich nach Ps. 68, 20 eher empfiehlt als Cheyne's Fassung des עשיתי in dem prägnanten Sinne von 44, 2. 51, 13., so daß es das Motiv väterlicher Liebe involviert. Abgesehen von diesem fraglichen עשיתי bleibt als Grundged. daß, während die Götter von ihren Verehrern getragen werden, Jahve sein Volk durch alle Zeiten und ihre Gefahren hindurch trägt. So kann er also fragen: wen könntet

1) Es ist das die einzige Stelle wo von den vier Bezeichnungen des Restes (S. 405) einmal שאריה vorkommt, aber ohne die jes. Beziehung dieses λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος auf die Erneuerung Israels.

ihr irgendwie mir nebenordnen, daß wir glichen (ו *consec.* wie 40, 25)? Das Suff. von תַּדְמִיוּנִי gilt auch für וַתְּשִׁוּנִי vgl. Ps. 107, 20. 139, 1. Etwa einen der heidnischen Götter? — v. 6—7: *Sie die Gold schütten aus dem Beutel, und Silber mit dem Wagebalken wägen sie dar — dingen einen Schmelzer der es mache zu einem Gott, daß sie hinfallen, ja sich niederwerfen. Sie heben ihn auf, schleppen auf der Schulter ihn fort und lassen ihn nieder auf seinem Platz: da steht er, von seiner Stelle rührt er sich nicht; auch schreit man zu ihm, aber er antwortet nicht, schafft aus der Not niemandem Heil.* Man braucht nicht anzunehmen, חֲזָלִים stehe statt des Finitums (Hitz.) = חֵם זָלִים (Rosenm. Ges.), sondern bis יְשַׁקְּלוּ ist alles Subj., also Uebergang ins Finitum nach Ges. § 134 Anm. 2. Die Pointe in הזלים ist nicht der verschwenderische Kostenaufwand (Ew.), sondern des Gottes gemeine Entstehungsweise, die damit beginnt, daß man Gold aus der Börse schüttet (זָלַל = זוּל). קָנֶה ist der Hebel der Wage κανών. Das dargewogene Metall giebt man einem Goldschmied, der mit dem Golde den Götzen überzieht und von Silber die Verzierungen dazu fertigt. Ist er fertig, hebt man ihn auf (יְשָׂאֻהוּ mit trennendem Groß-*Telischa*), schleppt den aufgeschulterten heim und setzt ihn nieder an dem Platze den er unter sich haben soll (תַּחְתָּיו); da steht er denn fest, unbeweglich und auch taub und stumm, niemanden hörend und erhörend, niemandem helfend. Subj. zu יְצַעֲק ist irgendwelcher צֹעֵק, vgl. 8, 4. 9, 5. Die 2. Ermahnung richtet sich nun an die Ethnisierenden v. 8—11: *Gedenket dessen, und werdet fest, nehmts, ihr Abfälligen, zu Herzen! Gedenket des Anfänglichen von Ur her, daß Ich Gott und keiner sonst, Gottheit und schlechthin keiner mir gleich, verkündigend von Anfang den Ausgang und von alters her was sich noch nicht ereignet, sprechend: Mein Ratschluß soll zu stande kommen und all mein Wohlgefallen vollführ' ich; rufend aus Osten einen Aar, aus fernem Lande den Mann meines Ratschlusses — nicht nur geredet hab' ich, ich bring' es auch; entworfen hab' ich, ich vollführ' es auch.* Das worauf זאת zurückweist ist die Nichtigkeit der Abgötter und Abgötterei. Angeredet sind die פֹּשְׁעִים, aber wie הִתְאַשָּׁשׁוּ zeigt, solche die den Abfall noch nicht definitiv vollzogen haben, sondern zwischen Jahvetum und Heidentum hin und herschwanken und diesem sich zuneigen. Ein denom. *Hithpal.* v. אִישׁ (ermannet euch) ist התאששו nicht: das V. אָשַׁשׁ (אָשָׁה od. אוּשׁ wov. *n. pr.* יְהוֹאָשׁ, das Stammwort zu אִישׁ) bed. fest, stark, dicht s., *Pi.* arab. *assasa* festigen, *Pu.* rabb. wohlgegründet s., *Nithpa.* befestigt, bestätigt werden, *Hithpo.* hier: beweist euch fest (Trg. Hier.: *fundamini, ne rursum subitus idololatriae vos turbo subvertat*). Cheyne liest mit de Lagarde התבשׁשׁו *be ashamed,* aber התאששו wird von Paulus 1 Cor. 16, 13 bestätigt, und es wäre doch sonderbar, wenn das mit reciproker Färbung gebrauchte התבשׁשׁ Gen. 2, 25 sich nur einmal hier wiederholte. Um sich in Glauben und Treue zu stärken, werden sie in die Gesch. ihres Volkes zurückverwiesen; sie sollen רִאשֹׁנוֹת die früheren Ereignisse, und zwar מֵעוֹלָם von grauer Vorzeit her, vor ihrem Geiste vorübergehen lassen, זִכְרוּ ist mit dem Acc. des Gegenstandes der Erinnerung und mit כִּי ihres Ergebnisses verbunden. Ernstlich forschende Geschichts-

betrachtung wird ihnen zeigen, daß J. allein אֵל der schlechthin Mächtige und אֱלֹהִים der alle ehrfurchterweckende göttliche Majestät in sich Vereinigende ist. Die Part. v. 10 f. schließen sich an das „ich" von כָּמוֹנִי an. Es ist J. der Unvergleichliche, welcher jetzt wie je und je von der רֵאשִׁית der neuen Geschichtswendung aus den Ausgang den sie nehmen wird, und מִקֶּדֶם lange vorher noch nicht Geschehenes und außerhalb des Bereichs menschlicher Combination Liegendes ankündigt (vgl. 41, 26. 45, 21). Der Osten ist Susiana (Elam) 41, 2 und das ferne Land ist wie 13, 5 das nördlichere Medien. Ein Aar oder eig. Stoßvogel עַיִט (unverwandt mit ἀετός) heißt Cyrus, wie Nebucadnezar Jer. 49, 22. Ez. 17, 3 ein נֶשֶׁר; das Feldzeichen des Cyrus war nach Cyrop. VII, 1, 4 ἀετὸς χρυσοῦς ἐπὶ δόρατος μακροῦ ἀνατεταμένος. Statt אִישׁ עֲצָתִי liest das *Kerî* unnötig (s. z. B. 44, 26), aber deutlicher אִישׁ עֲצָתִי. Die correlaten אַף 11[b] besagen, daß J. nicht bloß das eine thut, sondern auch das andere: sein Wort wird durch ihn zur Thatsache, seine Idee zur Wirklichkeit; יָצַר wie 22, 11. 37, 26 von der idealen Präformation des Künftigen im göttlichen Verstande. Die weibl. Suff. gehen neutrisch auf das Thema dieser Rede, den Sturz Babels. So weit das Notabene für die zur Apostasie Geneigten. Eine 3. Ermahnung gilt den Unzugänglichen v. 12—13: *Höret auf mich, ihr Starkherzigen, die ihr fern seid von Gerechtigkeit! Ich habe nahegebracht meine Gerechtigkeit, sie ist nicht ferne, und mein Heil zögert nicht, und ich gebe in Sion Heil, Israel meine Herrlichkeit.* „Alles was hellenisch und hellenistisch νοῦς, λόγος, συνείδησις, θυμός genannt wird liegt in καρδία ineinander, und alles wodurch בשׂר und נפשׁ afficiert wird tritt in לב ins Licht des Bewußtseins" (Psychol. S. 251). Dieser biblisch-psychol. Vorstellung gemäß bed. אַבִּירֵי לֵב ebensowohl die Starkmutigen Ps. 76, 6 als wie hier die Starkgeistigen d. h. die gegen Gottes Wort und Werk selbstisch Abgeschlossenen und mit sich Fertigen, welche nichts wissen wollen von der צְדָקָה d. i. der unbeugsamen Strenge mit welcher Gott seinen Heilsplan durchführt (als Syn. von חֻזְקֵי לֵב Ez. 2, 4 u. קְשֵׁי לֵב Ez. 3, 7). So sollen sie denn hören, viell. doch nicht ohne Eindruck, daß diese Gerechtigkeit in Begriff ist sich zu offenbaren, das Heil in Begriff sich zu verwirklichen; J. hat gegeben d. i. giebt ebenjetzt in Zion Heil, so daß es wieder Mittelpunkt des wiederhergestellten Volkes wird, und diesem selbst seine Herrlichkeit, so daß es in dem Schmucke prangt, den sein Gott ihm verliehen. Es ist auch hier die Licht- und Liebesseite, welche uns das doppelgesichtige צדקה als Parallelwort zu תְּשׁוּעָה zukehrt. Mit dieser Ermahnung an die Verhärteten schließt diese Rede — eine seelsorgerische Predigt in drei Teilen, die mit שמעו, זכרו, שמעו beginnen.

Des ersten Dritteils achte Rede c. XLVII.

Sturz Babels der Weltreichsstadt.

Nach den Göttern Babels kommt die Reihe der Gerichtsverkündigung an Babel selber v. 1—4: *Steig herunter und setz dich hin auf Staub, jungfräuliche Tochter Babel; setz dich hin zur Erde ohne Thronsitz, Chaldäer-Tochter! Denn nicht gehts so fort, daß man dich heiße Weichliche und Ueppige. Nimm die Mühle und mahle Mehl, schlag zurück deinen Schleier, heb auf die Schleppe, enthülle den Schenkel, durchwate Ströme. Enthüllt werde deine Blöße, auch gesehen deine Schande; Rache werd' ich nehmen und nicht verschonen Menschen.— Unser Erlöser, Jahve der Heerscharen ist sein Name, Heiliger Israels.* Wie 3^b zeigt ist was vorausgeht Strafsentenz Jahve's. Sowohl בַּת in Verh. zu בְּתוּלַת (23, 12. 37, 22) als בָּבֶל u. כַּשְׂדִּים in Verh. zu בַּת sind appositive Genit.; Babel und Chaldäa (כשׂדים wie 48, 20) sind als Weib und zwar als noch nicht gewaltsam entehrtes gedacht. Der unbezwungenen Zwingherrin wird Degradation von stolzer Höhe zu schimpflicher Niedrigkeit diktiert; das Sitzen am Boden ist wie 3, 26 gemeint. Bisher nannte man sie mit neidischer Bewunderung רַכָּה וַעֲנֻגָּה (aus Deut. 28, 56) *mollis et delicata*, als welche alles Unangenehme von sich fernhielt und in eitel Wohlleben (vgl. עֹנֶג 13, 22) aufging: Schwelgerei mit ihrem Saus und Braus (14, 11. 25, 5) und der Mylittadienst[1] mit seiner sanctionierten Prostitution (Herod. 1, 199) gingen da im Schwange, aber das hat nun ein Ende. לֹא תוֹסִיפִי nach יִקָּרְאוּ־לָךְ s. v. a. לְהִקָּרֵא (23, 12. 51, 22). Sowohl an den drei mit langen Trompetenstößen vergleichbaren Sätzen v. 1 (vgl. 40, 9. 16, 1) als an den nun folgenden kurzen schroffen unwillig erregten ist jes. Kunst der Rede ersichtlich. Die Herrin wird zur Magd und muß den niedrigen gemeinen Dienst solcher verrichten, welche, wie Homer Od. 7, 104 sagt, ἀλετρεύουσι μύλης ἔπι μήλοπα καρπόν auf der Mühle zermahlen die quittenfarbige Feldfrucht (vgl. zu Iob 31, 10).[2] Sie muß als Kriegsgefangene ihren Wohnsitz verlassen und mit Hintansetzung weiblicher Schamhaftigkeit die Flüsse auf die sie stößt durchwaten. צַמָּה ist der Schleier v. צָמַם *constringere*. חֶשְׁפִּי hat der tiberiensischen Punktation nach *e* statt *i* und wie auch sonst wo der *muta* eine *sibilans* vorausgeht *p* statt *ph*, vgl. אֶסְפִּי Jer. 10, 17. שֹׁבֶל bed. die Schleppe v. שׁבל שׁבל sich hinziehen, bes. nach unten (vgl. חַשְׂפָתִי שׁוּלַיִךְ Jer. 13, 26 v. שׁוּל). Die Blöße Babels sind ihre schandbaren Thaten, welche nun als solche offenbar werden, indem ein Stärkerer über sie kommt, der sie entmächtigt und entherrlicht. Dieser Stärkere, abgesehen von der werkzeuglichen Vermittelung, ist Jahve: *vindictam sumam, non parcam homini.* Anders Stier: ich

---

1) Μύλιττα ist nicht מוּלֶדֶת, sondern *Bilit (Bêlit)* Herrin, s. Schrader, KAT 175 f.

2) Kornmahlen und Mühlmägdeküssen bez. auch im Altgermanischen knechtische Arbeit und Gesinnung (Gebrüder Grimm, Edda Bd. I S. 72).

will an keinen Menschen anlaufen, näml. daß ich ihm weichen müßte; Ruetschi: ich will nicht einschreiten als M.; Hahn: ich will nicht treffen einen M., so entvölkert soll Babel werden; Cheyne: ich werde nicht stoßen auf einen, der mir Widerstand leisten könnte. Näher dem Richtigen Ges. Rosenm. Mr.: *non pangam (paciscar) cum homine*, aber das müßte wenigstens פָּגַע אֶת־אָדָם heißen, wenn פָּגַע wirklich diese Bed. *pangere (foedus)* hätte. Es bed. auf jem. stoßen, jem. angehen, jem. begegnen, entgegenkommen und zwar nicht nur in feindlichem, sondern auch wie hier und 64, 4 in freundlichem Sinne, also: ich werde keines Menschen mich annehmen, keinen pardonnieren (Hitz. Ew. Kn. v. Orelli u. a.). Nach alter Schreibung ist hier ein Absatz. Aber v. 4 gehört noch zum Vorigen. Da v. 5 J. redet, v. 4 aber Israel, so ist v. 4 für die Antiphone zu v. 1—3 (vgl. 45, 15) zu halten. Unser Erlöser — ruft die Gemeinde in freudig erhabenem Selbstbewußtsein aus — er heißt Jahve der Heere, Heiliger Israels! Der eine Name besagt daß er die alles überwaltende Macht, der andere daß er den durch Liebe und Zorn bewogenen und gedrungenen Willen zum Werke der Erlösung besitzt. Nun setzt sich die Strafsentenz Jahve's fort v. 5—7: *Sitze lautlos und kriech ins Finstre, Chaldäer-Tochter, denn nicht gehts so fort daß man dich heiße Herrin von Königreichen. Ich war ergrimmt über mein Volk, entweihte mein Erbe und gab sie in deine Hand — du hast ihnen kein Erbarmen gewährt, auf Greise legtest du überschwer dein Joch. Und sprachst: Auf ewig werd' ich Herrin sein, so daß du dieses dir nicht zu Herzen nahmest, nicht bedachtest dessen Ausgang.* Hinsitzen soll Babel דּוֹמָם in dumpf hinbrütender Trauer und in Finsternis sich hineinbegeben, wie in tiefe Schande Verfallene sich menschlichem Anblicke entziehen: sie ist als Kaiserin (13, 19) gedacht (der König Babels nannte sich „König der Könige" Ez. 26, 7), welche bis zur Sklavin herabgekommen ist und sich vor Scham nicht sehen lassen kann. So ergeht es ihr, weil sie, als sich J. ihrer als Strafwerkzeug gegen sein Volk bediente, die Grenzen ihrer Vollmacht überschritt (s. Köhler zu Sach. 1, 15), kein Erbarmen bewies. Nach Koppe Ges. Mr. Hitz. heißt hier Israel זָקֵן als mitleiderweckendes abgelebtes Volk, aber die Worte sind wie Thren. 4, 16. 5, 12 eig. gemeint: selbst Greisen legte Babel überschweres Gefangenen- und Sklavenjoch auf den Nacken. Trotz dieser Unmenschlichkeit schmeichelte sie sich ewigen Bestandes. Hitz. zieht עַד wie auch 1 S. 2, 5 zum Vorigen: in alle Zukunft werd' ich sein, Herrin für ewige Zeit; möglich ist dies, aber עַד = עַד אֲשֶׁר in der Bed. ‚bis daß *(adeo ut)*' ist durch 1 S. 2, 5. 20, 41. Iob 14, 6 gesichert und גְּבֶרֶת als Fem. v. גְּבֶר = גֶּבֶר kann ebensowohl Haupt- als Verbindungsform sein. Also: Babels Vertrauen auf den ewigen Bestand ihrer Herrschaft ging so weit, daß ihr אֵלֶּה d. i. Strafgeschicke wie die sie jetzt weissagungsgemäß treffenden gar nicht in den Sinn gekommen sind, so weit daß sie אַחֲרִיתָהּ den schlimmen Ausgang dessen, näml. ihrer Tyrannei und Vermessenheit, sich gar nicht als möglich in Erinnerung gebracht hat.

Mit וְעַתָּה beginnt auf Grund des Gerügten die Strafverkündigung von neuem v. 8—11: *Und nun höre dies, du Wonnereiche, die so sicher sitzet, die da spricht in ihrem Herzen: Ich bins und keine weiter;*

ich werde nicht Witwe sitzen und nicht erfahren Kinderberaubtheit. Und kommen wird dir dieses beides augenblicklich an Einem Tage: Kinderberaubtheit und Verwitwung; in vollstem Maße kommt es über dich trotz der Menge deiner Zaubereien, trotz der gewaltig hohen Zahl deiner Bannsprüche. Du vertrautest auf deine Bosheit, sprachest: Keiner sieht mich; deine Weisheit und dein Wissen, die führten dich irre, daß du sprachest in deinem Herzen: Ich bins und keine weiter. Und es kommt über dich Unglück das du nicht wegzuzaubern verstehst, und es wird über dich herfallen Verderben, das du nicht zu sühnen vermagst, und es wird über dich kommen plötzlich Untergang den du nicht ahnest. In den Zunamen welche Babel erhält wird das Strafgericht von neuem begründet, näml. aus ihrer Ueppigkeit, Sicherheit und Selbstüberhebung. עָרִין ist Intensivform v. עָרַן, LXX gut τρυφερά. Das *i* von אֲפֵסִי ist nicht dasselbe wie in אֲחִי = אָח (Hahn), was hier bei der 1 *p.* unmöglich; auch nicht *Chirek compaginis* (Ges. Ew. Kn. u. a.) = עוֹד אֵין, was eben nur in dieser Formel vorkäme; auch nicht Suff. des als Präp. gemeinten Worts (Hitz.): *et praeter me ultra (nemo)*, denn dieses *nemo* wäre, was unwahrsch., weggelassen — vielmehr bed. אֶפֶס schlechthiniges Nichtsein und als *adv.* ‚ausschließlich nur' z. B. אֶפֶס קָצָחוּ nichts, das Aeußerste davon = nur das Aeußerste davon Num. 22, 13 vgl. 22, 35., meist aber mit Verbalkraft wie אַיִן (אֵין) *(utique) non est* (s. 45, 14), also אֲפֵסִי wie אֵינֶנִּי *(utique) non sum.* Die Form, in welcher Babels Selbstvermessenheit sich ausspricht: Ich (bins) und ich bin schlechthin nicht weiter, lautet in Beihalt ähnlicher Selbstzeugnisse Jahve's 45, 5. 6. 18. 22 vgl. 21, 14. 46, 9 wie Selbstvergötterung. Ebenso spricht Nineve bei Zefanja 2, 15, vgl. Martial: *Terrarum Dea gentiumque Roma Cui par est nihil et nihil secundum.* Weiter sagt Babel (wie Apok. 18, 7 das Babel der Endzeit): ich werde nicht sitzen als Witwe (näml. so trauernd einsam Thren. 1, 1. 3, 28 und von der Welt zurückgezogen Gen. 38, 11) und nicht erleben Kinderverlust *orbitatem;* Witwe würde sie, wenn ihr die Völker und οἱ βασιλεῖς οἱ μετ' αὐτῆς πορνήσαντες (Apok. 18, 9) verloren gingen — denn das Verh. eines Volkes zu seinem weltlichen Könige wird nirgends nach Art des Verh. Jahve's zu Israel als Ehe gedacht — und eine kinderberaubte Mutter, wenn Krieg und Gefangenschaft sie ihrer Bevölkerung beraubten. Beides aber wird ihr begegnen augenblicklich (von jetzt ab) und zwar an Einem Tage, so daß sie unter der Wucht zwiefachen Schmerzes erliegt; beides wird sie überkommen כְּתֻמָּם *secundum integritatem eorum* so daß sie was Mannes- und Kinderverlust ist in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe zu erdulden bekommt, trotz (בְּ bei = ungeachtet wie 5, 25) der Menge ihrer Zauberkünste (כְּשָׁפַיִם, vgl. assyr. *kišpu* Zauber, *kaššapu* Zauberer, Fem. *kaššaptu*) und trotz der sehr großen Masse (עֻצְמָה hier nicht wie 40, 29 in intensivem, sondern wie עָצוּם als Parallelwort von רַב in numerischem Sinne) ihrer Bannsprüche (חֲבָר Bindung durch Zauber καταδεσμος, vgl. assyr. *ubburu* bannen, oft neben *kuššupu*[1]). Babylonien war das Urland der Astrologie, von wo

1) s. Friedr. Delitzsch, Assyr. WB unter אבר$_3$ No. 39 und vgl. oben S. 73 Anm. 1. Auch im Schahnameh ist *bend* Synonym zu *nirenk* Berückung.

die Zwölfteilung des Tages, Stundenzeiger und Sonnenuhr stammen (Her. 2, 109), aber auch die Heimat der Magie, welche den Gang der Dinge und selbst die Macht der Götter binden und in beliebige Bahnen lenken zu können meinte (Diodor II, 29). So hat denn Babel, über irdisches Mißgeschick sich erhaben dünkend, auf ihre רָעָה (13, 11), näml. ihre Tyrannei und List, vertraut, durch welche sie sich ewigen Bestand zu sichern hoffte; sie dachte: *non est videns me,* leugnete also, die Stimme des Gewissens unterdrückend, thatsächlich Gottes Allwissen und Allgegenwart; רֹאָנִי (mit Verbalsuff.: *videns me,* wogegen רֹאִי Gen. 16, 13 *videns mei* = *meus*), auch רֹאַנִי geschrieben, ist Pausalform in halber Pausa für רֹאֵנִי; *Zere* geht *in p.* sowohl in *Pathach* z. B. 42, 22 als auch (abgesehen von Hithpael-Formen z. B. 41, 16) in *Kamez* über, wie קִימָנוּ Iob 22, 20 (s. dort). Bei „Weisheit und Wissen" Babels, welches sie vom rechten Wege abwendig gemacht hat (שׁוֹבֵב), ist an ihre Politik, Strategik und bes. Magie d. i. Geheimweisheit der Chaldäer, ihrer ἐπιχώριοι φιλόσοφοι (Strabo XVI, 1, 6), gedacht. הוֹוָה (hier u. Ez. 7, 26., sonst הַוָּה) bed. urspr. wie هَاوِيَة Gähnendes χαῖνον, dann gähnende Tiefe χάσμα, Abgrund und Absturz, abgründliches Verderben, s. zu Iob 37, 6., und שֹׁאָה bed. zunächst Wüste, Oede, hier Untergang, erst von da aus wüsten Lärm, dumpfes Gedröhn. Das *perf. consec.* des 1. Satzes geht seinem Präd. רָעָה in der Grundform בָּא voraus, vgl. 2, 17. Ges. § 147ᵃ. Neben כַּפְּרָהּ ist das parall. und das damit reimende שַׁחְרָהּ nicht flektiertes שַׁחַר: dessen du kein Morgenrot (nach der Unglücksnacht 8, 20) erleben wirst (Mr. Umbr.); auch das Suff. widerstrebt (weshalb Kimchi wie Hier. *ortum ejus, sc. mali,* vom Aufleuchten des Untergangs vgl. Hos. 10, 5. Am. 5, 9., wonach Lth.) und statt תֵּדְעִי ließe sich תִּרְאִי erwarten. Auch שחרה ist Infin., wonach Hahn: das du nicht zu entschwärzen wissen wirst, aber diese privative Bed. von שִׁחַר als Farbwort ist beispiellos; eher: das du nicht zu erspähen wissen wirst (שחר wie 26, 9), besser aber, wie seit J. H. Mich. und J. D. Mich. meistens erklärt wird, v. שִׁחַר = سحّر bezaubern (DMZ XX, 34): das du nicht zu beschwören oder wegzuzaubern wissen wirst. Der Redeschluß schlägt wieder den triumphierend sarkastischen Ton des Eingangs an v. 12—15: *So tritt doch hin mit deinen Bannsprüchen und mit der Menge deiner Zaubereien, worin du dich abgearbeitet seit deiner Jugend: vielleicht kannst du Nutzen leisten, vielleicht wirst du Schrecken einflößen. Du bist abgemüdet durch die Menge deiner Beratschlagungen — so mögen denn hintreten und dir Heil schaffen die Himmels-Zerleger, jene die Sterne Beguckenden, die mit jedem Neumond zur Kenntnis bringen Dinge die über dich kommen werden. Siehe sie sind wie Stoppeln worden, Feuer hat sie verbrannt, sich zu retten aus der Flamme Gewalt vermögen sie nicht — nicht ists Glühkohle sich zu wärmen, ein Herdfeuer davor zu sitzen. So ergehts den Deinen, für die du dich abgearbeitet; deine Handelsgenossen von deiner Jugend, ein jeder nach seiner Richtung irren sie hinweg, niemand hilft dir.* Zwar bed. עָמַד בְּ Lev. 13, 5 bei etw. stehen bleiben, darin beharren (vgl. קוּם עַל 32, 8), wie Ez. 13, 5 in etw. Stand halten,

2 K. 23, 3 auf etw. eintreten, Koh. 8, 3 sich in etw. einlassen — hier aber 12ª ist kein Grund vorhanden, es anders als v. 13 zu fassen: hintreten soll Babel mit (ב wie 7, 24 u. häufig) allen Mitteln der schwarzen Kunst, worin (בַּאֲשֶׁר = אֲשֶׁר בָּהֶם) sie von Jugend auf viel Routine hat (יָגַעַתְּ mit Hilfs-Pathach für יָגַעְתְּ) — vielleicht vermag sie Nutzen zu schaffen (ὠφελεῖν), vielleicht wird sie schrecken d. i. dem herankommenden Unglück sich so furchtbar machen, daß es absteht. Der Proph. sieht nun im Geiste wie Babel hintritt, aber auch ratlos und erfolglos sich abquält, deshalb läßt er auf das an Babel *in pleno* gerichtete עִמְדִי־נָא nun mit יַעַמְדוּ־נָא eine zweite Aufforderung folgen: ihre Astrologen sollen hintreten und die Macht über die Zukunft, die sie sich zuschreiben, jetzt angesichts des hereinbrechenden Verderbens zum Besten Babels bewähren. עֲצָתַיִךְ ist eine Singularform mit weiblichem Pluralsuff. wie die Singulare mit männlichem Pluralsuff. Ps. 9, 15. Ez. 35, 11. Ezr. 9, 15.; der Sing. hat in diesen (freilich kritisch verdächtigen) Fällen Collektivbed. Statt הברו שמים (was s. v. a. אשר הברו sein müßte) liest das *Kerî* הֹבְרֵי שָׁמַיִם Zerschneider des Himmels d. i. Zerleger oder Zergliederer desselben, von הָבַר = هبر *dissecare, resecare,* vgl. rabb. הֲבָרָה = هَبْرَة Segment in der Bed. Silbe (wofür das Arabische keinen grammatischen Term. ausgeprägt hat), viell. auch talm. אֵבָרִים Glieder eines Körpers oder Gerätes. Die Correkturen חֹבְרֵי (Kn.) v. חָבַר = خبر wissen, kundig s. und הֵבֵרוּ (Hitzig, Dan. S. 29. Psalmen 2, 415) v. הֵבֵר in der nicht belegbaren Bed. sichten = durchforschen sind unnötig. Auch hat man nicht mit Nägelsb. zu erkl.: welche schauen in den Sternen (näml. die Zukunft) oder: mittelst der Sterne — חָזָה בְּ bed. mit Lust, hier mit Wißbegier anschaun (vgl. Koh. 11, 3), Luth.: *die Sternkucker,* vgl. ἀστέρας δοκεύειν bei Gregor v. Nazianz *arcan.* V, 60. Sie heißen weiter solche welche zu wissen geben לֶחֳדָשִׁים *singulis noviluniis* (wie לַבְּקָרִים allmorgentlich 33, 2 u. ö.) Dinge welche . .; מֵאֲשֶׁר ist partitiv gemeint: sie heben aus der Masse der Ereignisse die wichtigsten heraus, indem sie dem Staate allmonatlich den Almanach (oder تَأْرِيخ v. أَرَّخَ = وَرَّخَ nach dem Mondlauf berechnen) d. h. den Kalender[1] machen. Aber diese Hochweisen vermögen nicht sich selbst, geschweige andere zu retten aus der Gewalt der Flamme, die kein trauliches Kohlenfeuer zum Wärmen ist (nicht לְחֻמָּם, sondern nach masoretischer Bezeugung לַחְמָם Pausalform bei *Zakef katon* für לַחֲמַם = לָחֹם Hagg. 1, 6., vgl. zu Iob 30, 4), kein Herdfeuer (44, 16) zum Hinsitzen ihm gegenüber, vielmehr verzehrende ewige d. i. peremtorische Gluten 33, 14. Unpassend Grot. Cler. Vitr. u. a.: *non supererit pruna ad calendum.* So werden dir — fährt v. 15 fort — d. i. solches erleiden dir zum Schaden die um welche (אֲשֶׁר = אֲשֶׁר בָּהֶם) du dich abgemüht: die Gelehrtenorden der Chaldäer hatten ihr eignes Quartier und genossen Ansehn und Vorteile einer Priesterkaste. Unmöglich läßt sich nun auch noch

1) Das keilschriftliche Original eines solchen babyl. Kalenders (mit Angaben der *agenda et non agenda* bei den einzelnen Monatstagen) findet sich in Bd. V des Rawlinson'schen Inschriftenwerkes pag. 48—49, und eine Menge von Tafeln mit astrologischen Prognostica in Bd. III ebendieses Inschriftenwerkes pag. 51—64.

was folgt von diesen Meistern der Astrologie und Mantik verstehen (Ew.): diese müßten ja nach שַׁחְרָהּ v. 11 שֹׁחֲרַיִךְ heißen und überdies werden sie eine Beute der Flammen und können also nicht fliehen, man müßte denn hinzudichten, daß sie auf der Flucht verbrennen (Umbr.). Nein, סֹחֲרַיִךְ sind die in Handelsverkehr mit der großen „Krämerstadt" Ez. 17, 4 standen, wie Berosos sagt, ἐν τῇ Βαβυλῶνι πολὺ πλῆθος ἀνθρώπων γενέσθαι ἀλλοεθνῶν κατοικησάντων τὴν Χαλδαίαν, ζῆν δὲ αὐτοὺς ἀτάκτως ὥσπερ τὰ θηρία, vgl. Aeschylos *Pers.* 52 s.: Βαβυλὼν δ' ἡ πολύχρυσος πάμμικτον ὄχλον πέμπει. Diese alle stürzen in wilder Flucht אִישׁ אֶל־עֶבְרוֹ ein jeder nach seiner besonderen Seite, näml. der Richtung seiner Heimat hin (nicht s. v. a. אֶל־עֵבֶר פָּנָיו, sondern zu erkl. nach 13, 14. Ew. § 218[b]), nur auf sich selbst bedacht, ohne daß einer daran denkt, Babel zu helfen, gesetzt auch daß er es vermöchte.

Des ersten Dritteils neunte Rede c. XLVIII.

Die Erlösung aus Babel.

Dieses 3. Stück der Trilogie c. 46. 47. 48 verhält sich zu c. 47 ebenso wie 46, 3 ff. zu 46, 1—2: das Geweissagte wird seelsorgerisch verwertet. Die Anrede geht an die große Masse der Exulanten v. 1—2: *Höret dies, Haus Jakobs, die ihr genannt seid mit dem Namen Israels und aus den Wassern Juda's hervorgegangen, die ihr schwört bei dem Namen Jahve's und den Gott Israels rühmet — nicht in Wahrheit und nicht in Gerechtigkeit! Denn von der heiligen Stadt her nennen sie sich und auf den Gott Israels stützen sie sich — Jahve der Heerscharen ist sein Name.* Die Aufforderung zu hören begründet sich (כִּי wie z. B. auch Ex. 13, 17. Jos. 17, 18) aus der israelitischen Nationalität, welche die Angeredeten festhalten, und aus ihrem Verh., in welches sie sich zu dem Gotte Israels stellen. Daraus ergiebt sich für J. das Recht, sich an sie zu wenden, und für sie die Pflicht, ihn zu hören; der einfließende Tadel deutet zugleich auf den Beweggrund der folg. Rede und den Inhalt, den sie sich zu geben nicht umhin kann. בֵּית יַעֲקֹב ist wie 46, 3 vom Hause Juda gemeint, welches an dem Ehrennamen Israel teil hat, aber hervorgegangen ist aus den Wassern (Num. 24, 7 neben זֶרַע vgl. den Namen מוֹאָב) d. i. dem Quelle (עֵין Dt. 33, 28., מְקוֹר Ps. 68, 27) Juda's; das Bild steht unvermittelt, so daß es nahe liegt, מִמְּעֵי (v. 19) für das Ursprüngliche zu halten. Die Aufforderung richtet sich also an die Exulanten Babyloniens, als welche beim Namen Jahve's schwören und des Gottes Israels preisend gedenken (הִזְכִּיר בְּ wie Ps. 20, 8), jedoch nicht בֶּאֱמֶת und nicht בִּצְדָקָה (1 K. 3, 6. Sach. 8, 8), d. h. ohne daß sich ihre Gesinnung (vgl. 38, 3. Jer. 4, 2) und Handlungsweise mit ihrem Bekenntnisse deckt und dem erkannten Willen Gottes gemäß ist, und welche sich nach der heiligen Stadt nennen (so heißt Jer. außer in den BB. Daniel u. Neh. hier u. 52, 1) und sich auf den Gott Israels verlassen, ohne die Heiligkeit der Sinnes- und Handlungsweise, welche

zu einem solchen Sichverlassen auf den Nationalgott erst ein Recht giebt, da ja dieser Jahve Zebaoth ist, der Dreimalheilige, vor welchem selbst die Seraphim schauern (c. 6). Nach diesem Aufruf beginnt die Rede Jahve's v. 3—5: *Das Erste hab' ich vorlängst verkündigt, und aus meinem Munde ists ergangen und ich gab es zu hören: plötzlich vollführt ichs und es kam herbei. Weil ich wußte, daß hart du bist und eine Eisen-Spange dein Nacken und deine Stirn von Erz: so verkündigte ichs dir vorlängst; ehe es herbeikäme, gab ichs dir zu hören, damit du nicht sprächest: Mein Götze hats vollführt, und mein Schnitz- und Gußbild es entboten.* הָרִאשֹׁנוֹת bed. *priora* und je nach dem Zus. *prius facta* 46, 9 oder *prius praedicta* 43, 9 oder *prius eventura* 41, 22. 42, 9.; an u. St. frühere Ereignisse, die J. vorausverkündigt und wenn ihr Erfüllungstermin gekommen war sofort verwirklicht hat. Rückbezüglich darauf wechseln *suff. pl. masc.* (vgl. 41, 27) mit *pl. fem.* (vgl. v. 7. 38, 16), häufiger bedient sich der Proph. in diesem neutralen Sinn des *sing. fem.* (41, 20. 42, 23 u. s. w.), selten auch des *sing. masc.* (45, 8). Die Suffixform ־ךָ kommt überh. im A. T. nicht vor, sondern einmal dafür ־ךְ Ex. 2, 17 und einmal ־ךָ Hab. 2, 17. Ges. § 60 Anm. 2. גִּיד (v. גוּד spannen) bed. Sehne und hier Spange. נְחוּשָׁה ist poet. s. v. a. נְחֹשֶׁת wie 45, 2. Vorausgesetzt ist daß die babyl. Exulanten sich an dem heidnischen Kultus beteiligten (vgl. Ez. 20, 30 ff.); von den Exulanten Aegyptens, unter denen Jeremia's Leben und Wirken verschollen ist, wissen wir das Gleiche. Um nun aber richtig zu bestimmen, welches die ראשנות seien, die J. vorhergesagt, damit Israel sie nicht diesem oder jenem seiner Abgötter zuschreibe, müssen wir v. 6—8 hinzunehmen: *Du hasts gehört, da schau nun alles, und ihr — müßt ihrs nicht eingestehen? Ich gebe dir zu hören Neues von jetzt ab, und Verborgenes und was du nicht wußtest. Jetzt wirds geschaffen und nicht vorlängst, und vordem da hast du es nicht gehört, damit du nicht sagtest: Siehe ich wußte es. Weder hast du es gehört, noch hast du es gewußt, noch hat sich ihm vorlängst dein Ohr geöffnet, denn ich wußte: Gar treulos bist du und abtrünnig von Mutterleibe an heißest du.* Der Sinn der Frage 6^a ist klar: sie müssens, wenn auch wider Willen, bekennen und bezeugen (43, 10. 44, 8), daß J. das alles was sich nun durch augenfällige Erfüllung bewährt vorhergesagt hat. Hienach sind הראשנות die Ereignisse welche das Volk von der ältesten Zeit (46, 9) bis zur gegenwärtigen Periode des Cyrus erlebt hat, insbes. aber die in der Gegenwart, welche der Standpunkt des Proph. ist, abgelaufene erste Hälfte oder Epoche dieser Periode selbst. Und da die Vorherverkündigung verhüten soll, daß Israel das was geschieht seinen Götzen zuschreibe, was sich nur oder doch vorzugsweise von Geschehnissen zu gunsten Israels verstehen läßt, so muß in den ראשנות auch die durch die Umwälzung, welche Cyrus hervorbringt, sich vorbereitende Erlösung Israels aus der babyl. Knechtschaft inbegriffen sein. Also wird חֲדָשׁוֹת die Erlösung Israels, die Bekehrung der Heiden und die Welterneuerung befassen (vgl. 42, 9). Die Verkündigung und Verwirklichung dieser absolut neuen bisher geheim gehaltenen Dinge (vgl. Röm. 16, 25) geschieht von jetzt ab, נְצֻרוֹת verwahrte Dinge sind verborgen gehaltene (vgl. נִצֻּרִים 65, 4 Verstecke und Spr. 7, 10 ver-

steckten d. i. heuchlerischen hinterhaltigen Herzens); Jeremia 33, 3 hat dafür בְּצֻרוֹת *ardua* jenseit natürlicher Einsicht Liegendes. Israel hat von diesen Dingen nicht לִפְנֵי־יוֹם vor heute (vgl. מִיּוֹם von heute an 43, 13) gehört, damit es nicht etwa das durch Weiss. dargereichte Wissen sich als ein aus sich selbst geschöpftes anmaße. Dieser Ged. wird v. 8 in drei correl. Sätzen mit גַּם aufs höchste gesteigert; פִּתֵּחַ bed. hier wie 60, 11 erschließen im Sinne der Selbsterschließung. Daß nicht פֻּתְּחָה gelesen zu werden braucht, wie in Cod. Babyl. corrigiert ist, zeigt das mit פִּתֵּחַ Hohesl. 7, 13 zusammenfallende فتّح = تفتّح vom Aufblühen der Blumen. J. hat ihnen früher nichts davon gesagt weil zu fürchten war, daß sie bei ihrer Treulosigkeit und Neigung zum Götzendienste, die sich von Anfang her durch ihre Gesch. hindurchzieht, es mißbrauchen würden. Trotz solcher Selbstbeweise der Gottheit Jahve's ist das im Exile büßende Volk treulos, zum Abfall geneigt von jeher; dennoch will J. es retten, die Rettung ist also ein unverdientes Werk seines Erbarmens v. 9—11: *Um meines Namens willen zieh' ich in die Länge meinen Zorn, und meines Ruhmes willen halt' ich zurück gegen dich, um dich nicht auszurotten. Sieh ich habe dich geläutert und nicht in Silbers Weise — ich habe dich geprüft im Schmelzofen des Elends. Um meinetwillen, um meinetwillen vollführ' ichs (denn wie wird er entweiht!), und meine Ehre einem andern geb' ich nicht.* Die Impf. v. 9 sagen was J. fort und fort thut. Er verlängert seinen Zorn d. i. verlangsamt dessen Ausbruch, erweist sich also als langmütig; er zähmt, bändigt, dämpft ihn (חָטַם wie خطم) Israel zugut, um nicht, wenn er ihn entfesselte, es gar zu vertilgen, und zwar um seines Namens, seines Ruhmes willen, welche die Durchführung des Heilsplans fordern, auf den die Existenz Israels angelegt ist. Was dieses bis jetzt erfahren, ist eine Schmelzung, bei der es nicht auf Vertilgung, sondern Prüfung und Läuterung abgesehen war. וּתְהִלָּתִי ist von dem hier wie 49, 7[b] fortwirkenden לְמַעַן abhängiger Genitiv, vgl. v. 14. 15, 8. 28, 6. 61, 7., viell. auch לַחְמְךָ (אנשי) Ob. v. 7., keinesfalls aber Koh. 12, 11; die arabische Dichtersprache gestattet sich ebensolche elliptische Genitive.[1] Das mit צָרַף parall. בָּחַר hat hier aramaisierend die Bed. von בָּחַן, welches, mit محن verw., urspr. Erprobung durch Reibung bez. Das ב von וְלֹא בְכָסֶף ist nicht *Beth pretii:* nicht um als Lohn der Mühe Silber zu gewinnen (Maldon. Hdw.) oder so daß ich Silber gewonnen hätte (Umbr. Mr. Ew.) — ein hier ungehöriger zweckloser Ged. — sondern ב ist das mit *tanquam* übersetzbare *Beth essent.*, welches hier und Ez. 20, 41. Ps. 78, 55 den Prädicatsacc. wie Iob 23, 13 im Nominalsatze und Ps. 39, 7 im Verbalsatze den Prädicatsnom. einführt: J. schmolz Israel, aber nicht als Silber (nicht wie man Silber schmelzt), womit nicht gemeint ist, daß er sie strenger, genauer noch (Stier) oder daß er sie minder streng (Cheyne) als Silber ausschmolz — die Schmelze ist überall nicht mehr und nicht weniger als Entbindung des edlen Kerns mit Beseitigung der Schlacken — sondern daß es ein anderes Feuer als das des

---

1) s. über diesen Genitiv, dessen regierendes Wort (das مُضاف) sich aus dem Vorhergehenden ergänzt, Samachschari's *Mufaṣṣal* S. 43 Z. 8—13.

Schmelzers (Goldschmieds) war, es war eine Schmelzung höherer Art, indem das Leiden welches Israel traf ihm als Schmelzofen (כּוּר wie Dt. 4, 20) diente (Hitz.). Das Zornverhängnis hatte einen heilsamen Zweck und in diesem Zwecke lag von vornherein die Absicht, es nur eine Zeit lang dauern zu lassen; darum macht Er ihm nun ein Ende um sein selbst willen d. h. nicht durch Verdienste Israels bewogen, sondern rein aus Gnaden, einer Forderung genügend, welche seine Heiligkeit an Ihn stellt, da es bei längerer Dauer der Lästerung seines Namens durch die Heiden Vorschub leisten und der Schein entstehen würde, als habe er seine mit der Existenz Israels verflochtene Ehre im Stiche gelassen. Der Ausdruck ist hier durchweg kurz und hart. In 9^b ist לְמַעֲנִי u. אַפִּי aus 9^a und in dem eingeschalteten Ausrufsatze אֵיךְ יֵחָל (*Ni.* von חָלַל wie Ez. 22, 26) das entfernte שְׁמִי aus 9^a hinzuzudenken. אֶעֱשֶׂה ist von Beschaffung der Erlösung (vgl. 44, 23) gemeint. Wie ein Commentar zu v. 11 ist Ez. 36, 19—23.

Mit שִׁמְעוּ hat diese Rede begonnen, mit שְׁמַע beginnt nun ihre 2. Hälfte. Dreimal ergeht an Israel der Aufruf: Höret! J. ist Gott ausschließlich, Schöpfer und Geschichtsbildner, Gott der Weissagung und der Erfüllung v. 12—16: *Höre auf mich, Jakob, und Israel mein Berufener, Ich bin es, Ich Erster, auch Ich Letzter. Auch hat meine Hand gegründet die Erde und meine Rechte ausgebreitet die Himmel; Ich rufe ihnen zu, so stehen sie da zusamt. Versammelt euch ihr alle und höret: Wer unter ihnen hat dieses da verkündigt? Er den Jahve liebt wird vollstrecken seinen Willen an Babel, und sein Arm an den Chaldäern. Ich, ich habe geredet, auch gerufen ihn, hab' ihn herbeigebracht und es glückt sein Weg. Nahet euch zu mir! Höret dieses! Nicht hab' ich von Anbeginn im Verborgenen geredet, seit der Zeit daß es geschieht bin ich da, und jetzt hat der Allherr Jahve mich gesandt und seinen Geist.* Hören soll Israel, es ist ja das Volk, welches Jahve's Knecht zu sein berufen ist (41, 9). Hören soll es (das deuteronomische שְׁמַע 6, 4 klingt hier wieder) was für einen Gott es an J. hat: Er ist הוּא d. i. der ausschließlich Eine und ewig Gleiche (s. zu 41, 4. 43, 10), er ist Erster und Letzter (vgl. 41, 4), d. i. das A und Ω aller Gesch., insbes. Israels. Er und kein anderer ist der Schöpfer der Erde und der Himmel (טָפַח hier wie mischnisch und syr. טְפַח breitschlagen, flach und breit machen), auf dessen Allmachtsruf sie sich mit allen Wesen die sie enthalten zu Diensten stellen; קֹרֵא אֲנִי ist virtueller Bedingungssatz Ew. § 357^b. Bis hieher ist alles Begründung der Ermahnung, auf J. zu hören. Sie wird weiter begründet, indem Er die Glieder seines Volkes aufruft sich zu versammeln, um sein Selbstzeugnis zu hören und zu bestätigen: Wer unter ihnen (den Göttern der Heiden) hat dieses oder dergleichen verkündigt? Das was keiner bisher als nur J. geweissagt hat folgt sofort in Gestalt eines selbständigen Satzes, dessen Subj. יְהוָה אֲהֵבוֹ (von Salomo gesagt 2 S. 12, 24^b) statt אֲהֵב יְהוָה ist (Ew. § 333^b): Den J. liebt der wird vollführen seinen Willen an Babel, und sein Arm (ihn vollführen) an den Chaldäern; וּזְרֹעוֹ ist nicht Acc. (Hitz. Ew. Nägelsb. u. a.): denn „seinen (Jahve's oder den eignen?) Arm vollführen" ist eine auch zeugmatisch nicht mögliche Redensart, sondern Nom. des Subjekts, und כַּשְׂדִּים =

בַּכַּשְׂדִּים wie v. 9 תחלתי = למען תהלתי und רצתה 42, 1 = רָצָתָה בּוֹ. Der Proph. hat wohl בכשדים geschrieben, was nicht allein unzweideutiger ist, sondern auch einen rhythmischeren Verschluß giebt. J., er allein, ists der solches verkündigt, aber auch in Cyrus den geweissagten Sieger über Babel herbeigeführt hat (חִבִּיא wie 37, 26), das Glück seiner Laufbahn ist Jahve's Werk. So gewiß nun חִקָּבְצוּ v. 14 Wort Jahve's ist, so gewiß auch קִרְבוּ אֵלַי. Er ruft die Angehörigen seines Volkes an sich heran, daß sie weiter sein Selbstzeugnis hören: Er hat von Anbeginn nicht im Verborgenen geredet (s. 45, 19), sondern hat das was jetzt vor Augen liegt öffentlich durch seine Propheten vorausverkündigt als Urheber und Herr des Geschehenden; seit es (was durch Cyrus geschieht) sich entwickelt hat, ist Er da oder dabei, um das Werdende so zu ordnen und zu wenden daß es in Israels Erlösung ausgehe, vgl. das שָׁם אָנִי der Weisheit mit Bezug auf die Welterschaffung Spr. 8, 27. Bis hieher redet J., nicht schon (wie v. Orelli meint) der andere, welcher nun in die Rede Jahve's einfällt und fortfährt: „und jetzt, jetzt näml. wo Israels Erlösung dem Durchbruch nahe ist (וְעַתָּה wie öfter z. B. 33, 10 vom Wendepunkte des Heils), hat der Allherr, Jahve, mich gesendet und seinen Geist". Ist es der Proph., welcher hier hinter dem, welchen er redend eingeführt, hervortritt und in die Rede desselben eintritt? Nägelsb. und Klosterm. sehen hier wirklich eine Unterbrechung der Rede Jahve's durch den Proph., welcher zwei Perioden seiner Verkündigung unterscheide und erst in der gegenwärtigen sich autorisiert erkläre, das was nun folgt zu verkündigen. Aber da 49, 1 ff. Rede desjenigen Knechtes Jahve's von sich selbst folgt, welcher sich als Wiederhersteller Israels und Licht der Heiden giebt und also weder Israel als Volk noch der Verf. dieser Reden, sei es Jesaia oder ein Erbe seines Geistes, sein kann, so liegt doch nichts näher, als daß die Worte: und jetzt hat der Allherr u. s. w. ein Präludium der in c. 49 eintretenden Rede des Einen einzigartigen Knechtes Jahve's von sich selbst seien. Nur so erkl. sich die nur noch mit Sach. 2, 12 ff. 4, 9 (wo der Redende gleichfalls nicht der Proph., sondern ein Engel ist) vergleichbare überraschend mysteriöse Art und Weise, in welcher hier die Rede Jahve's in die seines Gesandten umschlägt; nur so das וְעַתָּה, welches sagen will daß J., nachdem er die Erlösung Israels durch weissagungsgemäße Herbeiführung des Cyrus und seines Waffenglücks angebahnt hat, ihn, den hier Redenden, gesandt hat, um die angebahnte Erlösung mittlerisch zu bewerkstelligen, und zwar nicht durch Gewalt der Waffen, sondern in der Kraft des Geistes Gottes (42, 1 vgl. Sach. 4, 6). Hienach ist der Geist nicht als Sendender gemeint (Nägelsb. Driver nach Hier. Trg., viell. auch LXX Syr.), als welcher er nirgends genannt wird (vgl. Sach. 7, 12 בְּרוּחוֹ und die aus ähnlichem Grunde verwerfliche LA διὰ τοῦ Röm. 8, 11), sondern als in und mit Jahve's Knecht Gesendeter; es brauchte hierzu weder שְׁלָחַנִי וְאֶת־רוּחוֹ noch שְׁלַח אֹתִי ורוּחוֹ zu heißen, der Ausdruck ist ganz so wie 29, 7 צִבְיָהּ וּמְצֻדָתָהּ. Aber auch wenn man ורוּחוֹ als zweites Obj. faßt, bestätigt sichs hier, was von Cheyne und Driver übereinstimmig bemerkt wird, daß in Jes. II das Streben hervortritt, den Geist Gottes als *a separate personality* zu fassen.

Die Paränese geht nun weiter. An dem in Wort und That vorbereiteten Erlösungswerk soll Israel die Unvergleichlichkeit Jahve's erkennen v. 12—16. An der Stellung, die es hinfort zu seinen Geboten einnehmen wird hängt seine Zukunft v. 17—19: *So spricht Jahve dein Erlöser, der Heilige Israels: Ich Jahve dein Gott bins der dich lehrt zu thun was frommt, dich leitet auf dem Wege den du zu gehn hast. O daß du doch aufmerktest auf meine Gebote, so wird dem Strome gleich dein Friede und deine Gerechtigkeit gleich des Meeres Wogen, und es wird gleich dem Sande dein Same und die Kinder deines Leibes wie seine Körner, nicht wird ausgerottet und nicht vernichtet sein Name hinweg von meinem Antlitz.* J. ist Israels berechtigter und rechter Lehrer und Leiter. לְהוֹעִיל ist nicht anders als 30, 5. 44, 10 gebraucht: Nützliches zu leisten, Förderliches, Frommendes auszuüben. Auf das optative לוּא folgt das Prät., indem das Gewünschte anticipationsweise als verwirklicht gedacht ist wie 63, 19: *utinam disruperis.* Hier aber wo zweimaliges וַיְהִי folgt (nicht וְיִהְיוּ Dt. 32, 29 vgl. Mi. 2, 11) läßt sich nicht anders übersetzen als: *o si attenderis, facta esset amnis instar pax tua* . . (Driver § 140), das לְאַ־הִקְשַׁבְתָּ aber blickt in die Zukunft: bei solchem Aufmerken würde nicht . . שָׁלוֹם u. צִדְקָה erscheinen hier als göttliche Gabe, nicht verdient von Isr., sondern nur bedingt durch den auf Gottes Wort und insbes. auf das Wort welches Erlösung verheißt aufmerkenden und es sich aneignenden Glauben. Hervorstechend ist das Lautspiel מֵעֶיךָ כְּמֵעָתָיו. Viele Ausll. (Raschi Kimchi Ges. Hitz. Kn. Cheyne) fassen מֵעָיו gleichbed. mit מֵעֶיךָ[1] von den Eingeweiden d. i. den das Innere des Meeres füllenden Wesen, aber die Rückbez. des Suff. auf חַיָּם 18^b liegt minder nahe als auf חוֹל, zumal da jener metaphor. Gebrauch von *viscera* unbelegbar und da sonst der weibl. Plur. (wie כְּלָיוֹת, קִרְנוֹת) Künstliches im Untersch. vom Natürlichen bez. מֵעָיו heißen die Körner des Sandes (LXX Hier. Trg.), was sich dadurch bestätigt daß מֵעָא (neuhebr. מֵעָה *numulus*) das Targumwort für גַּרְגַּר (*granum*, verw. mit גַּרְגֵּר) ist, ein anderes Wort für Sandkorn giebt es nicht. Isr. bleibt auch in seinem Abfall ein Volk, aber ausgerottet und hinweggetilgt מִלְּפָנַי d. i. von dem Gnadenantlitz Gottes, der es nicht mehr als sein Volk anerkennt.

Bis hieher ist die Rede paränetisch. Sie fordert angesichts der nahen Erlösung Glauben und Treue. In der Gewißheit aber, daß es an einem solchen glaubenstreuen Volke innerhalb Israels nicht fehlen wird, kleidet sich die Weiss. der Erlösung in die Form der Aufforderung v. 20—22: *Gehet aus von Babel, fliehet aus Chaldäa, mit Jubelschall; verkündet, prediget dies, bringt es aus bis ans Ende der Erde! Sprechet: „Erlöst hat Jahve Jakob seinen Knecht. Und nicht dursteten sie, durch Trocknisse geleitete er sie, Wasser aus Felsen ließ er ihnen rieseln; er spaltete Felsen und es rannen Wasser.“ Keinen Frieden, spricht Jahve, giebts für die Frevler.* Sie sollen ausgehen aus Babel und schnell und freudig das Land der Knechtschaft und Abgötterei weit

1) Die Hauptform, im A. T. nicht vorkommend, schwankt zwischen מֵעִים und מֵעַיִם, s. Barth in DMZ XLII, 345.

hinter sich lassen; בָּרַח bed. hier nicht eig. fliehen, sondern nur mit Fluchteile sich entfernen (vgl. Ex. 14, 5). Und was J. an ihnen gethan, sollen sie auf der ganzen Erde verkündigen: die von Isr. erlebte Erlösung soll zum Evangelium für die gesamte Menschheit werden. Die Kunde, welche ausgebracht werden soll (הוֹצִיא wie 42, 1), reicht von גָּאַל bis zu dem zweiten palindromisch sich wiederholenden מָיִם. J. hat das zum Träger seines Heils erkorene Volk erlöst unter Liebesbeweisen, in denen sich die Wunder der äg. Erlösung erneuert haben. Das ists was Isr., so weit es seinem Gotte treu geblieben, zu erleben und zu predigen bekommt. Aber keinen Frieden, spricht J., giebts für die רְשָׁעִים. Es sind die Gottlosen in Isr. gemeint. Der Ausspruch sagt negativ dasselbe, was positiv εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Gal. 6, 16. שָׁלוֹם ist die weit- und tiefsinnigste Bez. des künftigen Heils. Von diesem schließen die Gottlosen sich selbst aus, sie haben keinen Teil an dem künftigen Erbe, die dem Volke Gottes vorbehaltene sabbatliche Ruhe gehört ihnen nicht. Mit diesem pfeilspitzenartig in das Gewissen sich eingrabenden Gottesspruch schließt nicht allein diese 9. Rede und nicht allein die Trilogie ‚Babel' c. 46—49, sondern das ganze 1. Drittel dieser 3×9 Reden an die Exulanten. Von jetzt an kommt der Name כּוֹרֶשׁ und auch der Name בָּבֶל nicht mehr vor, das Verhältnis des Volkes Jahve's zum Heidentum und die Erlösung aus Babel, sofern sie, durch J. geweissagt und bewerkstelligt, dessen alleinige Gottheit beweist und zugleich der Sturz der Götzen und der Untergang der Götzendiener ist — dieses Thema ist nun abgethan und tritt nirgends mehr in den Vordergrund. Schon das שִׁמְעוּ אִיִּים in Verh. zu dem נַחֲמוּ עַמִּי deutet auf den versch. Charakter des nun anhebenden 2. Abschnitts.

Des zweiten Dritteils erste Rede c. XLIX.

Das Selbstzeugnis des Knechts Jahve's und die Beschämung des Kleinmuts Zions.

Ebenderselbe welchen 42, 1 ff. J. vorführte und in dessen Rede schon 48, 16 die Rede Jahve's überging, ergreift hier das Wort und beginnt v. 1—3: *Höret, Inseln, auf mich und horcht auf, ihr fernen Völkerschaften: Jahve hat vom Mutterleibe mich berufen, von meiner Mutter Schoße gedacht meines Namens. Und machte meinen Mund gleich scharfem Schwerte, im Schatten seiner Hand hat er mich versteckt, und machte mich zu geblänktem Pfeile, in seinen Köcher hat er mich verborgen. Und sagte mir: Mein Knecht bist du, Israel du an dem ich mich verherrliche.* Obschon der Redende 3^b יִשְׂרָאֵל heißt, so ist er doch weder für die Collektivperson Gesamtisraels noch für die Collektivperson des Kernes Israels zu halten, jenes nicht weil er v. 5 ausdrücklich von dem Volke, als auf welches sich sein nächster restaura-

torischer und nach v. 8. 42, 6 bundesmittlerischer Beruf erstreckt, unterschieden wird; auch dieses nicht, weil das Volk, dessen Wiederherstellung er laut v. 5 beschafft, eben die Gesamtheit der עבדי ה׳ oder das λεῖμμα Israels ist (s. z. B. 65, 8—16); beides aber deshalb nicht, weil was er von sich sagt so individuell lautet, daß sich überhaupt keinerlei Collektivum verstehen läßt, bes. dies daß er von dem Schoße seiner Mutter redet: überall wo Gleiches von Israel vorkommt lesen wir nur מִבֶּטֶן 44, 2. 24. 46, 3 (neben מִנִּי־רֶחֶם) 48, 8., aber ohne Nennung der Mutter, was (abgesehen von solchen allegorischen Zusammenhängen wie 51, 1 f. Ez. 16, 3) zu dem Collektivum des Volkes nicht paßt. Ist es also etwa der Proph., der von sich selbst und zwar 1^b mit Bezug auf seine Mutter (vgl. אִמִּי Jer. 15, 10. 20, 14. 17) redet? Unmöglich, denn was der hier 49, 1 f. Redende von sich aussagt lautet so einzigartig, so herrlich, daß es weit über Bestimmung und Leistung eines Jesaia oder eines seiner Geistesverwandten hinausragt. So werden wir also anzuerkennen haben, daß die in steter Systole und Diastole begriffene Idee des עבד ה׳ hier wie 42, 1 ff., indem sie sich zusammenzieht, persönlich wird. Wo sie sich bis zu ihrem weitesten Kreis ausbreitet, da ist Gesamtisrael der עבד ה׳; wo sie sich auf ihren inneren engeren Kreis beschränkt, ist es das im Gesamtvolke wie der Kern in der Schale enthaltene wahre Volk Jahve's (s. dessen Definition 51, 7. 65, 10. Ps. 24, 6. 73, 15); hier aber zieht sie sich auf ihr Centrum zurück und wird zum Idealbild eines Einzigen. Wie Cyrus die dem Volke Gottes dienstbar gemachte Weltmacht in Person ist, so ist der Knecht Jahve's, welcher hier redet, Israel in Person d. h. derjenige, in welchem Israels Weltberuf zum Heile der Menschheit, Israel selbst eingeschlossen, zur Vollführung kommt; ebender welcher $48, 16^b$ sich als Jahve's nun erschienenen Gesandten darstellte, indem durchweg in diesen Reden der Anbruch des Heils nicht für Israel nur, sondern für die ganze Menschheit mit der Endschaft des Exils zusammengeschaut wird und von dieser seiner Basis, der Wiederherstellung des jetzt im Exil befindlichen Volkes, nicht loskommt. Wie Jes. in c. 7—11 den Jungfrausohn zur Zeit der assyr. Drangsale heranwachsen und sein Reich auf den Trümmern des assyr. sich erheben sieht: so sieht der Proph. hier den Knecht Jahve's als im Exil, dem Strafzustande seines Volkes, geborenen gegen das Ende des Exils hin auftreten, um die Wiederherstellung Israels zu beschaffen. Jetzt wo er das Wort nimmt, indem er ohne weitere Einführung selbstredend auftritt — eine einzigartige Dramatik, an die Ps. 2 nicht hinanreicht — hat er den Anfang seiner auf das Heil der Menschen abzielenden Wirksamkeit schon hinter sich. Sein Aufruf ergeht an die אִיִּים, die schon bisher wo von Evangelisierung der Heiden die Rede war öfter genannt wurden 42, 4. 10, 12 vgl. 24, 15., und die Völkerschaften מֵרָחוֹק von fernher d. i. die fernen (wie 5, 26 vgl. dagegen Jer. 23, 23). Sie sollen hören was er sagt, aber nicht bloß was er im Folg. sagt, sondern überh. auf das was er sagt. Das Folg. ist mehr Begründung seines Rechts, Gehör und Gehorsam zu fordern, als die glaubensgehorsam aufzunehmende Predigt selber; indeß hängt beides innerlichst zus. J. hat ihn *ab utero* berufen, hat von den Eingeweiden seiner Mutter her (מִמְּעֵי

wie Ps. 71, 6) seines Namens gedacht, d. h. noch ehe er geboren war, schon im Mutterschoße hat J. ihm seinen Beruf, näml. Heilsberuf, zugeteilt und feierlich seinen auf diesen Beruf bezüglichen Namen genannt. Man erinnert sich hier an Jer. 1, 5. Lc. 1, 41. Gal. 1, 15., vor allem aber an den Immanuel-Namen, welcher 7, 14 dem Künftigen invoraus gegeben wird, und den Jesus-Namen, welchen Gott durch Engelmund vorausbestimmte Mt. 1, 20—23. Der große Künftige erscheint im A. T. zwar als ἐκ σπέρματος Δαυὶδ zu erwartender, aber überall wo unmittelbar von seinem Eintritt in die Welt gesprochen wird, ohne daß von einem leiblichen Vater die Rede ist, als γενόμενος ἐκ γυναικός: das Protevangelium nennt ihn, obwohl noch nicht individuell, זרע אשה; Jes. unter Ahaz nennt העלמה als seine Mutter; Micha erwähnt seine יולדה 5, 2; auch die typischen Ps. wie 22, 10 f. heben die Mutter hervor. Der Redende sagt nun v. 2 weiter, daß J. seinen Mund כְּחֶרֶב חַדָּה gemacht hat, um näml. mit dem Worte seines Mundes wie mit einem scharfen Schwerte Widerstrebendes zu überwinden und verderblich Verbundenes zu scheiden 11, 4. Apok. 1, 16. Hebr. 4, 12., daß er ihn gemacht zu חֵץ בָּרוּר (nicht βέλος ἐκλεκτόν LXX, sondern gemäßer der Natur des Pfeils wie Jer. 51, 11: gereinigt, poliert, geschärft, gespitzt), um näml. die Herzen zu durchbohren (Ps. 45, 6) und ihnen die allerheilsamsten Wunden beizubringen, und daß Er ihn, wie man Schwert und Pfeil für die Zeit wo man sie in Gebrauch nehmen will in Scheide und Köcher verwahrt, unter dem Schatten seiner allmächtigen Hand versteckt und in dem Köcher seines Liebesratschlusses verborgen gehalten hat, um in der Fülle der Zeit dieses sein Schwert zu ziehen und diesen seinen Pfeil auf den Bogen zu legen. Ob hier die dem vorersehenen Zeitpunkt des Auftretens vorausgegangene Zeit oder Ewigkeit gemeint sei, ist kaum so dilemmatisch zu fragen; indeß verfolgt die Prophetie hier das Sein des jetzt Erschienenen nur bis zu dem äußersten Fernpunkt seines gesch. Werdens zurück. Wozu ihn J. gemacht hat, sagt ohne Bild v. 3. Er hat zu ihm gesagt (vgl. Ps. 2, 7b): Mein Knecht bist du, bist Israel, in dem (*in quo* wie 44, 23) ich mich verherrliche. Der Name ישׂראל ist ja auch von Haus aus gottverliehener Name eines Einzelnen. Wie zuerst ein Mann Isr. hieß und dann erst ein Volk: so hat der von persönlicher Wurzel ausgehende Name auch einen persönlichen Wipfel. Der Knecht Jahve's ist der Kern des Kernes Israels, Israels innerstes Centrum, Israels oberstes Haupt. Er ist es in welchem (d. i. an welchem und durch welchen) sich J. verherrlicht, indem er durch ihn den Liebesratschluß ausführt, welcher die Selbstverherrlichung seiner heiligen Liebe ist. In v. 4 setzt der Redende dem Worte göttlicher Berufung und Verheißung eine Klage entgegen, die aber sofort sich selbst aufhebt: *Und ich, ich sprach: Vergeblich hab' ich mich gemüht, ins Leere und Eitle meine Kraft vergeudet, jedoch mein Recht ist bei Jahve und mein Lohn bei meinem Gott.* Das ו von וַאֲנִי אָמַרְתִּי führt den Gegensatz ein, in welchem die Erfolglosigkeit seines Wirkens zu dem ihm zugesprochenen Berufe zu stehen schien; אָכֵן aber verneint die Folgerung, welche daraus gegen die Wirklichkeit und Wahrheit seines Berufes gezogen werden könnte: das Satzverhältnis ist ganz so wie Ps. 31, 23. Jon. 2, 5 (wo das in dieser

advers. Bed. seltnere אַךְ), vgl. auch Ps. 30, 7 (ich aber sagte) und den Ps. Hizkia's 38, 10 mit dem Gegensatze 38, 15.[1] Mitten in seiner Berufsthätigkeit, als sich keine Erfolge derselben zeigten, überkam ihn der Ged., daß sie erfolglos sei, aber diese Trübung seiner Berufsfreudigkeit hob und hebt sich in der zuversichtlichen Gewißheit auf, daß sein מִשְׁפָּט d. i. sein gutes Recht gegenüber allem Widerspruch und Widerstand und seine פְּעֻלָּה d. i. Erfolg und Frucht der anscheinend vergeblichen Arbeit bei J. sei, bei diesem aufbehalten auf die Zeit hin, wo er seines Knechtes Recht vindicieren und dessen Arbeit mit Erfolg krönen wird. Man lasse sich durch Parallelen wie 40, 10. 62, 11 nicht beirren: so wie 4ª redet kein Collektivum, die Klage Israels als Volkes 40, 27 lautet anders. Das folg. וְעַתָּה bez. nun offenbar eine neue Wendung im Berufsleben des hier Redenden. Zugleich stellt sich heraus, daß es die Erfolglosigkeit seines Wirkens innerhalb des eignen Volkes ist, welche ihm die Klage 4ª erpreßt hat. Denn daß er 49, 1 seinen Ruf an die Völkerwelt richtet, hat darin seinen Grund, daß J. ihm, dem Unverzagten, nicht allein den Erfolg seines Werkes an Isr. gewährleistet, sondern eine weit darüber hinausreichende Berufsbestimmung an die ganze Menschheit zugeteilt hat v. 5—6: *Und nun spricht Jahve der mich gebildet vom Mutterleibe ihm zum Knechte, um zurückzubringen Jakob zu ihm und daß Israel ihm gesammelt werde — und ich bin geehrt in den Augen Jahve's und mein Gott ward meine Stärke — er spricht: Ein Geringes nur ists, daß du mir Knecht wirst, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Bewahrten Israels zurückzuführen — ich habe dich gesetzt zum Heiden-Lichte, zu werden mein Heil bis zum Ende der Erde.* Sowohl שׁוֹבֵב als הָשִׁיב vereinigt in sich die Bedd. *reducere* (Jer. 50, 19) und *restituere*. Ueber לֹא = לוֹ s. zu 9, 2. 63, 9. Falsch Hier.: *et Israel qui non congregabitur* (was die Verwerfung der Juden besagen soll!), unannehmbar auch Hitz.: indem Isr. nicht hingerafft wird, Hofm.: Isr. das nicht weggerafft wird. Hier wo von Zurückführung Israels die Rede ist, kann אסף nur wie 11, 12 Sammlung bed.; לוֹ, parall. אֵלָיו, bez. J. als den von dem diese Sammlung ausgeht und dem sie gilt, der Uebergang der Zweckbestimmung ins Finitum ist wie 13, 9. 14, 25. Der attributive Beisatz zu יי spricht die auf Isr. bezügliche hohe Bestimmung des Knechts aus. Der Zwischensatz: „ich erfahre Ehre in den Augen Jahve's und mein Gott ist meine Stärke worden" blickt schon hinüber auf die noch höhere Bestimmung, durch welche jene hohe überboten wird. Dieses zwischeneingeschobenen Preises Jahve's halber wird das אָמַר in וַיֹּאמֶר wiederaufgenommen. Statt נָקֵל הֱיוֹתְךָ (vgl. 1 K. 16, 31) d. h. es ist ein Geringes daß du seiest heißt es hier wie Ez. 8, 17 mit comparativem (vgl. 1 K. 19, 7), logisch nicht zu pressendem מִן: es ist geringer als daß = es ist zu gering daß du seiest. Die נְצִירֵי *Kerî* נְצוּרֵי Israels sind die im Exil Bewahrtgebliebenen (Ez. 6, 12). Nicht bloß die Apokatastase der die Gerichtszeit Ueberlebenden ist das Werk des Knechts Jahve's,

1) Daß וְחִבֵּל für וְחִבֵּל trotz des Trenners *(Tifcha)* punktiert ist, hat keinen ersichtlichen Grund, es ist gegen die Regel, s. zu Ps. 55, 10.

J. hat ihn zu noch Höherem bestimmt: er hat ihn gesetzt zum Heiden-Lichte φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν Lc. 2, 32., zu werden sein Heil bis zum Ende der Erde (LXX τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς). Diej. welche Isr. als Volk für den Redenden halten gehen diesem nächstliegenden Wortsinne aus dem Wege und erkl.: auf daß mein Heil sei, reiche, dringe bis zum Ende der Erde. Aber indem Licht der Welt ist der Knecht Jahve's ebendamit auch Heil der Welt, beides durch J., dessen ratschlußmäßige יְשׁוּעָה in ihm zu geschichtlicher Verwirklichung, zu leibhaftiger Erscheinung kommt. Sein gegenwärtiger Zustand ist tiefste Erniedrigung v. 7: *So spricht Jahve, der Erlöser Israels, dessen Heiliger, zu dem verächtlicher Seele, zu dem Abscheu der Leute, zum Knechte der Tyrannen: Könige werden sehen und stehen auf, Fürsten und strecken sich nieder um Jahve's willen, der treu ist, des Heiligen Israels daß er dich erkoren.* Da בָּזוּי mit veränderlichem *Kamez* (s. zu חָמוּץ 1, 17) nicht eigentlich passiven (= בָּזוּי Ps. 22, 7) sondern zuständlichen Sinn hat, so heißt בְּזוֹי־נֶפֶשׁ der betreffs seiner Seele Verächtliche *contemptibilis*, in Verachtung Befindliche d. h. der den man nicht wert zu leben achtet (v. Hofm. Brdk.). Hier ist נפשׁ *gen. objecti*, auch גּוֹי bei מְתֻעָב[1] wäre *gen. obj.* wenn תִּעֵב causativ gemeint wäre: ein die Leute Abscheu empfinden Machender, aber nach Ez. 16, 25 wäre der Sinn: ein die Leute verabscheuen (d. h. sie zum Scheusal) Machender, was hier widersinnig. Besser faßt man מְתֻעָב (wenn man nicht mit Cheyne מִתְעָב lesen will) als Subst. wie מְכַסֶּה 23, 18 Bedeckendes = Bedeckung: alle solche Participialsubst. des *Pi.* (s. Ew. § 160[e]) bed. Sache, Ort, Werkzeug, welche das was das *Pi.* besagt leisten. Ob גּוֹי Isr. oder die Heiden bez., darf man nicht fragen; es bed. die Volksmasse, die Leute, ähnlich wie עַם Ps. 62, 9 und da wo es bei unserm Proph. vom Menschenvolk gebraucht wird. Die מֹשְׁלִים aber, deren Knecht d. i. Geknechteter der Angeredete heißt, sind selbstverständlich heidnische Zwingherren. Was hier von dem einen עבד ה' gesagt wird, gilt auch von seinem Volke und insbes. dem berufs- und bekenntnistreuen Teile des Volkes; all die Schmach und Verfolgung, welche die Treugebliebenen von den Weltherren und von den Gottlosen unter ihren eignen Volksgenossen (s. z. B. 66, 5) zu leiden haben, entlädt sich wie ein zusammengeballtes Unwetter über ihn, den Einen. Wenn aber Könige und Fürsten ihn, den vordem Erniedrigten, seiner Niedrigkeit entrückt und auf die Herrlichkeitshöhe seines Berufswerks erhoben sehen werden: werden sie von ihren Thronen ehrerbietig aufstehen und anbetend sich zu Boden werfen um Jahve's willen, als welcher (אֲשֶׁר emphatisch *utpote qui*) treu ist, indem er sich als wahrhaft in seinen Verheißungen bewährt, um des Heiligen Israels willen (ergänze לְמַעַן wie 48, 9), daß er, wie nun offenbar geworden, dich erkoren; das *impf. consec.* führt den allgem. Beweggrund besondernd weiter. Welches die Herrlichkeitshöhe des Berufes ist, auf welche J. verheißungsgemäß seinen Erkorenen erhebt, sagt (obwohl nur in Betreff Israels, des nächsten Kreises) v. 8—9[a]: *So spricht Jahve: In Zeit der*

1) Das Wort hat Mahpach mit Metheg als הֶעְמֵדָה, s. zu 40, 7.

Huld hab' ich dich erhört und am Tage des Heils dir geholfen, und bewahrte dich und setzte dich zum Volkes-Bund, aufzurichten das Land, wieder zuzuteilen verödete Erbteile, sagend zu Gefangenen: Geht heraus, zu denen die in Finsternis: Kommt ans Licht! J. hat seinen Knecht erhört und ist ihm mit Hülfe entgegengekommen, als er aus dem Stande weltlicher Knechtschaft heraus, den er mit seinem Volke teilte, zu ihm betete; Er hat es gethan in dem von Ihm ersehenen, nun herbeigekommenen Zeitpunkt der Bethätigung seines Wohlgefallens (רָצוֹן) und der Verwirklichung des Heils (יְשׁוּעָה). Die folg. Imperf. sind mitvergangenheitlich d. h. vom Standpunkte des Uebergangs der Erniedrigung in Erhöhung rückblickend gemeint wie 42, 6 (s. dort). Daß J. seinen Knecht zu בְּרִית עָם macht, d. i. zu dem persönlichen Bande, welches Isr. und seinen Gott zu neuer Gemeinschaft verbindet, das war das Ziel der bisherigen Bewahrung und nunmehrigen Erhörung und Hülfe. Worin das neue Bundesverhältnis zur Erscheinung kommen wird, sagen die Inf. mit לְ. Daß das verfallene Land wieder emporkommt und die verödeten Liegenschaften (נְחָלוֹת v. נַחֲלָה) wieder ihren früheren Erbbesitzern zu eigen werden — diese Erweisung der dem Volke wieder zugewandten Bundesgnade wird durch den Knecht Jahve's vermittelt sein. Richtig LXX: τοῦ καταστῆσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομῆσαι κληρονομίας ἐρήμους λέγοντα — לֵאמֹר ist ein den beiden Inf. untergeordnetes *dicendo*. Die Gefangenen, in der Finsternis des Kerkers und der Trübsal Befindlichen sind die Exulanten 42, 22. Ihnen bringt das machtvolle Wort des Knechts Jahve's Licht der Freiheit; die Erlösung ist auch hier wieder mit dem Ende des Exils zusammengeschaut und dem Charakter des A. T. gemäß vorherrschend national vorgestellt. Die Person des Knechts Jahve's tritt nun weiterhin zurück und die Prophetie ergeht sich in Schilderung der Heimkehr der Erlösten v. 9b—12: *An Wegen werden sie weiden und auf allen Feldhügeln steht für sie Weide. Sie werden nicht hungern und nicht dürsten, und nicht wird sie blenden Kimmung und Sonne, denn ihr Erbarmer wird sie leiten und an sprudelnden Wasserquellen gängeln. Und ich mache alle meine Berge zum Wege, und meine Straßen werden erhöhet. Siehe diese aus der Ferne kommen sie, und siehe diese von Norden und vom Meere, und diese aus dem Lande der Sinesen.* Das heimkehrende Volk ist als Herde vorgestellt. Auf den Wegen, die sie nach der Heimat ziehen, weiden sie, ohne zu ihrer Sättigung Umwege machen zu müssen, und selbst auf kahlen sandigen Hügeln (41, 18) findet sich für sie Weide. Es fehlt ihnen an nichts, Sarâb (s. 35, 7) und Sonne gefährden sie nicht (יַכֶּם vgl. Ps. 121, 6 zeugmatisches Präd. auch zu יַשְׁרֵב), indem weder jener sie täuscht und irre führt, noch diese sie drückt und abmattet, denn Der dessen Erbarmen durch ihr langes Schmachten im Elend 41, 17—20 gerührt ist leitet sie und führt sie gemachsam (יְנַהֲלֵם wie Petrarca vom Hirten sagt: *Move la schiêra sua soavemente*) an sprudelnden Quellen wirklichen und erfrischenden Wassers. Alle Berge macht J. zum Wege für die Heimkehrenden und die Pfade der Wüste werden wie zu Kunststraßen erhöhet (*j*ᵉ*rumûn* Ges. § 47 Anm. 4): meine Berge, meine Straßen (anders als

14, 25), denn sie sind seine Schöpfung, die er auch umzuschaffen vermag und jetzt umschafft zum Besten seines Volkes, welches aus allen Weltgegenden in das Land seiner Ahnen zurückkehrt. יָם ist der Westen, וּמִיָּם wie Ps. 107, 3 in וּמִיָּמִין zu ändern ist hier unberechtigt; מֵרָחוֹק ist also entw. der Süden (vgl. 43, 6) oder der Osten, je nachdem אֶרֶץ סִינִים als Ost- oder Südland gefaßt wird. An die phönikischen סִינִים Gen. 10, 17., die Bewohner von *Sîn* (s. Friedr. Delitzsch, Paradies S. 282), einer jetzt verschwundenen festen Ortschaft in der Nähe von Arca, ist schon deshalb nicht zu denken, weil dieses Sîn allzunahe und übrigens von Babylon westlich, von Jer. nördlich liegt; סִין aber = Pelusium Aegyptens (Ew.) giebt keiner Völkerschaft und keinem Lande den Namen. Egli (Hilgenfelds Zeitschr. 6, 400 ff.) sieht in סינים den Kurdenclan *Sin* des türkischen Staatskalenders und Hitzig (Sprache und Sprachen Assyriens S. 25) die Sivnikh westlich vom Araxes; aber statt solcher aus dem Winkel hervorgezogener Namen erwarten wir in ארץ סינים ein namhaftes Ostland. Schon Arias Montanus riet auf die Sinesen (arab. صِينِ) und seit Gesenius' Erörterungen in Comm. u. Thes. haben sich hiefür die meisten Ausll. und auch Langlès (in seinen *Recherches asiat.*), Movers (in seinen Phöniziern), Lassen (in seiner Indischen Altertumskunde 1, 1028 f.), Victor von Strauß und Torney in dem Excurs zu Ausg. 3 unseres Commentars entschieden, aber die Entstehung des Namens bald so bald so vermittelnd. Die Beziehung des Namens auf die Thsin-Dynastie gilt als unzulässig, weil diese Dynastie erst 255 v. Chr. die einzelnen Feudalstaaten zu einer Monarchie vereinigte.[1] Eher ließe sich an den Feudalstaat Tsin denken.[2] v. Strauß meint, was Cheyne ansprechend findet, daß in סינים das chinesische *zîn* stecke, welches aber in der alten Sprache wahrscheinlich *nin* lautete. Daß eine Nation im Unterschiede von Fremden sich schlechtweg Menschen nennt (wie die Nationalägypter *rutu, lutu*), dafür giebt es allerdings alte und neuere Belege. Eine neue Hypothese hat Terrien de Lacouperie aufgestellt; die סינים seien die an den Abhängen des Hindu-Khu wohnhaften Schina[3], und nicht ohne bestechenden Schein beruft er sich darauf, daß die herrschenden Stämme von Afghanistan, welches im Norden von Hindu-Khu begrenzt wird, israelitische Abstammung für sich in Anspruch

1) s. v. Strauß a. a. O. S. 689, vgl. v. Richthofen, China I S. 504 (nebst 436—442) und in seinen Abhandlungen über den Seeverkehr nach und von China im Altertum und Mittelalter (Verhandlungen der Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin 1876) und über die centralasiatischen Seidenstraßen (ebend. 1877).

2) So Alfred v. Gutschmid in DMZ XXXIV, 207: „Die gewöhnlichste Art, in welcher Gesamtnamen für ein Land oder Volk bei anderen Völkern entstehen, ist die, daß diese den Namen des ihnen zunächst gelegenen Teils auf das Ganze übertragen. Die westlichste, von der großen Seidenstraße zuerst und ausschließlich berührte Landschaft China's ist Tsin, von 897—206 v. Chr. Sitz eines eignen Reiches, das zuletzt die Alleinherrschaft über China erlangte."

3) Im Januar- und Septemberheft 1887 der Monatsschrift *The Babylonian & Oriental Record*, vgl. über diesen arischen Volksstamm Friedr. Müller, Allgem. Ethnographie 1879 S. 510.

nehmen. Aber das Wahrscheinlichste bleibt es doch, daß die סִינִים ein altes Kultur- und Handelsvolk seien und daß der Name noch einmal als Name der Chinesen eine befriedigendere Erklärung als bisher finden wird. Der Proph., zumal wenn einer der babyl. Exulanten, kann von dem fernen Ostlande unter diesem Namen gehört haben. Mehr brauchen wir nicht anzunehmen: nicht daß Sinesen den Weltmarkt am Euphrat besuchten (Mov. Lassen), sondern nur daß auf dem Handelswege und zwar zur See Kunde des seltsamen, an kostbaren Landeserzeugnissen reichen Volkes nach dem vorderen Orient gelangte; auch nicht daß es bereits wirklich zur Zeit des Proph. eine chinesische Diaspora gab (vgl. zu 11, 11), sondern nur daß er im Geist voraussah, daß sein Volk bis zu diesem äußersten östlichen Fernpunkt werde versprengt werden. So ist es auch wirklich geschehen, s. meine Gesch. der nachbibl. jüd. Poesie (1836) S. 58—62 vgl. S. XXI; die mir unzugänglich gebliebene Schrift des Abts Sionnet *Essai sur les Juifs de la Chine et sur l'influence, qu'ils ont eue sur la litérature de ce vaste empire, avant l'ère chrétienne;* den Bericht der *Mission of inquiry to the Jews in China* in *Jewish Intelligence, May 1851,* wo sich ein Facsimile der Thora-Rolle von Kai-fong-fu findet; Alex. Wylie *Israelites in China* in Summers' *Chinese and Japanese Repository* vol. 1. 1863 u. J. Alexanders *The Jews, their Past, Present and Future* 1870 p. 105—117 — die Einwanderung erfolgte aus Persien (vgl. עֵילָם 11, 11) spätestens unter der *Han*-Dynastie (205 v. Chr. — 220 n. Chr.) und jedenfalls schon in vorchristlicher Zeit. Ob solcher Wiederbringung der Exulanten, solcher Großthat Gottes soll ihn die ganze Schöpfung preisen v. 13: *Frohlocket Himmel und jauchze Erde, und brecht aus ihr Berge in Frohlocken, denn getröstet hat Jahve sein Volk und seiner Elenden erbarmt er sich.* Die RA פָּצַח רִנָּה (Ges. § 138, 1 Anm. 3), so wie auch פָּצַח וְרַנֵּן (außer Jes. Ps. 98, 4) ist eigentümlich jes. (14, 7 und häufig in c. 40—66). עֲנִיִּים ist gew. alttest. Name der *ecclesia militans,* das Suff. geht auf Jahve zurück. Mit dem Perf. wechselt das Impf.: die Trostthat wirkt einfürallemal, das Erbarmen aber währt immerfort. Auch hier wieder erscheint die herrliche Freiheit der Kinder Gottes als der Brennpunkt, von wo aus das ganze Weltall glorificiert wird. Die Freude des Israel Gottes wird zur Freude des Himmels und der Erde. Mit dem Aufrufe zu solcher Freude schließt die 1. Hälfte dieser Rede, denn daß sie hier nur an einem Ruhepunkte angelangt sei, zeigt das folg. וַתֹּאמֶר, welches sich nicht eignet eine neue zu beginnen.

Der Proph., vom Standpunkte der Errettung in die Leidenszeit zurückblickend, sagt mitten aus dieser Gedankenreihe heraus v. 14: *Es sprach Sion: Verlassen hat mich Jahve, und der Allherr hat mein vergessen.* Die Leidenszeit, welche diese Klage erpreßt, währt noch gegenwärtig. Was folgt gilt also der Gemeinde der Gegenwart d. i. des Exils v. 15—16: *Vergißt ein Weib ihres Säuglings, sich nicht zu erbarmen über das Kind ihres Leibes? Ob auch Mütter vergäßen, werd' Ich doch deiner nicht vergessen. Sieh auf die Handflächen hab' ich dich gezeichnet, deine Mauern stehn vor mir immerfort,*

Der klagenden Gemeinde, die sich in Zion-Jerusalem daheim weiß und doch nun schon so lange ihrem Heim entrückt ist, hält J. seine Liebe zu ihr entgegen, welche so unveräußerlich wie Mutterliebe, ja noch viel größer als Mutterliebe ist. עוּל = עָוֵל bed. den Genährten, eig. Unterhaltenen, das Kind, welches die Mutter nährt d. i. säugt; das מִן in מֵרַחֵם ganz so wie 23, 1. 24, 10. 33, 15 u. ö. = ὥστε μή. גַּם ist dem Sinne nach s. v. a. גַּם־כִּי Ew. § 362[b]: gesetzt auch daß diese (die Mütter) vergäßen d. i. ihre Liebe verleugneten. Das Bild (nicht bloß, wie 16[b] zeigt, der Name) Zions ist mit unvertilglichen Zügen in die Innenseiten der Hände Jahve's eingezeichnet, wie man etwa Zierraten und Erinnerungszeichen auf Hand, Arm und Stirn einzubrennen oder einzuritzen und die Punkturen mit Alhenna oder Indigo auszufärben pflegt. Dort ist Zions Bild, unnahbar aller Kreatur, ihm so nahe als er sich selbst ist und tritt ihm bei allen Regungen seines göttlichen Lebens entgegen, dort hat er Zions Mauern sich immerfort gegenwärtig; sie haben, wenn sie auch hienieden zeitweise abgebrochen werden, bei Ihm ein ewiges ideales Sein, welches sich immer wieder und immer herrlicher in wirkliches umsetzen muß. Diese Thatsache der Wiederverherrlichung ists, welche sich dem Proph. aufs neue vergegenwärtigt v. 17—18: *Herbeieilen deine Kinder, deine Zertrümmerer und Verwüster ziehen aus dir hinweg. Erhebe ringsum deine Augen und siehe: jene alle versammeln sich, kommen dir herbei. So wahr ich lebe, spricht Jahve, du wirst sie alle wie Geschmeide anlegen und um dich gürten gleich einer Braut.* LXX Trg. Hier. Saad. und Cod. Babyl. erster Hand vocalisieren בּוֹנַיִךְ — der Gegens. empfiehlt dies, dennoch paßt בָּנַיִךְ besser zu v. 18 f., und der Ged. daß Zions Kinder kommen, ihre verfallenen Mauern wieder aufzubauen, resultiert aus dem Gegens. von selber; ihre Kinder kommen, und die der Mutter Heim niederrissen und zur wüsten Ruine machten, die müssen aus Stadt und Land abziehn. Zion soll die bisher niedergeschlagenen Augen aufschlagen, und zwar ringsum, denn von allen Seiten kommen diej. die sie verloren meinte in dichten Scharen herbei לָךְ (vgl. לֹא = לוֹ neben אֵלָיִו 49, 5) ihr d. i. um hinfort ihr wieder anzugehören. J. verpfändet es mit seinem Leben (חַי אָנִי ζῶν ἐγώ immer mit pausalem Kamez, welches hier auch bei Munach bleibt[1]), daß für Zion und ihre Kinder eine Zeit der Herrlichkeit herbeikommt; כִּי nach bejahendem Schwure s. v. a. sonst (z. B. 5, 9) אִם־לֹא. Die Bevölkerung die Zion wieder gewinnt wird für sie gleich Schmuck (כַּעֲדִי, Babyl. בְּעִדִי) sein, den ein Weib anlegt, wie der Prachtgürtel (קִשֻּׁרִים 3, 20), den die Braut um ihr Hochzeitgewand schlingt.[2] So wird Zion wieder mit der Menge ihrer Kinder wie mit festlichem Schmucke prangen v. 19—20: *Denn deine Trümmer und deine Wüstungen und dein zertrümmerungsvolles Land — ja nun wirst du*

1) Der Fall ist der gleiche wie Mal. 1, 6. Ps. 119, 125 — die logische Interpunction behauptet sich hier gegen die rhythmisch-musikalische Accentuation. Außer Jes. 49, 18 hat אני der Schwurformel חי־אני immer einen Trenner.

2) Lagarde: „*scribe* ככלוה *ut calauticam*“ d. h. wie einen Kopfbund — ein dem Hebräisch aller Sprachzeiten unbekanntes Wort.

zu enge den Bewohnern, und fernweg sind deine Verschlinger. Noch werden sagen in deine Ohren deine vordem dir entrissenen Kinder: Zu enge ist mir der Raum, rücke mir hin daß ich Platz habe. An die Stelle der drei Subjektsbegriffe: deine Trümmer u. s. w. tritt, indem der Satz von neuem angehoben wird, das zusammenfassende ‚du' von תְּצָרַי (v. צָרַר); כִּי wiederholt sich emphatisch in כִּי עַתָּה (denn nun, ja nun oder, wie wir lieber sagen: ja dann), dieses hat wesentlich gleichen Sinn wie im Nachsatze hypoth. Vordersätze z. B. Gen. 31, 42. 43, 10., nur daß da die Bed. entschiedener affirmativ ist, als hier wo man diese aus der confirmativen hervorgehn sieht. Zion, die bisher verödete, wird nun zu eng sein מִיּוֹשֵׁב d. h. als daß sie die Bewohner fassen könnte, und fernweg sind ihre Verschlinger d. i. die Land und Städte in Beschlag nahmen und unwohnlich machten. עוד will nach Ps. 42, 6., בְּאָזְנֶיךָ nach Ps. 44, 2 (vgl. oben zu 5, 9) verstanden sein: noch wird es dahin kommen, daß die Kinder, deren Zion seither beraubt war, einander so daß sie mit ihren Ohren Zeugin des deutlich Vernommenen ist zurufen: Eng ist mir der Raum, rücke hin (גְּשָׁה v. נָגַשׁ heranrücken, dann überh. rücken, auch wegrücken wie Gen. 19, 9) mir zugut, damit (Ges. § 128, 1) ich mich niederlassen könne. Auf das was Zion in die Ohren schallt folgt nun der Ged. staunender Ueberraschung der in ihrem eignen Herzen aufsteigt v. 21: *Und du wirst sprechen in deinem Herzen: Wer hat geboren mir diese da, da ich doch kinderberaubt und unfruchtbar war, verbannt und wegverschlagen; und diese, wer hat sie aufgezogen? Sieh ich war doch übriggeblieben allein, diese wo waren sie denn?* Sie sieht sich plötzlich von einer großen Kindermenge umgeben, und doch war sie kinderberaubt und גַּלְמוּדָה (eig. hart, steinicht, arab. *ǵalmad, ǵulmûd*, z. B. *eṣ-ṣachr el-ǵulmûd* das härteste Gestein, meist subst. Stein, Fels, v. גָּלַם wie syr. *gᵉlâmâ* steinichter Boden) d. h. eine solche die weiterhin ganz und gar unfähig schien zu gebären. Deshalb fragt sie: wer hat mir diese da geboren (nicht: gezeugt, was eine absurde Frage giebt) — sie kann nicht glauben daß es die Kinder ihres Leibes und die Kinder ihrer Kinder sind. Wie der Baum, dessen Laub abgewelkt ist, 1, 30 selber נֹבֶלֶת heißt, so nennt sie weil ihre Kinder in die Verbannung gezogen und fortgeschleppt waren sich selber גַּלָּה וְסוּרָה. Das passive Particip des intransitiven סוּר bed. abseits (fernweg) gegangen wie Jer. 17, 10 vgl. נוּס geflohen Num. 35, 32. סוּג abgewichen Spr. 14, 14. שׁוּב zurückgekehrt Mi. 2, 8. In der 2. Frage ist ihr gleichsam die Ahnung aufgegangen, daß die von denen sie sich jetzt umgeben sieht ihre eignen Kinder sind, aber da sie allein geblieben ist, während diese fortzogen und zwar, wie sie meinte, um in der Fremde zu sterben, so kann sie nicht begreifen, wo sie bisher geborgen waren und zu einem so zahlreichen Volk herangewachsen sind. Die Weiss. tritt nun einen Schritt zurück und beschreibt, in welcher Weise Zions Kinder nach ihrer Heimat zurückgelangen v. 22: *So spricht der Allherr, Jahve: Siehe ich erhebe zu Nationen meine Hand und nach Völkern hin richt' ich empor mein Panier, und sie bringen deine Söhne im Busen, und deine Töchter, auf Schultern werden sie getragen.* Das Panier-Errichten 5, 26. 11, 12.

18, 5 vgl. 62, 10 ist neben dem Hand-Schwenken 13, 2 im B. Jes. ein beliebtes Bild. Die Völker verstehen und vollziehen was J. ihnen zu verstehen giebt und bringen Zions Söhne und Töchter herbei, und zwar wie ein Wärter אֹמֵן ein kleines Kind vorn an seiner Brust (חֵצֶן wie Neh. 5, 13., arab. wie Ps. 129, 7 حِضْن v. حَضَنَ, vgl. Num. 11, 12) trägt d. i. auf den Armen, so daß es an der Schulter anliegt (עַל-כָּתֵף vgl. עַל-צַד 60, 4. 66, 12). So liebreiche Handreichung erfährt die auf heimischem Boden sich wieder sammelnde Gemeinde, und der wieder gesammelten beeifern sich Könige und ihre fürstlichen Gemahlinnen zu dienen v. 23: *Und es werden Könige deine Wärter und ihre Fürstinnen deine Ammen, das Antlitz zur Erde strecken sie sich dir nieder und den Staub deiner Füße lecken sie, und du erfährst daß ich Jahve bin, der dessen Hoffer nicht zuschanden werden.* Wie Pfleger alle Kraft und Sorge ihren Pflegbefohlenen widmen und Ammen die Kinder von dem Mark ihres Lebens nähren: so werden Könige Zions Schirmherren und Fürstinnen Beförderer ihres Wachstums. Das Wahre am fürstlichen Summepiskopat wird Wirklichkeit und die Anmaßung des fürstlichen Territorialismus richtet sich selbst: sie huldigen der Gemeinde, sie küssen den Boden auf dem sie steht und wandelt. Diese Adoration gilt nach 45, 14 dem in der Gemeinde gegenwärtigen Gotte und weist die Gemeinde von allem Wahn eignen Verdienstes auf Jahve hin (וְרָצַתְּ wie נָגַעַתְּ 47, 15), den Gott des Heils, *cui qui confidunt non pudefient* (אֲשֶׁר mit relativ gemachter 1. Pers. wie 41, 8. Ex. 20, 2. Iob 9, 15 u. ö.). Der Staat wird dann nicht verschlungen sein von der Kirche, was diesseits nie geschehn wird und geschehen soll, aber es verwirklicht sich, indem er dieser dienstbar wird, schon diesseits ein Vorspiel des vollendeten Reiches Gottes. — Es folgt nun eine kleingläubige Zweifelsfrage v. 24: *„Kann wohl abgekämpft werden einem Recken die Kampfesbeute, oder wird die Gefangenschar Gerechter entkommen?“* Die Frage ist logisch Eine und nur rhetorisch in zwei zerlegt. Der Recke, riesig Starke ist der Chaldäer (51, 12 f. 52, 5). Ew. Kn. Brdk. lesen 24^b statt צדיק des Parall. halber nach Syr. Hier. עָרִיץ. Unnötig: שִׁבְיֵי צַדִּיק (genitivische, nicht adject. Verbindung) heißen die Exulanten, nicht als den Gerechten (der Gemeinde der Gerechten) entrissene Gefangene (Mr.), so daß צדיק *gen. obj.* wie חנני 3, 14 ist; noch weniger als von dem Gerechten d. i. dem Chaldäer fortgeschleppte Gefangene (Hdw.), denn der Ch. ist auch als Gerichtsvollstrecker nicht צדיק, sondern רשע Hab. 1, 13., vielmehr als die aus Gerechten (*gen. epexeg.* wie in זרע מרעים 1, 4) bestehende Gefangenenschar. Die göttliche Antwort v. 25—26: *Ja so spricht Jahve: Auch die Gefangenenschar eines Recken wird abgekämpft und die Kampfesbeute eines Tyrannen entkommt, und deinen Befehder werd' Ich befehden, und deinen Kindern werd' Ich Heil schaffen. Und ich füttere deine Peiniger ihr eigen Fleisch, und wie von Most werden sie trunken vom eignen Blute, und es erkennet alles Fleisch, daß Ich Jahve dein Heiland und daß dein Erlöser der Starke Jakobs.* Richtig erkl. Rosenm. das כִּי: *utique fiet quod vix est credibile, nam sic locutus*

est J., und auch das גַּם: *etiamsi illud plane incredibile videatur, tamen effectum dabo.* Der גִּבּוֹר und עָרִיץ wird 25^b mit direktem Bezug auf Zion יִרְמְיָהוּ genannt, ein vom V. רִיב gebildetes Nomen wie auch רָב (etwa: König ‚Streithahn') Hos. 5, 13. 10, 6.; das mit אָרִיב verbundene אֶת ist entw. Praep. wie Jer. 2, 9 vgl. Hos. 4, 1 oder Zeichen des Acc. Dt. 33, 8. Iob 10, 2. Jes. 27, 8., was hier wo der Allgewaltige redet ebenso wie Ps. 35, 1 vorzuziehen ist. Die dem chald. Weltreich angedrohte Selbstzerfleischung erinnert an 9, 19 f. Sach. 11, 9 und lautet so grausig wie Num. 23, 24. Sach. 9, 15. Alles das muß dem Heile und der Erlösung dienen, welche Jahve's weltgeschichtliches Ziel, des Starken Jakobs (אֲבִיר יַעֲקֹב wie Gen. 49, 24 vgl. oben 1, 24) unhintertreibliches Werk ist. Mit 50, 1 beginnt eine neue Vorstellungsreihe.

Des zweiten Dritteils zweite Rede c. L.

Israels Selbstverstoßung und des Knechts Jahve's Berufsbeständigkeit.

Die Anrede ergeht nun nicht mehr an Zion, sondern an ihre Kinder v. 1: *So spricht Jahve: Wo ist denn der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie verstieß? Oder wo meiner Gläubiger einer, dem ich euch verkaufte? Sieh um eurer Missethat willen seid ihr verkauft, und um eurer Frevel willen ist verstoßen eure Mutter.* Nicht Er ist es, der sein Verhältnis zu Zion abgebrochen, denn die Mutter Israels, welche J. sich angetraut, hat keinen Scheidebrief aufzuweisen, mit dem (אֲשֶׁר anders als 55, 11) J. sie entlassen hätte, ebendamit nach Dt. 24, 1—4 ihrer Wiederannahme, falls sie unterdeß eines andern geworden, auf immer entsagend. Ferner: Er hat Isr. nicht, äußerem Zwange nachgebend, fremder Gewalt überlassen, denn wo wäre der seiner Gläubiger (es giebt überh. keine), dem er, weil zahlungsunfähig, seine Söhne hätte überlassen müssen, damit er — eine nicht seltsame Härte gestrenger Schuldherren gegen insolvente Schuldner Ex. 21, 7. 2 K. 4, 1. Mt. 18, 25 — sich durch diese bezahlt mache? Ueber נֹשֶׁה Creditor s. zu 24, 2. Nun ist freilich der gegenwärtige Zustand ein Verkauft- und Entlassensein, aber er ist nicht das Werk herrischer Willkür oder die Folge erlittenen Zwanges auf Seiten Jahve's: es ist Isr. welches sein Verh. zu J. abgebrochen hat, sie sind durch ihre Verschuldungen verkauft und „um eurer Frevel willen ist verstoßen eure Mutter". Statt וּבְפִשְׁעֵיכֶם heißt es וּבְפִשְׁעֵיהָ; es konnte so heißen, weil die Gemeinde, obwohl einerseits höher stehend und älter als ihre Kinder d. i. ihr jeweiliger Mitgliederbestand, doch andererseits auch sittlich haftbar ist für die aus ihr geborenen, von ihr erzogenen, von ihr als die ihrigen erkannten. Die Hauptsünde aber, welche aus der Zeit vor dem Exil bis in die Gegenwart hereinreicht, ist der Ungehorsam gegen Gottes Wort. Diese Sünde hat über Zion und ihre Kinder das Gericht der Verbannung gebracht und zieht auch die Dauer desselben in

die Länge v. 2—3: *Warum bin ich gekommen und war niemand da? hab' ich gerufen und niemand der antwortete? Ist etwa zu kurz meine Hand zur Erlösung, oder ist keine Kraft in mir zu erretten? Sieh durch mein Dräuen trockn' ich das Meer aus, wandle Ströme in Blachfeld: es faulen ihre Fische weil kein Wasser, und sterben vor Durst. Ich kleide die Himmel in Trauerschwärze, und Sacktuch mach' ich zu ihrer Decke.* J. ist gekommen, und womit? Das ergiebt sich daraus daß er ihnen zu bedenken giebt, daß seine Hand nicht zu kurz und also zu ohnmächtig sei, um Isr. los und frei zu machen; daß er der Allmächtige ist, welcher durch sein bloßes Dräuwort (Ps. 106, 9. 104, 7) das Meer trocken legen und Ströme in festen dürren Boden verwandeln kann, so daß die Fische aus Wassermangel in Verwesungsstank übergehen (Ex. 7, 18 u. ö.) und durch Durst dahinsterben (תָּמֹת Voluntativ nach poetischer Licenz als Indicativ wie 12, 1); welcher die Himmel in Trauerschwarz (קַדְרוּת von Trübheit aufgeregten Wassers auf die Dunkel- oder Schmutzfarbigkeit des Traueranzugs übertragen) kleiden und Sacktuch zu ihrer (glanzlos düsteren schwarzgrauen) Decke machen kann (vgl. zum Ausdruck 37, 1 f.) — der also — *fiat applicatio* — den Wassergürtel, hinter dem sich Babel geborgen meint, in nichts auflösen (s. 42, 15. 44, 27) und über das Weltreich, das jetzt Isr. knechtet und ängstet, eine sonnen- und sternenlose Nacht (13, 10) des Untergangs heraufführen kann, vgl. das Bild von Gras und Blume mit gleicher Pointe 40, 6—8. Man sieht aus diesem Selbstzeugnis Jahve's, daß es das Evangelium von der Erlösung aus Sünde und Strafe ist, womit er gekommen ist, aber Isr. hat nicht geantwortet d. h. diese Heilsbotschaft nicht gläubig aufgenommen, denn der Glaube ist das Jawort zu Gottes Wort. Und in wem ist J. gekommen? Kn. u. die meisten antworten: in seinen Proph. Diese Antwort ist nicht falsch (vgl. 65, 12. 66, 4 mit Jer. 7, 13. 27. 35, 17. Sach. 7, 7—11), aber sie reicht nicht aus, den Fortgang der Rede zu vermitteln. Denn da ist es Einer, welcher das Wort nimmt, und wer anders als der Knecht Jahve's, welcher auch sonst in diesen Reden mit dramatischer Unmittelbarkeit als selbstredend eingeführt wird? Also: in seinem Knechte ist J. zu seinem Volke gekommen. Wir wissen wer erfüllungsgeschichtlich dieser Knecht Jahve's ist. Es ist der welchen auch die neutest. Schrift, bes. die AG., τὸν παῖδα τοῦ κυρίου nennt 3, 13. 26. 4, 27. 30. Es ist zwar nicht das babyl. Exil gewesen, in welchem dieser Knecht Jahve's mit dem Ev. von der Erlösung an Isr. herangetreten ist, aber das ist ja eben das ἀνθρώπινον dieser Reden, daß sie das Auftreten des עבד ה׳, des Heilands Israels und der Heiden, mit dem Ende des Exils zusammenschauen. Daß aber an jenem ἀνθρώπινον das θεῖον dieser Reden sich nicht aufhebt, haben wir zu 49, 1—3 gezeigt.

Er, in welchem J. zu seinem Volke gekommen und diesem mitten in selbstverwirktem Elend Weg und Werk des Heils verkündigt hat, er ists welcher v. 4 das Wort nimmt: *Der Allherr, Jahve, hat mir gegeben eine Jünger-Zunge, daß ich wisse aufzurichten den Abgemüdeten mit Worten; er weckt allmorgentlich, weckt mir das Ohr, daß ich aufmerke nach Jüngerweise.* Das inmitten des Verses ge-

brauchte לִמּוּדִים, welches wie 8, 16. 54, 13 das ältere Wort für das jüngere תַּלְמִידִים μαθηταί ist, wiederholt sich palindromisch am Ende des Verses, und die Gedankenfolge: „er weckt Morgen um Morgen, weckt mir das Ohr“ erinnert an den Parallelismus mit Aufsparung (z. B. Ps. 96, 7) und bes. an die Gedankenscala der שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת. Der Knecht Jahve's gewährt uns hier einen tiefen Einblick in sein verborgenes Leben. Die Proph. empfangen göttliche Aufschlüsse meist des Nachts, sei es im Traum oder auch wie Sacharja in ekstatischen Gesichten. Hier aber empfängt der Knecht Jahve's die göttlichen Offenbarungen weder בַּחֲלוֹם noch בַּמַּרְאָה, sondern als Gegenbild Mose's Num. 12, 6—8 und also auch hierin Prophet seines Gleichen Dt. 18, 15—19 bei wachem Leben und tageshellem Bewußtsein: allmorgentlich (בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר wie 28, 19), also wenn sein Schlaf vorüber, welcher unmittelbare Entsunkenheit in Gott ist, ohne daß sich die Bilderwelt des willenlosen Traumlebens dazwischen drängt, tritt J. an ihn heran, weckt ihm das Ohr (Cheyne: das innere Ohr wie 48, 8), indem er ihm ein Zeichen giebt daß er aufmerke, und nun nimmt er ihn nach Jüngerweise gleichsam in die Schule und lehrt ihn was und wie er predigen soll. Nichts aber bekundet so sehr wie die Gabe zu trösten eine Zunge wie sie Gottesjüngern eignet, und eine solche hat der hier Redende: aufzuhelfen dem (durch Leidenspein und Selbstpein) Abgematteten mit Worten; אֶת vor indeterminiertem Nomen wie Ez. 21, 28. Spr. 13, 21. Iob 13, 25., עוּת s. v. a. עָזַר helfen (wov. עֶזְרָה Hilfleistung und auch concret der jemandem *auxilio* ist), Aq. ὑποστηρίσαι, Hier. *sustentare*. An עזר *med. Je* beregnen, bewässern (Rck. Ew. Umbr. Kn.) ist nicht zu denken; noch weniger aber ist עוּת Denom. v. עֵת (Abulw. Kimchi), wonach Lth.: *mit dem Müden zu rechter Zeit zu reden*. לְעֵת דָּבָר λόγῳ (vgl. בְּדָבָר 29, 21) ist Acc. der näheren Bestimmung wie אֲשֶׁר v. 1 vgl. 42, 25. 43, 23. Richtig Hier.: *ut sciam sustentare eum qui lassus est verbo*. Der Aenderung des לדעת לעוות in לרעות (Cheyne mit Klosterm.) nach Spr. 10, 21 bedarf es nicht. Sein Beruf geht auf Retten, nicht auf Verderben, und für diesen Beruf hat er J. zum Bildner, dem er in gelehriger Empfänglichkeit und unerschütterlichem Gehorsam sich untergeben v. 5: *Der Allherr, Jahve, hat mir aufgethan das Ohr und ich, ich bin nicht widerspenstig gewesen, bin nicht rückwärts gewichen*. Er hat ihn in den Stand gesetzt, seinen Willen innerlich zu vernehmen, um Mittler seiner Offenbarung zu werden, und diesem Berufe hat er sich nicht entgegengestemmt (מָרָה sich gegen jem. straff machen ἀντιτείνειν) und ist nicht zurückgebebt vor Ausrichtung des Berufes, der, wie er wohl weiß, ihm nicht irdische Ehre und Vorteil, sondern Schmach und Mißhandlung bringt. Seit er den Weg dieses Berufes gewandelt ist er vor den Leiden, mit denen er verknüpft ist, so wenig furchtsam zurückgewichen, daß er sie vielmehr willig auf sich genommen hat v. 6: *Meinen Rücken hielt ich Schlagenden dar und meine Backen Raufenden, mein Angesicht verhüllt' ich nicht vor Beschimpfungen und Speichel*. Er hielt seinen Rücken dar solchen die darauf losschlugen, seine Backen solchen die sein Barthaar zerzausten (מָרַט wie Neh. 13, 25); er verhüllte

sein Antlitz nicht, um es gegen thatsächliche Beschimpfungen und gegen Verspeiung zu decken (vgl. zu כְּלִמּוֹת neben רֹק das κολαφίζειν, ῥαπίζειν, τύπτειν εἰς τὴν κεφαλήν neben ἐμπτύειν Mt. 26, 67. 27, 30. Joh. 18, 22). Sein Berufsweg führt also durch einen schmachvollen Stand der Erniedrigung hindurch. Was Iob vorbildet (s. 30, 10. 17, 6), was die davidischen Leidensps. typisch-prophetisch vorausdarstellen (s. 22, 7. 69. 8), was ein Jeremia zu klagen und zu sagen hat (20, 7 ff. 17, 14—18), das findet in ihm volle gegenbildliche Erfüllung. Aber keine Schmach macht ihn zaghaft, er vertraut auf den der ihn berufen, er sieht auf das Ende v. 7: *Doch der Allherr, Jahve, wird mir helfen, darum ließ ich mich nicht von Schimpf bewältigen, darum macht' ich mein Angesicht gleich dem Kiesel und wußte daß ich nicht zuschanden werde.* Mit ו wird der Ged. angefügt, dessen unter allem Leiden seine Seele voll war. Mit לֹא נִכְלָמְתִּי sagt er, daß er sich nicht von כְּלִמָּה innerlich überkommen und übermögen oder eig., da כָּלַם ע treffen im Sinne von *percutere* bed., betroffen machen ließ: das Bewußtsein seines hohen Berufes blieb ungetrübt, er schämte sich dessen nicht, ward nicht daran irre. Die zwei עַל-כֵּן stehen auf gleicher Linie nebeneinander. Er machte sein Antlitz כַּחַלָּמִישׁ (s. zu Ps. 114, 8) d. i. fühllos gegen feindliche Angriffe gleich dem Kieselsteine (vgl. Ez. 3, 8 f.). In „heiliger Härte der Ausdauer" (Stier) bot er seinen Widersachern die Stirn, ohne sich erweichen oder einschüchtern zu lassen, und war sich dessen bewußt, daß der dessen Sache er vertritt ihn nicht im Stiche lassen werde. Mitten in seinen noch andauernden Leiden ist er seines Sieges gewiß, fühlt sich erhaben über jede menschliche Anklage und weiß daß J. sich zu ihm bekennen wird, während seine Widersacher dem Untergange entgegengehen, dessen Keim sie bereits in sich tragen v. 8—9: *Nahe ist der mich rechtfertigt — wer will mit mir streiten?! Wir wollen hintreten zusammen! Wer ist mein Gegner im Gericht?! Er trete an mich heran! Sieh der Allherr, Jahve, wird mir helfen — wer ists der mich verurteilen könnte?! Sieh sie alle werden wie ein Kleid zerfallen, die Motte wird sie fressen.* חַצְדִּיק u. הַרְשִׁיעַנִי sind forensische Gegensätze; jenes bed. urteilsweise und thatsächlich als gerecht (2 S. 15, 4. Ps. 82, 3), dieses als schuldig רָשָׁע (Dt. 25, 1. Ps. 109, 7) darstellen. Zu dem wegen des folg. אֶחָד seines Haupttons (2 Chr. 20, 9) verlustig gegangenen נַעֲמָדָה s. S. 416 Anm. בַּעַל מִשְׁפָּטִי heißt der eine Rechtssache gegen mich hat, wie im röm. Recht der *dominus litis* vom *procurator* d. i. dem ihn vor Gericht Vertretenden unterschieden wird (syn. בַּעַל דְּבָרִים Ex. 24, 14 u. אִישׁ רִיבִי Iob 31, 35 vgl. oben 41, 11). מִי־הוּא gehört zusammen und ist ein gesteigertes τίς Röm. 8, 34. Ew. § 325ª. כָּלָם geht auf alle ihm Feindseligen. Sie zerfallen wie ein abgenutztes Kleid und erliegen dem Mottenfraße, den sie bereits in sich tragen — Bild einer unvermerkt und langsam, aber um so sicherer arbeitenden Zerstörungsmacht (51, 8 vgl. Iob 13, 28. Hos. 5, 12).

Bis hieher die Worte des Knechtes. Mit Worten Jahve's hat die Rede v. 1—3 begonnen, mit solchen schließt sie auch, wie aus מִיָּדִי חֲיִתֶם־זֹאת 11ᵇ ersichtlich. Das 1. Wort Jahve's richtet sich an die Ihn

Fürchtenden und auf die Stimme seines Knechtes Hörenden v. 10: *Wer unter euch ist Jahve fürchtend? hörend auf die Stimme seines Knechtes? Er, der in Finsternissen wandelt und ohne Lichtstrahl, vertraue auf den Namen Jahve's und stütze sich auf seinen Gott.* Die Frage wird gestellt um demj., welcher „ich bin ein solcher oder wünsche es zu sein" antworten wird, zu sagen was seine Pflicht und sein Recht sei. Mitten in der Aussichtslosigkeit der Lage (חֲשֵׁכִים Plur. des räumlich Ausgedehnten zu חֲשֵׁכָה 8, 22., hier Objektsacc. nach gleicher Construction wie Iob 29, 3 vgl. Dt. 1, 19) und Trostlosigkeit der Stimmung soll er auf den Namen Jahve's, diesen allerfestesten und allersichersten Vertrauensgrund, vertrauen und auf seinen Gott, der ihn nicht verlassen, nicht täuschen kann, sich stützen: er soll glauben (7, 9. 28, 16. Hab. 2, 4) an (אֱמוּנָה) den Gott und das Wort des Heils, denn בטח und נשׁען sind Bezeichnungen der *fiducia*, welche das Wesen des Glaubens ist. Das 2. Wort Jahve's richtet sich an die Verächter seines Worts, dessen Träger sein Knecht ist v. 11: *Sieh ihr alle die ihr Feuer anzündet, mit Brandpfeilen euch rüstet, fort in die Glut eures Feuers und in die Brandpfeile die ihr angebrannt! — Von meiner Hand geschieht euch das, in Herzleid sollt ihr liegen.* Das Feuer, das sie anzünden (קדח *allidere* anschlagen, bes. den Feuerstein an den Stahl, also Feuer anschlagen), ist nicht das göttliche Zornfeuer Jer. 17, 4., sondern das Feuer der רִשְׁעָה 9, 17., bes. das höllische Feuer, an dem die böse Zunge entzündet ist Jac. 3, 6., denn die זִיקוֹת (= זִקּוּת v. זָק = *zink* v. זָנַק springen, schnellen, syr. schießen, schleudern) Geschosse und zwar Brandpfeile (vgl. Ps. 7, 14) sind ein Bild ihrer gegen den Knecht Jahve's geschleuderten Lästerreden und Anatheme. Unnötig ist es statt מְאֹזְרֵי mit Hitz. Ew. Kn. Brdk. מְאִירֵי (nicht מַאְזְרֵי) zu lesen: sie gürten Brandpfeile *accingunt malleolos* ist s. v. a. sie rüsten oder wappnen (45, 5) sich damit zum Angriff. Aber das Verderben, das sie dem Knecht Jahve's bereiten, wird ihr eignes: sie selbst müssen hinein in die Feuersglut und die Feuerpfeile, die sie in Brand gesetzt haben; die Hand Jahve's bewirkt das (vgl. Mal. 1, 9), sie kehrt das Verhältnis plötzlich um, das Feuer ihres Ingrimms wird zum Feuer göttlichen Gerichts und dieses Feuer wird ihr peinvolles Lager. Nägelsb.: in Qual werdet ihr euch legen — aber wohin man sich legt, besagt לְ nur bei folg. Ortsbegriff Iob 7, 21. Thren. 2, 21. Das לְ ist nicht das des Orts (Nägelsb.), sondern des Zustandes Ew. § 217[d]. Das auf *ult.* betonte תִּשְׁכָּבוּן giebt einen dictatorischen Schluß.

Des zweiten Dritteils dritte Rede c. LI.

Der Durchbruch des Heils und die Wendung des Zornkelchs.

Von den Verächtern des Worts, denen sie die Pein des Feuers gedroht hat, wendet sich die proph. Predigt nun wieder an die Heilsbegierigen v. 1—3: *Höret auf mich, der Gerechtigkeit Nachjagende, Suchende*

Jahve's: Blicket hin auf den Felsen, woraus ihr gehauen seid, und auf die Höhlung der Grube, woraus ihr gegraben seid — blicket hin auf Abraham euren Ahn und auf Sara die euch kreißte, daß Einer er war als ich ihn berief und ihn segnete und ihn mehrte: denn getröstet hat Jahve Ṣion, getröstet all ihre Trümmer und umgewandelt ihre Wüste gleich Eden und ihre Steppe wie zum Gottesgarten; Wonne und Freude findet man in ihr, Danken und schallende Musik. Die proph. Predigt richtet sich an diej., welche der rechten Lebensgestaltung nachtrachten und J. suchen, nicht mit Abkehr von Ihm Irdisches und sich selbst zu ihrem Strebeziel machen; denn sie allein sind im Stande, das im Glauben für möglich zu halten und im Geiste als wirklich zu schauen, was menschlichem Verstande unmöglich dünkt, weil das Gegenteil dem sinnlichen Auge vorliegt. Abraham und Sara sollen sich diese nachdenkend vergegenwärtigen: sie sind Vorbilder der zu erwartenden Heilsthat. Abr. ist der Fels, daraus die Steine gehauen sind, aus denen das Haus Jakobs zusammengefügt ist, und Sara mit ihrem Mutterschoße die Höhlung der Grube, aus der Isr. ans Licht gefördert ist, wie man etwa Torf aus einer Grube lossticht oder Erz aus einem Schachte lossprengt: die Ehe beider war lange unfruchtbar, es war gleichsam hartes Gestein (גַּלְמוּד 49, 21), aus dem sich Gott in Abr. und Sara Kinder erweckte, die Entstehung Israels war ein Wunder göttlicher Macht und Gnade. Gegenüber dem männlichen צוּר ist בּוֹר durch das mit Bezug auf נֻקַּבְתֶּם gewählte מַקֶּבֶת verweiblicht; bei חֻצַּבְתֶּם ist מְמִּנּוּ ‥ אֲשֶׁר, bei נֻקַּרְתֶּם ist מִמָּנָּה ‥ אשר zu erg. Wer Fels und Grubenhöhlung sei, sagt 2^a: Abr. euer Ahn und Sara תְּחוֹלֲלַכֶם die kreißend d. i. unter Mutterwehen euch gebar, euch — denn die Geburt Isaaks des Sohnes der Verheißung war die Geburt des heilsgesch. Volkes. Worauf hin Abr. (gegen den Sara nun zurücktritt) angeschaut werden soll, sagt *quod unum vocavi eum.* Das Perf. קְרָאתִיו meint den einmaligen Gnadenruf, der Abr. aus der Mitte der Götzendiener in die Gemeinschaft Jahve's versetzte, die folg. Imperf. die in Verbindung damit eingetretene Segnung und Mehrung (Gen. 12, 1 f.). Er heißt אֶחָד (wie Ez. 33, 24. Mal. 2, 15) als der welcher bei seiner Berufung Einer war und doch durch die Kraft göttlichen Segens zur Wurzel Israels, des Volkes der Verheißung, und seines Erbes, des Landes der Verheißung, geworden ist. Das ists dessen sich die Heilsbegierigen erinnern sollen, an der Vorzeit sich stärkend im Glauben an eine ihr gleichförmige Zukunft. Die gegenbildliche Segensthat wird in Prätt. (נִחַם, וַיָּשֶׂם) ausgesprochen, denn für den Glauben und das proph. Schauen hat das Zukünftige die Realität einer gegenwärtigen und die Sicherheit einer vollendeten Thatsache. Zion, die Mutter Israels 50, 1., das Gegenbild der Ahnfrau Sara, Zion, die trauernde weil wüste liegende, zertrümmerte, wird von J. getröstet: das Trostwort der Verheißung (40, 1) wird an ihr zur Trostthat der Erfüllung (49, 13). J. macht ihre Wüste gleich Eden (LXX ὡς παράδεισον), gleich dem Garten Jahve's (Gen. 13, 10), dem von ihm selbst gepflanzten (Gen. 2, 8. Num. 24, 6). Und dieses künftige Paradies ist nicht menschenleer: Wonne und Freude wird darin angetroffen (יִמָּצֵא nach dem ersten der zwei Subjecte sich richtend wie Spr. 27, 9. 29, 15. Iob 4, 14), man vernimmt Danken über die wunderbare Wandlung

welche geschehen und schallendes Tonspiel (זִמְרָה wie Am. 5, 23). Das Wonneland ist also voll Menschen in festlicher Stimmung und Bewegung. Wie Sara nach langer Unfruchtbarkeit Isaak gebar, so hat Zion, eine andere Sara, nach langer Oede eine jubelnde Menge von Kindern um sich. Aber das große Werk der Zukunft reicht über die Wiederherstellung Israels noch weit hinaus: diese wird zum Quell des Heils für die gesamte Völkerwelt v. 4—5: *Merket auf mich, mein Volk, und meine Volksgemeinde, auf mich horchet: denn eine Thora wird von mir ausgehen, und meinem Recht zum Licht der Völker schaff' ich eine Stätte. Nahe ist meine Gerechtigkeit, ausgezogen mein Heil und meine Arme werden Völker richten; auf mich geht der Insellande Hoffen und auf meinen Arm ihr Harren.* Es ist Israel welches aufgefordert wird, auf die mit כִּי eingeleitete Verheißung zu hören: לְאֻמִּי hier einmal wie Zef. 2, 9 גּוֹי von Isr.; Anrede der Heiden (Syr.) ist gegen den consequent durchgeführten Charakter dieser ganzen Rede. Was 42, 1 ff. als Berufswerk des Knechts Jahve's bezeichnet wird, das Recht unter die Völker auszubringen und auf der Erde zu pflanzen, das erscheint hier als That Jahve's. Die hier gemeinte תּוֹרָה ist die sionitische (2, 3) im Untersch. von der sinaitischen, das Evangelium von der Erlösung, und מִשְׁפָּט die neue Lebensordnung, in welcher sich Isr. und die Völker einigen. J. schafft dieser einen festen Standort, von wo aus sie nach allen Seiten hin ihr völkererleuchtendes Licht ergießt; הַרְגִּיעַ wie Jer. 31, 2. 50, 34 v. רָגַע in der Bed. des arab. رَجَعَ zurückkehren: Rückkehr, Einkehr, Ruhe verschaffen, versch. zwar nicht der Wurzel, aber der Bed. nach von רָגַע 51, 15. In 5ª sind צֶדֶק und יֵשַׁע wie durchweg in diesen Reden Syn.: ihr Sinn bestimmt sich nach dem Charakter jener γνῶσιν σωτηρίας (Lc. 1, 77) und ebendamit δικαιοσύνην θεοῦ (Röm. 1, 17 vgl. Jes. 53, 11) darreichenden תורה. Diese Gerechtigkeit ist jetzt nahe daran sich zu offenbaren, dieses Heil hat sich auf den Weg gemacht, sich zu verwirklichen. Die Masse der Völkerwelt verfällt dem Gerichte, welches Jahve's Arme, die nach rechts und links zu Boden werfenden, vollstrecken. Wenn sonach von den Inseln gesagt wird, daß sie auf J. hoffen und auf seinen Arm harren, so ist der heilsbegierige, heilsempfängliche Rest der Heidenschaft gemeint, der das Gericht überdauert und des Heils teilhaft wird (vgl. Joh. 11, 52., aber auch z. B. Jo. 3, 5 *extr.*). Diesen bringt der heilspendende Arm (hier war nur der Sing. passend, vgl. z. B. Ps. 16, 11) nun das Heil entgegen, auf welches, mehr oder weniger bewußt, ihr Sehnen ging und welches die Befriedigung ihres innersten Bedürfnisses ist. Man beachte in v. 5 den sieghaft und selbstgewiß majestätischen Schritt des Rhythmus mit dem effektvollen Tonfall des *j'jachelûn.* Das Volk Gottes wird nun aufgefordert, den Blick nach oben und unten zu richten: die alte Welt über seinen Häuptern und unter seinen Füßen ist dem Untergange bestimmt v. 6: *Erhebt zum Himmel eure Augen und blicket auf die Erde drunten: denn die Himmel werden gleich Rauch zergehen und die Erde wie ein Kleid zerfallen, und ihre Bewohner wie ein Nichts hinsterben, und mein Heil wird auf ewig bestehen und meine Gerechtigkeit geht nicht in Trümmer.* Mit כִּי folgt der Grund der Aufforderung. Die Himmel werden gleich dem Rauche sich in Atome auflösen יִמָּלָחוּ:

v. מָלַח, √מל wov. מָלַל (s. zu Iob 14, 2) verw. מָרַח (√מר zu Iob 23, 2), zerreiben, zerbröckeln, zerfetzen. Da מְלָחִים Lumpen bed., so bot sich das ohnehin bereite (50, 9) Bild vom zerfallenden Kleide auch mittelst Ideenassociation dar; כְּמוֹ־כֵן aber kann nicht ‚gleicherweise' (LXX Trg. Hier.) bed., da dies wenn man das Bild vom auseinandergehenden Kleidungsstück festhält einen geschmacklosen und wenn man es auf das Geschick der Erde im allgem. bez. einen matten Ged. giebt. Aber die Alten konnten auch nicht auf die jetzt beliebte Deutung: wie Mücken (Hitz. Mr. Ew. Kn. Umbr. Stier Hahn v. Orelli) verfallen, da der Sing. v. כִּנִּים ebensowenig כֵּן lautet als בַּיִץ (Ei) v. בֵּיצִים; die Mücke heißt כִּנָּה, wie das nachbiblische Hebräisch zeigt.[1] Man hat, wenn man nicht mit Cheyne nach Weir's Vorgang כנים lesen will, wie 2 S. 23, 5. Num. 13, 33. Iob 9, 35 zu erkl.: an allen diesen St. bed. כן nichts anderes als *ita, sic;* aber wie diese Wörter ihre Bed. öfter durch den Gestus bekommen, mit dem sie gesprochen werden (z. B. in Terenz' Eunuchen: *cape hoc flabellum et ventulum sic facito*), so ist da überall כן so gesprochen zu denken, wie *hujus* in dem komischen *hujus non facio* (Zumpt § 444), vgl. „Iß, trink und scherze, das übrige ist nicht so viel wert" auf dem Grabmal Sardanapals bei Strabo XIV, 5, 9. So ist Luthers *wie das* laut seiner Glosse gemeint, vgl. Rückert: „und ihre Bewohner so wie so sterben sie hin." ‚Wie so' ist hier s. v. a. wie nichts. Daß Himmel und Erde nicht untergehen ohne erneuert wieder zu erstehen, ist ein sich von selbst ergänzender und v. 16. 65, 17. 66, 22 ausdrücklich ausgesprochener Ged. Gerechtigkeit צְדָקָה und Heil יְשׁוּעָה sind die himmlischen Mächte, welche durch die Katastrophe der alten Welt hindurch zur Herrschaft gelangen und die Grundfesten der neuen werden (2 P. 3, 13). Daß die צדקה ewig bestehen und die ישועה nicht gebrochen werden wird (יֵחַת wie 7, 8 *confringetur*, wogegen v. 7 *consternemini*), ist eine Aussicht, die von der Herstellung der neuen Welt aus allen denen gilt, welche die Katastrophe überdauern. Aus dieser großartigen Verheißung vom schließlichen Triumphe des Ratschlusses Gottes wird für die verfolgte Gemeinde ermutigender Zuspruch abgeleitet v. 7—8: *Höret auf mich, um Gerechtigkeit Wissende, du Volk mit meinem Gesetze im Herzen, fürchtet nicht Schimpf der Sterblichen und vor ihren Lästerungen schrecket nicht zusammen! Denn gleich einem Kleide wird die Motte sie verzehren und gleich Wollenzeug die Schabe sie verzehren, und meine Gerechtigkeit wird auf ewig bestehen, und mein Heil in späte Geschlechter.* Der Begriff עבד ה' in seinem mittleren Sinne kommt hier in der Anrede zur Entfaltung: die der Gerechtigkeit Nachjagenden, J. Suchenden 51, 1., also die Knechte Jahve's 65, 8 f. werden in die Einheit eines עַם wie 65, 10 vgl. 10, 24., also des wahren Volkes Gottes im Volke seiner Wahl und also des Kerns in der Masse zusammengefaßt. Der Zuspruch richtet sich an die aus Erfahrung Wissenden (יוֹדְעֵי oder יֹדְעֵי) was es um Gerechtigkeit als Gabe der Gnade und als heilsordnungs-

1) Auch כִּנָּם Ex. 8, 13 f., mag es collektiver Plur. oder Sing. sein, beweist nichts für כֵּן, so wenig als מִדָּהּ Iob 11, 9 für מַד in der Bed. Maß, s. über dergleichen Flexionsformen zu סֻכֹּה Ps. 27, 5.

mäßiges Verhalten ist, an das Volk, welches Gottes Gesetz als Richtschnur und Trieb seines Lebens im Herzen trägt, die Gemeinde welche es nicht bloß als Buchstaben außer sich, sondern als Lebensmacht in sich hat (vgl. Ps. 40, 9). Alle die brauchen sich nicht vor Schimpf und Lästerungen der Menschen zu fürchten. Ihre Schmäher und Lästerer sind אֱנוֹשׁ (vgl. v. 12. Ps. 9, 20. 10, 18), deren vermeintliche Allmacht, Hoheit und Unvergänglichkeit eine widernatürliche sich lügenstrafende Lüge ist. Das Doppelbild v. 8 besagt, daß der kleinste Aufwand von Kraft hinreicht, um ihre Scheingröße und Scheinmacht zu vernichten, und daß sie schon lange zuvor, ehe sie dem Untergange erliegen, den unaufhaltsam sich entwickelnden Keim dazu in sich tragen. Der סָס, sagt ein jüd. Spruch, ist der Bruder des עָשׁ; dieses (v. עָשַׁשׁ *collabi*, arab. عثّ trans. *corrodere*) bed. die Motte, jenes (wie arab. *sûs, sûsa*) die Motte (Schabe) u. auch den Kornwurm *curculio*, im Griech. vergleicht sich σής und κίς. Während die Verfolger der Gemeinde solchen Zerstörungsmächten erliegen, bestehen dagegen Gottes צדקה und ישׁועה, jetzt schon seiner Gemeinde Vertrauensgrund und Hoffnungsziel, dereinst ihr zugut in offenbarer vollendeter Verwirklichung auf ewig und לְדוֹר דּוֹרִים in einen Zeitlauf hinein welcher endlose Zeitläufe in sich begreift. Wie aber aus den großen Verheißungen mit denen die Rede begonnen hat solche Mahnung sich für die Gemeinde ergiebt, so entquillt ihr daraus auch die Sehnsucht nach dem verheißenen Heil zugleich mit der Zuversicht seiner Verwirklichung v. 9—11: *Werde wach, werde wach, kleide dich in Macht, Arm Jahve's; werde wach wie in den Tagen des Altertums, den Zeitläufen der Vorwelt! Warest du es nicht, der Rahab zerhieb, den Drachen durchbohrte? Warest du es nicht, der trocken legte das Meer, die Wasser des großen Schwalles; welcher wandelte die Meerestiefen in eine Straße, daß hindurchzögen Erlösete? Und die Freigewordenen Jahve's werden wiederkehren und kommen gen Sion mit Jauchzen, und ewige Freude über ihrem Haupte, nach Wonne und Freude greifen sie, es fliehen Jammer und Seufzen.* Cheyne faßt dieses עורי hier und 52, 1 und das התעוררי v. 17 als Engelstimme, Ruf der himmlischen Wächter 62, 6 — wir hören darin den Gebetsruf der das Heil herbeisehnenden Gläubigen und des Propheten als ihres Choragen. Die paradiesische Wiederherstellung Zions, die neue Welt der Gerechtigkeit und des Heils ist ein Werk des Armes d. i. der Machtbethätigung Jahve's. Dieser sein Arm befindet sich jetzt wie in schlafendem Zustande. Er ist zwar nicht leblos, aber regungslos. Darum ruft die Gemeinde ihm dreimal עוּרִי zu (wobei wie Richt. 5, 12 zur Vermeidung der Monotonie Milra- und Milel-Betonung wechseln, vgl. Wright zu Sach. 9, 9 גילי). Er soll sich erheben und Macht anthun aus der Fülle der Allmacht, לָבַשׁ wie Ps. 93, 1 vgl. λαμβάνειν δύναμιν Apok. 11, 17 und δύσεο ἀλκήν wappne dich mit Kraft Ilias 19, 36. 9, 231. Der Arm Jahve's vermag zu leisten was die Weissagung sagt und was die Gemeinde hofft, denn er hat ja schon einmal Israel wunderbar erlöst. רַהַב ist Aeg., als Wasserungeheuer vorgestellt, s. 30, 7.; תַּנִּין dasselbe (vgl. 27, 1), insbes. aber Pharao Ez.

29, 3., dessen Name arabischer Krokodil-Name (الفرعون) geworden ist. אַתְּ־הִיא *tu illud* ist s. v. a. du, ja du, s. zu 37, 16. Das mit חוּלֵל (√ חל خَلَّ höhlen, runden) parallele הֶחֱצִיב ist hier Intensiv des Kal im Sinne von Hos. 6, 5. Lagarde liest mit Houbigant הַמְּחַצֶּבֶת (Iob 26, 12), auch möglich, aber um nichts besser. Wasser der תְּהוֹם רַבָּה heißt das Schilfmeer, weil der unterhalb des Festlands gelegene große Wasserspeicher in ihm zu partieller Erscheinung kommt. הַשָּׂמָה hat Doppel-*Paschta*, ist also Milel, also 3 *pr.* = אֲשֶׁר שָׂמָה nach Ges. § 109 Anf. In v. 11 wiederholt sich 35, 10., ganz so wie dort an גְּאוּלִים sich anschließend, nur daß וְנָסוּ יַשִּׂיגוּ dort וְנָסוּ יַשִּׂיגוּ lautet. Hitz. Ew. Kn. meinen, daß v. 11 nicht vom Verf. dieser Reden herrühre, sondern von irgendwem eingeflickt sei. Aber 65, 25 begegnen wir einer eben solchen Wiederholung, und v. 11 ist hier ebenso abschließend als 35, 10. Aus dem Vorzeitigen wird ein Schluß auf das zu Erwartende gezogen, an dem Blicke in die Vergangenheit lichtet und stärkt sich der Blick in die Zukunft: Und so werden denn die Freigewordenen Jahve's, aus der gegenwärtigen Drangsal wie damals aus der äg. befreit, heimkehren . . Die 1. Hälfte dieser Rede ist hier zu Ende.

In der 2. Hälfte beginnt die Verheißung von neuem, aber mit näherem Eingehen auf die Bedrängnis der Exulanten und das Strafleiden Jerusalems. Jahve selbst ergreift wieder unmittelbar das Wort, das Ersehnte und Gehoffte besiegelnd v. 12—15: *Ich, Ich bin euer Tröster; wer bist du daß du dich fürchtest vor dem Sterblichen der dem Tode erliegt, und vor dem Menschensohn der ein Grashalm dahingegeben wird! Daß du vergissest Jahve deinen Erschaffer, der hinspannte die Himmel und gründete die Erde, daß du dich fürchtest fort und fort den ganzen Tag vor dem Grimm des Aengstigers, wie er zielt zu verderben, und wo bleibt der Grimm des Aengstigers? — Eilends wird der Gekrümmte entfesselt, und stirbt nicht hin zur Grube und nicht mangelts ihm an seinem Brote, so wahr ich Jahve bin dein Gott, der das Meer aufschreckt, so brausen seine Wogen — Jahve der Heerscharen sein Name.* אָנֹכִי אָנֹכִי הוּא nach ist nachdrückliche Wiederholung und also Verstärkung des Subj. (αὐτὸς ἐγώ), wie oben v. 10 in אַתְּ־הִיא. Aus diesem Obersatze, daß J. der Tröster seiner Gemeinde ist, leitet sich mittelst des Untersatzes, daß wer Ihn zum Tröster hat sich nicht zu fürchten braucht, der Schluß ab, daß die Gemeinde keine Ursache sich zu fürchten hat. Demgemäß ist nicht zu erkl.: wie klein bist du, daß du dich fürchtest (Kn.), sondern: steht es denn so um dich (also: bist du denn so klein, so verlassen), daß (*impf. consec.* vgl. כִּי Ex. 3, 11. Richt. 9, 28) du dich zu fürchten brauchest? Der Attributivsatz יָמוּת setzt den in der Bez. des Menschen mit אֱנוֹשׁ liegenden Sinn heraus. חָצִיר = כֶּחָצִיר Ps. 37, 2. 90, 5. 103, 15 vgl. oben 40, 6—8 ist Gleichsetzung statt Vergleichung und יִנָּתֵן ist Passiv des V. נָתַן in der Bed. παραδιδόναι, die es freilich sonst nur mit folg. בְּיַד oder לְ hat, weshalb andere erkl.: welcher zu Gras gemacht wird; aber der Begriff mit לְ: der Abmähung oder dem Verwelken denkt sich leicht hinzu, wogegen

der Mensch nicht erst zu Gras gemacht zu werden braucht, sondern nach 40, 6 schon an sich solches (solchem gleich) ist. In 13^a setzt sich die dem מִי־אַתְּ untergeordnete Satzverbindung fort. In 12^b lautet die Anrede weiblich, in 13^a männlich, indem sie sich dort an Zion, hier (was dasselbe) an Isr. richtet: daß du vergissest deinen Erschaffer, welcher zugleich der allmächtige Werkmeister des Weltalls ist, und in beständiger endloser Besorgnis schwebest (פָּחַד *contremiscere* wie Spr. 28, 14) vor der Zornglut des Aengstigers, dieweil (כַּאֲשֶׁר wie Ps. 56, 7 vgl. Num. 27, 14., eig. demgemäß daß) er zielt (כּוֹנֵן näml. חִצָּיו oder auch קַשְׁתּוֹ Ps. 11, 2. 7, 13 vgl. 21, 13) zu verderben. Man übers. nicht: *quasi disposuisset*, was syntaktisch möglich (Iob 10, 19. Sach. 10, 6), aber der Wirklichkeit widersprechend. Die der Furcht entgegengesetzte Frage: und wo ist die Zornglut des Aengstigers? richtet den Blick in die Zukunft: nirgends ist da noch eine Spur von ihm zu sehen, er ist spurlos hinweggeräumt. Ist הַמַּצִּיק der Chaldäer, so ist in v. 14, wo die Ermahnung in Verheißung übergeht, wie in der 1. Hälfte umgekehrt die Verheißung in Ermahnung überging, nicht an die Bedrückung durch die eignen mehr heidnisch als israelitisch gesinnten Volksgenossen zu denken (Kn.), sondern צֹעֵה (v. צָעָה שׁחַ sich neigen, beugen) ist individualisierende Bez. der in der babyl. Gefangenschaft und teilweise wohl wirklich in Gefängnissen (s. 42, 7. 22) befindlichen Exulanten: wer da in Fesseln gelegt sich krümmen muß, eilt entfesselt zu werden d. i. wird eilends entfesselt w. (wobei der Moment der Eroberung Babels durch Cyrus gemeint sein mag), er wird nicht hinsterbend der Grube anheimfallen (*constr. praegnans* wie z. B. Ps. 89, 40), und nicht mangelt sein Brot d. h. wenn man die 2 Sätze als Zerlegung Eines Ged. ansieht (Hitz.), was aber nicht nötig: er wird nicht den Hungertod sterben. Die Bürgschaft dafür liegt in dem Allvermögen Jahve's, der das Meer (schon durch ein Dräuwort גְּעָרָה) in Zittern versetzt (רֹגַע Constr. des Part. mit Ton auf *ult.* wie 42, 5. 44, 24. Ps. 94, 9 und sogar Lev. 11, 7, v. רָגַע גש sich heftig hin- und herbewegen und in solche Bewegung versetzen), so brausen seine Wellen (vgl. Jer. 31, 35 u. die Grundstelle Iob 26, 12). Ueber die Anknüpfung des beteuernden Schlußsatzes mit וְ (vgl. Jo. 4, 21. Ps. 89, 38) s. Ew. § 340^c. Die Verheißung, deren Unterpfand Jahve's absolute Macht ist, der alles sich fügen muß, erhebt sich nun zu eschatologischer Höhe v. 16: *Und ich legte meine Worte in deinen Mund, und im Schatten meiner Hand hab' ich dich gedecket, um zu pflanzen Himmel und zu gründen eine Erde und zu sprechen zu Sion: Mein Volk bist du!* Ein hoher Beruf, eine hochherrliche Zukunft ist es, zu deren Ausrichtung und Vermittelung das so wie es v. 7 beschrieben ist geartete Isr. ausgerüstet ist und im Schatten der unnahbaren Allmacht aufbewahrt bleibt. Der Gott, der die Welt erschaffen und dem sich Israel verdankt, J. hat seine Worte in den Mund dieses Isr. gelegt (וָאָשִׂם wie auch Gen. 24, 4 u. ö.), und welches ist der erhabene Beruf, dem es mittelst dieser Worte dienen soll? Man erkl. nicht: damit du pflanzest u. s. w., wozu der Schluß nicht paßt: damit du sagest .., denn nicht Israel sagt dies zu Isr., sondern J. sagt es zu Isr. Der Pflanzende, Gründende, Sagende ist J. Es ist Gottes

Selbstwerk, dem Isr. mittelst der in seinen Mund gelegten Gottesworte werkzeuglich dient, näml. Neuschaffung der Welt und Wiederbegnadigung Israels selber — beides, dieses wie jenes, *regalia* Gottes. Es sind endzeitige Thatsachen gemeint. J. hat vor, eine neue Welt der Gerechtigkeit und des Heils zu schaffen (65, 17) und sich zu Zion wieder thatsächlich als zu seinem Volke zu bekennen. Der Anbahnung dieses großen alleserneuernden Werks der Zukunft dient das jetzt von den Heiden geknechtete und von seinen eignen Volksgenossen verkannte und verfolgte wahre Isr. Die Worte in dessen Munde sind die Samenkörner einer neuen Welt inmitten der alten. Daß hier vom wahren geistlichen Israel Gleiches gesagt wird wie 49, 2 von dem Einen Knechte Jahve's, erklärt sich ebenso wie wenn der neutest. Apostolat Act. 13, 47 ein dem Einen geltendes Gotteswort mit οὕτω ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος auf sich bez.: der Eine ist ja eins mit diesem Israel, er ist es selbst in höchster Potenz, er ragt darüber hinaus, aber wie das Haupt über die Glieder des Leibes, mit denen es ein lebendiges Ganzes bildet. Wie nun oben aus den vorausgeg. großen Verheißungen das עוּרִי erwuchs, welches die Gemeinde an den Arm Jahve's richtet, so erwächst hier daraus ein an Jer. sich richtendes הִתְעוֹרְרִי v. 17—23: *Raffe dich empor, raffe dich empor, stehe auf, Jerusalem, die du getrunken aus der Hand Jahve's den Becher seines Grimmes; den Kelchbecher des Taumels hast du getrunken, ausgeschlürft. Keiner war der sie führte von allen Kindern die sie geboren, und keiner der sie bei der Hand nahm von allen Kindern die sie großgezogen. Zwiefaches wars was dir begegnete: wer sollte dir Zuspruch thun? Die Verheerung und die Zertrümmerung, und die Hungersnot und das Schwert: wie sollt' ich dich trösten? Deine Kinder wurden umnachtet, lagen an den Ecken aller Straßen einer verstrickten Antilope gleich, als die da voll waren des Grimmes Jahve's, des Scheltens deines Gottes. Darum so höre doch dieses, Elende und Trunkene, aber nicht von Wein! So spricht dein Herr, Jahve, und dein Gott, der sein Volk verteidigt: Siehe, ich nehme aus deiner Hand den Becher des Taumels, den Kelchbecher meines Grimmes, du sollst nicht fortfahren ihn zu trinken fürder. Und ich gebe ihn in die Hand deiner Quäler, die zu deiner Seele sprachen: Ducke dich, daß wir überhin schreiten, und du machtest der Erde gleich deinen Rücken und gleich freiem Wege für die drüberweg Schreitenden.* Jer. ist v. 17 als ein im Schlafe der Ohnmacht und Betäubung am Boden liegendes Weib gedacht. Sie hat zu ihrer Strafe trinken müssen den mit göttlicher Zornglut gefüllten Becher, den Becher, der die Trinkenden in bewußtlosen Taumel versetzt, und diesen Becher, der um seine bauchige Weite hervorzuheben in genitivischer, dem Sinne nach aber appositioneller Wortverbindung קְבַעַת כּוֹס heißt (wenn nicht viell. dieses zweite כוס mit Lagarde nach LXX als Glosse zu streichen ist), hat sie nicht bloß trinken, sondern rein ausschlürfen müssen (vgl. Ps. 75, 9. u. bes. Ez. 23, 32—34). Man beachte den wehmütigen, das Schreckliche nachempfindenden Tonfall שָׁתִית מָצִית. In diesem Zustande besinnungslosen Taumels war Jer. ohne alle Hilfe von Seiten ihrer Kinder; keiner

war der Betäubten ein Führer, keiner ergriff, sie aufrecht zu halten, ihre Hand; das Bewußtsein der verdienten Sündenstrafe und die Größe des Strafleidens drückte alle Gemeindeglieder dermaßen nieder, daß keines die erforderliche Freudigkeit und Kraft verspürte, sich für sie zu erheben, um ihr Geschick ihr wenigstens erträglicher zu machen und dem Aeußersten vorzubeugen. Welche elegische Musik ist hier in den tief heruntergehenden Cadenzen: *mikol-banîm jalāda, mikol-banîm giddēla!* So grauenvoll war ihr Unglück, daß niemand das Schweigen des Entsetzens zu brechen und ihr Beileid zu bezeugen wagte; selbst der Proph. muß, menschlich geredet, bekennen: wie (מִי eig. als wer, wie Am. 7, 2. 5) sollt' ich dich trösten, er wußte kein gleiches oder größeres Leiden, auf welches er Jer. nach *solamen miseris socios habuisse malorum* hätte hinweisen können. So ist nach Thren. 2, 13 zu erkl.; נִחַמְךְ (Cheyne u. a.) wäre minder sinnig. Die ganze Versgruppe ist im Tone der jerem. Kinoth gehalten. Zweierlei (d. i. zwei Arten מִשְׁפָּחוֹת Jer. 15, 3 von Uebeln) war es, was ihr widerfuhr (= קֹרֹתַיִךְ = אֲשֶׁר קָרָהּ, v. קָרָא = קָרָה womit es schon im Pent. wechselt), nämlich die Verheerung und die Zertrümmerung ihrer Stadt und ihrem Lande, die Hungersnot und das Schwert ihren Kindern, deren Bewohnern. In v. 20 wird das mit bes. Bezug auf die Hungersnot ausgemalt: ihre Kinder sind umflort worden (עֻלְּפוּ wie arab. غُشِيَ *deliquium pati*, eig. *obvelari*), lagen bewußtlos als werdende Leichen an allen Straßenecken, wo von allen Seiten dieser schaurige Anblick sich darbot; sie lagen da כְּתוֹא מִכְמָר (LXX sonderbar: wie eine halbgekochte Rübe, richtig Hier.: *sicut oryx*, wie auch LXX Dt. 14, 5 übers., *illaqueatus*) wie eine Netzes-Antilope (s. zu Iob 39, 9) d. i. eine welche im Jägernetze (מִכְמָר bei distinct. Acc. für מִכְמַר wie שְׁרָרָן 59, 17) entkräftet daliegt, nachdem sie sich in Befreiungsversuchen bis zur Selbsterdrosselung erschöpft hat. Das auf בְּנַיִךְ bezügliche appositionelle חֲמֻלְאִים וגו׳ giebt wie ein *quippe qui* den Grund dieses Jammergeschickes an: es ist das Strafverhängnis Gottes, welches bis in ihr Innerstes eingedrungen und sie ganz und gar in Beschlag genommen hat. Man sieht daraus, daß בניך hier nicht nach Thren. 2, 11 f. 19. 4, 3 f. auf Kinder im Untersch. von Erwachsenen zu beschränken ist (vgl. 5, 25). Mit לָכֵן v. 21 wendet sich die Rede von der Leidensschilderung zur Verheißung, im Hinblick auf welche schon in v. 17 der Ruf, sich emporzuraffen und aufzustehen, ergangen ist. Darum, weil Jer. Gottes Zorn ausgeduldet, soll sie hören was sein nun rege gewordenes Erbarmen beschlossen hat. Die Verbindungsform שִׁכְרַת steht hier nach Ges. § 116, 4 trotz des dazwischen tretenden (epexegetischen) וְ. Wie jesaianisch dies *ebria et non a vino* ist zeigt 29, 9., vgl. zu dieser Unterscheidung eines niederen und höheren Gebiets verwandter Thatsachen 47, 14. 48, 10. Der im B. Jes. sonst nur von menschlichen Herren vorkommende intensive Plur. אֲדֹנִים wird hier, wo Jer. als Weib vorgestellt ist, einmal von J. gebraucht. רָרִיב עַמּוֹ ist Attributivsatz: seines Volkes Anwalt oder Verteidiger. Er nimmt den Taumel- und Zornbecher, nachdem Jer. ihn geleert, für immer aus deren Hand und zwingt den neugefüllten ihren

Quälern auf. Statt מוֹגַיִךְ *(pr. Hi.* v. יָגָה √ וג ج stoßen, drücken, also *dolore pressum, afflictum esse)*, dieses Lieblingsworts der jerem. Klagelieder (1, 5. 12. 3, 32 vgl. 1, 4), deren Ton wir hier durchweg vernehmen, mit Lwth. Ew. Umbr. nach Trg. (דַּהֲווֹ מוֹנָן לִיךְ) wie 49, 26 מוֹנַיִךְ (v. יָנָה) zu lesen ist kein Grund vorhanden. Die Rede der Feinde שְׁחִי וְנַעֲבֹרָה (v. שָׁחָה, dessen *Kal* nur hier) ist bildlich wie Ps. 129, 3 zu verstehen: Jer. hat in ihren Kindern sowohl daheim in ihrem unterjochten Lande als draußen in der Verbannung sich zur wehrlosen Zielscheibe herrischer Tyrannei und Laune herabwürdigen lassen müssen. Das Verhältnis kehrt sich nun aber um: Jer., nachdem sie gestraft ist, wird erlöst und die Strafwerkzeuge selbst verfallen der Strafe, die ihr Uebermut verwirkt hat.

Des zweiten Dritteils vierte Rede LII, 1—12.

Die Wandlung der Knechtschaft Jerusalems in Herrschaft, der Gefangenschaft in Freiheit.

Wie 51, 9 an den als schlafend vorgestellten Arm Jahve's, so ergeht hier an das als schlafendes Weib vorgestellte Jer. der Ruf v. 1—2: *Werde wach, werde wach, kleide dich in deine Macht, Sion; kleide dich in deine Prachtgewänder, Jerusalem, du heilige Stadt, denn nicht wird fürder in dich eingehn ein Unbeschnittener und Unreiner! Entschüttele dich des Staubes, stehe auf, setze dich hin, Jerusalem; löse dir die Fesseln deines Halses, gefangene Tochter Sions!* Betäubt von Gottes Zorn und abgemattet von Kummer liegt Jer. am Boden, aber diese ihre schmachvolle Entmächtigung und Entwürdigung hat nun ein Ende: sie soll sich aufraffen und ihre Macht anthun, welche lange Zeit gebrochen war und geschwunden schien, aber weil sie auf dem Grunde unverbrüchlicher Verheißung ruht immer wieder aufs neue sich verjüngen kann und muß; erwachend und die alte Kraft wieder gewinnend soll sie ihre Prachtgewänder d. i. den priesterlich königlichen Schmuck anlegen, welcher ihr als עִיר הַקֹּדֶשׁ zukommt. Denn was zu sein sie bestimmt ist, soll sie fortan ohne weitere Entweihung sein: Heiden waren in sie eingedrungen, Unbeschnittene und Unreine am Herzen und Fleische (Ez. 44, 9), und hatten sie entweiht (Ps. 79, 2), Heiden, die so wie sie sind keinen Zutritt zur Gemeinde Jahve's haben (Thren. 1, 10): von solchen Eindringlingen soll sie ferner nicht verunreinigt, geschweige überwältigt werden (Jo. 4, 17. Nah. 2, 1[b], nicht ohne Wechselbezug zu letzterer Stelle, vgl. v. 7 mit Nah. 2, 1[a]). Ueber die Constr. *non perget intrabit* = *intrare* s. Ges. § 142, 2. 4 Anm. 1. In v. 2 tritt die Vorstellung der Stadt in den Hinter- und die des Volkes in den Vordergrund. Aber שְׁבִי ירושלם bed. nicht „gefangen Volk Jerusalems" (Hitz.), was der Personification gemäß wie 2[b] שְׁבִיָּה heißen müßte, sondern wie auch accentuiert ist: κάθισον Ιερουσαλήμ (LXX). Der Zuruf ist das Widerspiel von 47, 1. Jer. sitzt als Gefangene ohne Sessel am Boden, aber um hoch erhöhet zu werden, während die Tochter Babels

als Herrscherin auf dem Sessel sitzt, aber um tief erniedrigt zu werden. Jene soll sich *(se)* nun schüttelnd des Staubes entledigen, aufstehn und hinsitzen, näml. um zu thronen (Trg.); die gefangene Tochter Zions (שִׁבְתִּי αἰχμάλωτος Ex. 12, 29 nachdrücklich vorangestelltes Adj. wie 10, 30. 53, 11) soll sich aufmachen (*sibi laxare* wie חִתְנַחֵל 14, 2 *sibi possidendo capere*) die Fesseln ihres Halses (*Chethîb* התפתחו „es lösen sich" gegen den schönen Parall.), denn die in Niedrigkeit Trauernde kommt wieder zu Ehren, die schmachvoll Gefesselte in Freiheit. Die Aufforderung wird nun durch wohlmotivierte Verheißung begründet v. 3—6: *Denn so spricht Jahve: Umsonst seid ihr verkauft worden, und nicht mit Silber sollt ihr erlöst werden. Denn so spricht der Allherr, Jahve: Nach Aegypten ist hinabgezogen mein Volk im Anfang, um dort gastlich zu wohnen, und Assur hat um nichts es bedrückt, und nun — was hab' ich hier zu schaffen? spricht Jahve, denn hinweggenommen ist mein Volk umsonst, seine Zwingherrn kreischen, spricht Jahve, und immerfort den ganzen Tag wird mein Name verlästert. Darum soll in Erfahrung bringen mein Volk meinen Namen, darum an jenem Tage daß Ich es bin der spricht: Da bin ich.* Ihr seid verkauft worden — dies der Sinn von v. 3 — aber dieses Verkauftsein ist nur ein Preisgegebensein in fremde Gewalt, ohne daß Ihm, der damit nichts anderes bezweckte als euch eure Sünden büßen zu lassen (50, 1), ein Vorteil daraus erwachsen oder gar als Aequivalent ein anderes Volk das ihm diente an eure Stelle getreten wäre, und nicht Silbers wird es bedürfen, um die Gunst dessen zu erkaufen, der euch freigiebt, sondern nur einer göttlichen Machterweisung (45, 13). Der allgem. Satz v. 3 wird nun in der Gedankenkette v. 4—6 begründet. Isr. zog hinab nach Aeg., dem Nilthalland, in der unschuldigen Absicht, dort in der Fremde zu gasten (לָגוּר), und (was sich nach Art des sich ergänzenden Parallelismus aus dem folg. Gliede hinzudenkt) geriet dort in die Knechtschaft der Pharaone, die J. nicht fürchtend, vielmehr höhnend nur die blinden Werkzeuge seines Willens waren. Dann bedrückte es Assur בְּאֶפֶס d. h. nicht: letztlich *ultimo tempore* (Häv.), sondern (da אפס Syn. von אַיִן ist 40, 17. 41, 12) um nichts d. h. ohne daß es ein Recht darauf erworben hätte, vielmehr in seiner Ungerechtigkeit nur das blinde Werkzeug der Gerechtigkeit Jahve's, welcher durch Assur erst dem Reiche Isr., dann dem Reiche Juda ein Ende machte. Die zwei Rückblicke auf die äg. und assyr. Knechtschaft sind möglichst kurz gehalten; mit וְעַתָּה aber auf die babylonische Gegenwart übergehend wird die Rede wortreicher. J. fragt: *quid mihi hic?* Hitz. bez. פֹּה auf den Himmel: was hab' ich hier für ein dringendes Geschäft, daß solches alles vorgehen kann, ohne daß ich mich der Sache annehme? Aber eine solche Frage paßte besser für den Zeus der griech. Komödie als für den Jahve der Prophetie. Nägelsb. bez. פה auf Jerusalem: hier in der wüsten Stadt, von der das Volk das mich verehren könnte und sollte, hinweggenommen? Aber der Zus. zeigt daß der Standpunkt im Lande des Exils genommen. Die Frage bed. nach 22, 16 nichts anderes als: was hab' ich hier zu schaffen? J. ist als gegenwärtig bei seinem Volke gedacht (vgl. Gen. 46, 4) und meint damit, ob er denn diesen Strafzustand der Verbannung noch länger aufrecht halten solle (Trg. Raschi

Rosenm. Ew. Stier u. a.). Die Frage schließt das Vorhaben Isr. zu erlösen in sich, und mit כִּי folgt die Selbstbegründung dieses Vorhabens. Isr. ist weggenommen *ablatus*, näml. vom heimischen Grund und Boden, חִנָּם d. i. ohne daß der Chaldäer ein Recht darauf gehabt hätte. Das diese Selbstbegründung fortsetzende מְשָׁלָיו וְהֵילִילוּ (משלו) ist weder zu übers.: seine Sänger wehklagen (Ruetschi mit Rosenm.), denn die Dichter Israels heißen מְשֹׁרְרִים, noch: seine (Israels) Fürsten (Vitr. Hitz. Hdw.), denn das Volk des Exils hat zwar noch nationale שָׂרִים, aber keine anderen מֹשְׁלִים als die chald. Zwingherren 49, 7. 14, 5. Es ist die unerträgliche Tyrannei der Bedrücker seines Volkes, welche J. in diesem Satze als Motiv seines nunmehr nicht länger aufzuschiebenden Einschreitens bez. Freilich bed. הֵילִיל (wov. hier das Impf. ohne Synkope der Bildungsvorsilbe) sonst *ululare* als Ruf des Schmerzes, aber wie רָנַן, חֵרִיעַ, רָזַח gellenden Ausbruch der Freude oder des Schmerzes bed., so läßt sich הילל auch von Wut- und Rache- und Siegsgeheul (Nägelsb.) der Tyrannen sagen, ähnlich wie Lucan's *laetis ululare triumphis* und das vom Kriegsgeschrei und anderem Lärm (s. Bernsteins *Glossar.*) gebräuchliche syr. *ailel.* In Verbindung mit diesem übermütigen Toben steht dies daß Jahve's Name das Stichblatt unaufhörlicher Lästerung ist: מְנֻאָץ *prt. Hithpoël* oder vielmehr, da das *ē* des *prt. Hi. Po. Hithpoël* nicht in pausales *ā* übergehen kann, *prt. Hithpoal* (vgl. die *Hithpoël* Jer. 25, 16); Luzz. Cheyne מְנֹאָץ (wie מְגֹאָל Mal. 1, 7. מְבֹהָל Est. 8, 14), was jedenfalls nicht minder statthaft ist. Nun folgt in v. 6 der Schlußsatz der Gedankenkette: darum soll sein Volk zu erfahren bekommen seinen Namen d. i. die Selbsterweisung des von den Heiden geschmähten Gottes, darum (לָכֵן mit Emphase wiederholt wie כֵּעֵת 59, 18 und viell. מָךְ Ps. 45, 9) an jenem Tage, dem Tage der Erlösung (erg. יֵדַע soll es zu erfahren bekommen), daß „Ich es bin der spricht: hie bin ich" d. h. daß Er der die Erlösung verheißen nun als der Wahrhaftige und Allesvermögende da ist, sie zu vollbringen.

Die 2 ersten Wendungen der Rede v. 1—2. 3—6 sind hier zu Ende. Die 3. Wendung v. 7—10 jubelt über das im Vollzug begriffene Heil. Der Proph. sieht im Geiste, wie die Kunde der Erlösung, zu welcher Babels Fall, gleichsam die Entsetzung der Gefangenen, den Ausschlag giebt, über die Berge Juda's nach Jer. gebracht wird v. 7: *Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Freudenboten, der Frieden verkündenden, Gutes meldenden, Heil verkündenden, die da sagen zu Sion: „Königlich herrscht dein Gott!"* Die Anrede geht an Jer., die Berge sind demzufolge die des h. Landes und insbes. im Norden Jerusalems; מְבַשֵּׂר ist collektiv (wie in der Grundstelle Nah. 2, 1 vgl. Jes. 41, 27. Ps. 68, 12) wer immer die frohe Botschaft nach Jer. trägt. Der Ausruf מַה־נָּאוּ (*Pilel* von נָאָה Grundform נָאַי) bez. sich nicht auf den lieblichen Schall ihrer Fußtritte, sondern ihre Füße sind wie beflügelt, weil es eine Freudenkunde ist, deren Boten sie sind. Das schon in מבשר liegende unbestimmte Freudige ist, näher bezeichnet, שָׁלוֹם, טוֹב, יְשׁוּעָה und noch näher die Meldung: Zu königlicher Herrschaft gelangt ist dein Gott, מָלַךְ in inchoativem gesch. Sinne wie in den mit gleicher Losung beginnenden theokratischen Psalmen (s. zu Ps. 93) und wie ἐβασίλευσε Apok. 19, 6 vgl. 11, 17. Bisher wo sein Volk in Knecht-

schaft war schien er seines Königtums verlustig (63, 19), nun hat er den Thron als Erlöser so herrlich wie nie zuvor eingenommen (24, 23). Das Evangelium der schnellfüßigen Boten ist also das Ev. von dem herbeigekommenen Reiche Gottes, und die apost. Verwendung dieser jes. Stelle Röm. 10, 15 hat ihre Berechtigung darin daß der Proph. mit der Endschaft des Exils die schließliche allseitige Erlösung zusammenschaut. Wie werden sich da die Proph. freuen, wenn sie das leibhaftig vor sich sehen, was sie aus der Ferne geschaut haben v. 8: *Horch deine Schauer! Sie erheben die Stimme, zusamt frohlockend, denn Aug' in Auge sehen sie wie Jahve Sion wiederbringt.* קוֹל mit folg. Gen. bildet Interjectionalsätze und ist fast zur Interjection geworden, s. Gen. 4, 10. צֹפִים Späher, wie von einer Warte *specula* aus (21, 6. Hab. 2, 1) in die Ferne Blickende heißen hier wie 56, 10 die Proph. Es wird vorausgesetzt, daß das Volk des Exils Propheten hatte: gleich das erste Wort dieser Reden 40, 1 richtet sich ja an diese. Sie welche die Erlösung von ferne schauten und die Gemeinde damit trösteten (versch. von מבשר, den Evangelisten der Erfüllung) erheben allzusammen jubelnd ihre Stimme, denn so nahe wie ein Mensch dem andern ist, wenn er in dessen Auge mit dem eignen hineinsieht (Num. 14, 14 vgl. פֶּה אֶל־פֶּה Mund an Mund, so daß der des einen dem des andern genähert ist), sehen sie Jahve's Wiederbringen Zions; בְּ ist das der RA בְּאָה, und שׁוּב hat den trans. Sinn *reducere, restituere* (LXX Syr. Hier. Lth.), wie auch in שׁוֹבְנוּ Ps. 85, 5.; die RA שׁוּב שְׁבוּת die Gefangenschaft (Gefangenen) zurückbringen, das Elend wenden Ps. 14, 7 vgl. 126, 1 setzt diesen trans. Gebrauch des Verbums außer Zweifel (s. die Erörterung zu Iob[2] 42, 10), und ein Gegenstand des Sehens kann die Wiederbringung Zions ebensowohl heißen wie der Trost Jerusalems in dem üblichen nachbiblischen ראות בְּנֶחָמַת ירושלים. Wenn gesagt sein sollte: wie J. zu Zion wiederkehrt, hätte der Proph. לְצִיּוֹן (Trg.) geschrieben. Der Gedanke der Wiederherstellung wird nun weiter verfolgt: die h. Stadt erhebt sich wieder aus ihren Trümmern v. 9: *Jauchzt auf, jubelt zusamt, ihr Trümmer Jerusalems, denn getröstet hat Jahve sein Volk, erlöset Jerusalem.* Weil das Trostwort zur Trostthat geworden (49, 13), sollen die Trümmer Jerusalems, die nun wieder erstehenden, in Jubel ausbrechen. Offenbar aller Welt hat J. durch Gericht hindurch das Heil ausgewirkt v. 10: *Entblößt hat Jahve seinen heiligen Arm vor den Augen aller Nationen, und es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.* Wie ein Krieger, um unbehindert kämpfen zu können, den rechten Arm bis zur Schulter zu entblößen pflegt (*exsertare humeros nudamque lacessere pugnam*, wie Statius *Theb.* 1, 413 sagt): so hat J. seinen heiligen Arm, den Arm dem Heiligkeit inwohnt, der von Heiligkeit strahlt und der in Heiligkeit handelt, diesen seinen Arm, der bisher verhüllt war und deshalb ohnmächtig schien, vor der ganzen Völkerwelt entblößt (חָשַׂף verw. كشف), und alle Enden der Erde bekommen zu sehen das Werk dieses Armes: אֵת יְשׁוּעַת אֱלֹהֵינוּ. Dieses Heil in seiner nächsten Erscheinung ist die Befreiung der Exulanten. Auf Grund des im Geiste Geschauten ruft der Proph. diesen wie 48, 20 zu v. 11—12: *Ziehet fort, ziehet fort, gehet aus von dannen, an Unreinem vergreift euch nicht; gehet aus ihrer*

Mitte aus, reiniget euch die ihr tragt die Gefäße Jahve's. Denn nicht in Ueberstürzung sollt ihr ausgehn, und nicht in Fluchtlauf sollt ihr hinziehn, denn es zieht vor euch her Jahve, und eure Nachhut ist der Gott Israels. Ausziehend מִשָּׁם d. i. aus Babel sollen sie nichts Unreines anrühren (Thren. 4, 15) d. h. sich nicht von dem Eigentum ihrer nun unterjochten Unterjocher bereichern, wie dies beim Auszug aus Aeg. geschah Ex. 12, 36. Und nicht bloß sich nicht verunreinigen, sondern reinigen sollen sich (הִבָּרוּ regelmäßiger auf *ult.* betonter *imper. Ni.* v. בָּרַר) diej. welche die Gefäße Jahve's d. i. die Tempelgefäße tragen — eine indirekte Weiss., die sich dadurch erfüllte, daß Cyrus den Heimkehrenden die von Nebucadnezar nach Babel gebrachten goldenen und silbernen Geräte als ihr rechtmäßiges Eigentum zurückgeben ließ Ezr. 1, 7—11. Sich so in die rechte Verfassung zu setzen wird möglich sein, denn nicht בְּחִפָּזוֹן in jäher Hast, nicht fluchtweise wird der Auszug vor sich gehen wie vormals der Auszug aus Aeg. Dt. 16, 3 vgl. Ex. 12, 39; denn sie ziehen unter Jahve's Geleit. מְאַסִּפְכֶם (mit Uebergang des *ē* in urspr. *ĭ* wie Lev. 20, 8. 2 K. 22, 20. 2 Chr. 34, 28 wo אֹסִיפְךָ falsche LA, vgl. S. 57 zu 1, 15) will nicht sagen: er bringt euch, die Zerstreuten, zusammen, sondern nach 58, 8. Num. 10, 25. Jos. 6, 9. 13: er beschließt euren Zug, er geht nicht allein vor euch her, um zu leiten, sondern auch wie Ex. 14, 19 hinter euch her, um euch zu schirmen. Denn der מְאַסֵּף Nachtrupp ist der Schlußstein des Heeres und hat die Hut über den Zusammenhalt des Ganzen.

Die Capitelteilung trifft meistens mit den zu unterscheidenden Reden zusammen; hier aber bedarf sie der Berichtigung. Schon Calvin rügt die *divulsio:* mit 52, 13, nicht erst mit 53, 1 beginnt mit הִנֵּה יַשְׂכִּיל עַבְדִּי ein neuer Abschnitt, wie 42, 1 mit הֵן עַבְדִּי. Die Capp. 49—57 — sagt Nägelsb. — sind wie ein Kranz von herrlichen Blumen, mit einem Trauerbande durchflochten, welches sich in der Mitte 52, 13 — c. 53 zu einem mächtigen Knoten schürzt.

Des zweiten Dritteils fünfte Rede LII, 13 — c. LIII.

Golgotha und Scheblimini oder die hohe Erhöhung des Knechtes Jahve's aus tiefer Erniedrigung.

Ueberall da, wo bisher neben J. ein anderer das Wort ergriff, war es der eine Knecht Jahve's, welcher Herz und Haupt des Leibes Israels ist. Nachdem wir ihn selbst 50, 4—9. 49, 1—6. 48, 16^{b} und J. über ihn 50, 10 f. 49, 7—9. 42, 1—7 reden gehört, kommt es uns nicht unerwartet, wenn J. nun wieder über ihn zu reden beginnt; auch begreift sichs, daß der Proph. von der Erhebung der Gemeinde nun zur Erhöhung des Knechtes übergeht. Oft ist bisher Isr. in seinem Verh. zu J. עַבְדִּי und עַבְדּוֹ genannt worden, hier aber ist die von 51, 17 an festgehaltene weibliche Personification Israels als Gemeinde vorausgegangen und auch 51, 1—16 kommt zwar der volkliche Begriff des עבד ה׳ zum definitesten Ausdruck (bes. 51, 7), ohne daß aber der Name gebraucht wird, welchen

50, 10 vielmehr der in 50, 4—9 gar nicht zu verkennende Eine führt. Ueber diesen Einen ist nun weiter die Rede. Sein Bild ist es, welches hier vervollständigt und vollendet wird, und zwar als Seitenstück zu der eben geschilderten Entknechtung und Wiederherstellung Zion-Jerusalems. Eben er ist es ja, welcher sein Volk durch Leiden zur Herrlichkeit hindurchringt. In seinem Herzen entscheidet sich, wie wir nun vernehmen, der Uebergang des Zornes Jahve's in Liebe. Er leidet mit seinem Volke, für sein Volk, statt seines Volkes, weil er das Leiden nicht wie die Volksmasse durch Sünde verwirkt hat, sondern als der schuldlose Gerechte willig auf sich nimmt, um es bis auf die Wurzel, die Schuld und die Sünde, durch sein Selbstopfer zu beseitigen. So faßt sich denn auch Israels Glorie in ihm sonnenhaft zusammen. Die Herrlichkeit Israels hat seine Herrlichkeit zum Brennpunkt. Er ist das Weizenkorn, welches in die Erde gesenkt wird, um viele Frucht zu bringen, und diese „viele Frucht" ist die Herrlichkeit Israels und das Heil der Völker.

„Die christlichen Gelehrten — sagt Abravanel — erkl. diese Weiss. von jenem Manne (אותו האיש), den man in Jer. aufgehängt gegen Ende des zweiten Tempels, der nach ihrer Ansicht Gottes Sohn gewesen, menschgeworden im Schoße der Jungfrau; Jonathan ben-Uzîel aber deutet sie auf den noch zu erwartenden Messias, und das ist auch die Ansicht der Alten in vielen ihrer Midraschim." Also selbst die Synagoge hat sich der Anerkenntnis nicht entziehen können, daß hier der Todesgang des Messias zur Herrlichkeit geweissagt werde! Der Karäer Jefet kann sich, indem er c. 53 auf den Messias und seine Geschicke von der Geburt bis zum Throne bezieht, auf den Vorgang seines Confessionsgenossen Benjamin ha-Nahâwendi berufen.[1] Und welches Interesse hätten wir, den Nationalstolz des jüdischen Volkes zu steigern und dieses mit Juda ha-Levi im *Cuzari* II, 34 ss. und den meisten jüdischen und allen judaisierenden Auslegern zum Dulder für der Welt Sünde zu machen? Oder welches Interesse, uns einzureden, daß Jeremia (Saadia, Grot. Bunsen) oder irgend welcher unbekannte Propheten-Märtyrer (Ew.) gemeint sei[2], während es vielmehr der große Unerkannte und Verkannte ist? Wie vielen sind an diesem „goldenen Passional" (so nennt es Polycarp Lyser) des alttest. Evangelisten schon die Augen aufgegangen! Wie manchem Israeliten hat es die Kruste vom Herzen geschmolzen! Es ist wie unter dem Kreuze auf Golgotha geschrieben und von der Himmelsklarheit des erfüllten שֵׁב לִימִינִי beleuchtet. Es ist die Enträtselung von Ps. 22 und Ps. 110, aber zugleich die Vervollständigung des auch in diesen typisch-prophetischen Psalmen Davids immer noch mangelhaften Bildes; denn weil keines sündigen und selber sühnbedürftigen Menschen Leiden Sündensühne für

1) s. Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek (1866) S. 17.

2) Arthur S. Weissmann in seinen „Ernsten Antworten" (1889) auf meine „Ernsten Fragen" (1888) sagt von c. 53: „das Bild paßt auf Nehemia den Sohn Hakalja's". Auch sonst hat man jüdischerseits auf Nehemia geraten. Neubauer-Drivers *The Fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters* (Oxford, 2 Bdd. 1879) gewährt einen interessanten, aber traurigen Ueberblick.

andere sein kann, war der Typus dort in den Ps. trotz der Steigerung seiner Selbstaussage durch den Geist der Weissagung unfähig, die expiatorische Seite des Leidens Christi zu vorbildlichem Ausdruck zu bringen. Was dieser Abschnitt von dem Knechte Gottes als Versöhner durch sein Selbstopfer sagt, ist einzigartig und sonst beispiellos im A. T. Laut 43, 3 giebt Gott Heidenvölker als Lösegeld für Israel dahin, hier aber giebt Einer sich selbst dahin und wird dahingegeben zum Heile Israels und der Heiden. Wie dieser Abschnitt die äußere Mitte des wundersamen Trostbuchs c. 40—66 bildet, so ist er das Centralste und Tiefste und Höchste, was die alttest. Prophetie, sich selber überflügelnd, geleistet hat.[1]

Und doch verleugnet sie auch hier ihre alttestamentliche und menschliche Schranke nicht. Denn der Proph. sieht das Auftreten des Knechts Jahve's mit der Dauer des Exils und die Erhöhung des Knechts Jahve's, die innere und äußere Wiederbringung Israels, die Bekehrung der Völker mit der Endschaft des Exils zusammen. In diesem Sinne folgt hier unmittelbar auf den Zuruf: „Ziehet aus von Babel" ein vom Leiden des Knechts auf seinen Herrlichkeitslohn hinausweisender Fingerzeig 52, 13: *Siehe weislich handeln wird mein Knecht, er wird emporkommen und sich erheben und hoch sein sehr.* Auch abgesehen von 42, 1 ist חִנֵּה (הֵן) ein beliebter jes. Weissagungsanfang, und gleich dieser erste Vers ist nach jes. Sitte thematische Zusammenfassung des Inhalts der folg. Rede von der Erhöhung des Knechtes. In 13ª wird der Weg ausgesprochen, auf dem er zur Größe gelangt, in 13ᵇ die steigende Größe selbst. An sich bed. הִשְׂכִּיל nur: Einsicht gewinnen, beweisen, bethätigen (LXX συνήσει), dann aber auch, weil einsichtiges Handeln in der Regel auch wirksames ist, als Syn. von הִצְלִיחַ, הִכְשִׁיר: mit Erfolg handeln, so daß es gelingt (Trg. אָא יַצְלַח עֲבָדִי מְשִׁיחָא) z. B. Jos. 1, 8. Jer. 10, 21. Bei Jer. 23, 2., wo וְהִשְׂכִּיל ein Zug im Bilde der Herrschaftsausübung des Messias ist, genügt der Begriff einsichtigen Handelns, hier aber, wo die Erhöhung ohne dazwischentretendes עַל־כֵּן sich als unmittelbare Folge aus יַשְׂכִּיל herleitet, verbindet sich mit dem Begriffe weislichen d. i. der gestellten Berufsaufgabe gemäßen Handelns von selbst die Vorstellung wirksamer Durchführung, erfolgreichen Gelingens, welches immer höheres Emporgelangen zur Selbstfolge hat. Zwar bem. Rosenm. zu 13ᵇ: *non est argutandum neque quaerendum quomodo singula inter se differant.* Aber bedenkt man daß רוּם nicht bloß erhaben s., sondern auch empor-

1) Ritschl († 20. März 1889), Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. II² (1882) S. 61 ff., hält c. 53 für ein fremdartiges Einschiebsel, rückwärts nicht vorbereitet (was wir bestreiten) und vorwärts nicht nachwirkend (was darin seinen Grund hat, daß über c. 53 ein Aufsteigen nicht möglich ist). Es gereicht mir zu großer Freude mit den befreundeten Oxforder Forschern T. K. Cheyne (s. dessen treffliche Excurse über den Knecht Jahve's und den leidenden Messias) und S. R. Driver darin übereinzustimmen, daß das Weissagungsbild des großen Dulders von Einem, erfüllungsgeschichtlich Jesus dem Christ, gemeint ist. Vgl. übrigens die erschöpfende Monographie von Dr. G. H. Dalman: Der leidende und sterbende Messias der Synagoge des ersten nachchristlichen Jahrtausends, Berlin, Reuther 1888 und dazu meine Ernsten Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion, Leipzig, Institutum Jud. 1888.

kommen Spr. 11, 11 und erhaben werden, als erhaben offenbar w. Ps. 21, 14 und נָשָׂא der nächsten und ursprünglichen reflex. Bed. des *Ni.* nach sich erheben bed., daß dagegen גָּבַהּ den reinen Zustand ohne die Nebenvorstellung der Thätigkeit ausdrückt, so bekommt man die Gedankenreihe: er wird emporkommen, noch weiter sich erheben, hoch dastehn. Die 3 Vv., von denen die 2 Perf. durch das vorausgehende Impf. normiert sind, bez. sonach Anfang, Fortgang und Ausgang oder Gipfel der Erhöhung, und Stier hat nicht Unrecht, wenn er an Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes, die drei erfüllungsgeschichtlichen Hauptstufen der *exaltatio,* erinnert. Daß וְגָבַהּ als höchste Stufe des aufwärts gehenden Stufengangs, als schließliches Ergebnis gefaßt sein will, zeigt auch das beigefügte מְאֹד: von Stufe zu Stufe aufsteigend gelangt der Knecht Jahve's zuletzt zu überschwenglicher allesüberragender Hoheit (vgl. ὑπερύψωσε Phil. 2, 9 mit ὑψωθείς Act. 2, 33 und über den Inhalt des ὑπερύψωσε Eph. 1, 20—23).[1] Die Rede über ihn geht nun wie 49, 8 vgl. 7 in Anrede über, welche aber sofort sich wieder zum objektiven Tone herabsenkt v. 14—15: *Gleichwie sich entsetzten über dich viele — so entstellt, nicht mannesgleich war sein Aussehn, und seine Gestalt nicht wie der Menschenkinder — so wird er aufheben machen viele Nationen, über ihn werden Könige schließen ihren Mund, denn was ihnen nicht erzählt worden sehen sie, und was sie nicht vernommen gewahren sie.* Der Knecht Jahve's wird angeredet, und daß wie seine Erniedrigung die tiefste war, so auch seine Verherrlichung die höchste sein wird, das ist der Sinn des *sicut* v. 14 und des den Hauptsatz dazu eröffnenden *sic* v. 15. Der Tiefe der Erniedrigung wird die Hoheit der Erhöhung entgegengehalten; die Worte *adeo deformatus erat adspectus ejus magis quam hominis* aber sind ein den Grund des Entsetzens, welches der Knecht Jahve's erregte, angebender Zwischensatz. Stier geht irre, wenn er schon dieses 1. כן auf כַּאֲשֶׁר bez.: Wie man sich über dich entsetzte, so war auch Grund zum Entsetzen vorhanden; der Ged., daß wie der Eindruck den man empfing auch der Thatbestand war, ist matt und müßig, auch ist der Personenwechsel unerträglich hart, während bei der seit Vitr. fast allgem. anerkannten Auffassung des Satzverhältnisses der Absprung von der Anrede in die Aussage durch den Zwischensatz vermittelt erscheint. Bis jetzt entsetzten sich viele über den Knecht Jahve's; שָׁמֵם wüste, öde s., in wüsten und starren Zustand über etw. geraten, von lähmendem verstörendem Entsetzen, verblüfft, verdutzt, wie versteinert w. Lev. 26, 32. Ez. 26, 16. In so hohem Grade (כן *adeo*) war sein Aussehn מִשְׁחָת מֵאִישׁ und seine Gestalt מִבְנֵי אָדָם, näml. מִשְׁחָת. Die Vocalisation תְּאָרוֹ (vgl. dagegen 1 S. 28, 14) ist wie פְּעָלוֹ 1, 31 vgl. Num. 23, 7. Richt. 6, 28. 14, 4. 2 Chr. 20, 34. Nah. 2, 8., wo überall *Cholem* statt *Kamez correptum* beliebt ist. מִשְׁחַת läßt sich als Constr. v. מִשְׁחָת fassen (Hitz. Brdk.), denn die An-

1) Anders faßt die drei Stufen der Jalkut zu Jes. § 338: חנה ישכיל עבדי זה מלך המשיח ירום מן אברהם ונשא ממשה וגבה מאד ממלאכי חשרת. Vgl. Hebr. 7, 4. 3, 3. 1, 4.

schlußform wird zuweilen auch z. B. 33, 6 außer genit. Verh. gebraucht, aber es kann auch Absol. sein, entw. synkopiert aus מִשְׁחַתְתְּ = מִשְׁחֶתֶת (Haev. Stier), wie מָשְׁחַת Mal. 1, 14 (s. dazu Köhler), oder, was wir vorziehen, n. d. F. מִרְמַס 10, 6 mit urspr. *ă* ohne die gew. Dehnung Ew. § 160ᶜ Anm. 4. Der Text nach babylonischer Punctation hat dafür מֻשְׁחַת (Pinsker, Einleitung S. 155), wie überhaupt tiberiensisches *i* und babylonisches ֻ *(ü)* öfter wechseln (z. B. Am. 4, 3). Sein Aussehn, seine Gestalt war Entstellung (stärker als מָשְׁחַת ‚entstellt', was aber auch als Subst. vorkommt Lev. 22, 25) vom Manne, von Menschen hinweg d. h. so daß Erscheinung und Eindruck nicht denen eines Mannes und überhaupt nicht denen anderer Menschenkinder glichen.[1] Nun folgt v. 15 der Gegens.: der Herrlichkeitsstand, in welchen diese Jammergestalt sich aufhebt. Dem רַבִּים entspricht hier גּוֹיִם רַבִּים, viele Nationen statt der vielen einzelnen, als käme auf jeden einzelnen welcher Aergernis nahm nun ein ganzes in Entzücken geratendes Volk, und dem שָׁמְמוּ עָלֶיךָ das יַזֶּה, der Wirkung die er leidend die Wirkung die er handelnd hervorbringt. Das *Hi.* הִזָּה bed. sonst spritzen *adspergere,* von der Spritzung des Blutes mit dem Finger (versch. von זָרַק der Ausschwenkung desselben aus der Schale), bes. am Versöhnungstage gegen die Capporeth und den Räucheraltar, der Spritzung des Reinigungswassers mittelst des Sprengwedels auf den Aussätzigen Lev. 14, 7 und der Asche der roten Kuh auf den Leichenunreinen Num. 19, 18., überh. von Spritzung zu dem Zwecke der Sühne und Heiligung. Diesem Wortgebrauche gemäß übers. Vitr. Hgstb. Hölemann u. a. mit Syr. Aq. Theod. Hier.: „er wird besprengen", was sich empfiehlt in Hinblick auf נָגוּעַ 53, 4 u. נֶגַע 53, 8 (Wörter die sonst vom Aussatz üblich sind und wegen welcher der leidende Messias *Sanhedrin* 98ᵇ emblematisch הִוָּרָא דְבֵי רַבִּי „der Aussätzige von Rabbi's Hause" genannt wird), indem sich so der sinnreiche Gegensatz ergiebt, daß der welcher selbst als Unreiner, als ein anderer Iob galt, ganze Völker priesterlich reinigen und weihen, also die Schranke zwischen Isr. und den Heiden aufheben und diese, die bisher als ‚unrein' (52, 1) galten, mit Isr. zu Einer heiligen Gemeinde zusammenfassen wird. Hier.: *ipse adsperget gentes multas, mundans eos sanguine suo et in baptismate Dei consecrans servituti,* als ob es יזה דמו על (Lev. 14, 7) oder יזה מים טהורים על (Ez. 36, 25) hieße. Denn so müßte es heißen, da הִזָּה (wie aram. אַדִּי *Af.* v. נְדָא) nie wie *adspergere* mit dem Acc. der Person oder Sache, welche besprengt wird, verbunden erscheint (denn אֶת Lev. 4, 6. 17 ist Präp. wie anderwärts עַל, אֶל).[2] Aber auch abgesehen davon käme die Vorstellung des Knechts als Priesters hier

---

1) Die Kirche vor Constantin dachte sich den Herrn, wie er auf Erden gewandelt, unansehnlich, die Kirche seit Const. dagegen idealisch schön; jenes war richtiger: unansehnlich, obwohl nicht mißgestaltet, war er in den Tagen seines Fleisches; seine Aeußerlichkeit, obwohl der Glaube die Doxa hindurchschimmern sah, war die eines Dulders, denn von Mutterleibe an war der Todesschmerz des Gotteslammes seine Mitgift.

2) Die Möglichkeit der Constr. mit dem Acc. ist freilich nicht zu leugnen; auch יָרָה *Hi.* הוֹרָה bed. nicht bloß werfen, sondern auch bewerfen d. h. besprengen Hos. 6, 3 oder beschießen *jaculis petere* Ps. 64, 5. Num. 21, 30.

ganz unvermittelt. Das V. נָזָה bed. urspr. springen, wov. הִזָּה das Causativ: sprengen; das *Kal* vereinigt in sich die intrans. u. trans. Bed. von spritzen und bed. in ersterer 63, 3 das Aufspringen und überh. Springen tropfbarer, in Tropfen zerspringender Flüssigkeit. Das arab. *nazâ* (s. Ges. *thes.*) zeigt, daß ebendieses V. auch vom Springen lebender Wesen gesagt werden kann, wie es die Uebermacht des Affekts hervorbringt. Demgemäß übers. wir nach dem Vorgang Martini's (1791) mit den meisten neueren Ausll. *exsilire faciet* — יַזֶּה gleichbed. mit יַתֵּר, was Cheyne nach Hab. 3, 6 vorzieht. Es ist ein Aufspringen vor Bewunderung gemeint (LXX sinngemäß, aber matt: θαυμάσονται), und weniger ein äußerliches, als ein innerliches: sie werden in sich selbst aufbeben vor Erstaunen (vgl. פָּחֲדוּ וְהֻזּוּ Jer. 33, 9), gleichsam elektrisiert durch die überraschende Veränderung, welche mit dem Knecht Jahve's vorgegangen ist. Weshalb Könige über ihn ihren Mund zusammenschließen, wird ausdrücklich gesagt: sie sehen etwas vor sich, worauf keine Verkündigung sie vorbereitet hat, nehmen wahr was sie nie vernommen, also etwas über ihre Erwartung und Erfahrung weit Hinausgehendes. Die Verschließung des Mundes ist die unwillkürliche Folge des überwältigenden Eindrucks, der Ausdruck des höchsten Staunens über den aus der Tiefe so plötzlich und so hoch Entrückten. Der stärkste Affekt ist der welcher im Innern verschlossen bleibt, weil seine Intensität die ganze Persönlichkeit in leidentlichen Zustand versetzt und alle Reflexion in Empfindung versenkt (vgl. רַחֲרִישׁ Zef. 3, 17). Die Parall. 49, 7 widerspricht nicht: das verstummende Staunen über das Unerhörte und Unfaßbare geht, nachdem sie einigermaßen vertraut damit geworden, in anbetende Huldigung über.

Ohne daß man der Weiss. seiner Zukunft glaubte — sagt die 2. Wendung 53, 1—3 — war der Schmerzensmann unter uns tief verachtet. Wir vernehmen — es fragt sich aus wessen Munde — die Klage v. 1: *Wer hat geglaubt dem von uns Gehörten, und der Arm Jahve's über wem ist er offenbar geworden?* „Ich habe früher — sagt v. Hofm. im Schriftbeweis — den Zus. mißkannt und gemeint, daß 53, 1 die Heiden sprechen, weil 52, 13—15 von ihnen die Rede gewesen (Weiss. u. Erf. 1, 265). Aber ich sehe nun meinen Irrtum ein. Von den Heiden ist ja vorher gesagt, daß sie nicht gehört haben was sie nun mit Augen sehen. Also können sie es nicht sein, welche sprechen oder in deren Namen gesagt wird מִי הֶאֱמִין לִשְׁמֻעָתֵנוּ." Das Werk der Erlösung wird ja den Heiden von Isr. aus als bereits vollendete Thatsache kund, und laut 52, 15 vgl. 49, 7. 42, 4. 51, 5 nehmen sie das Unerhörte als Befriedigung ihres Sehnens mit Staunen, welches in Anbetung übergeht, also mit freudigem Glaubensgehorsam auf. Aber auch מִפֶּשַׁע עַמִּי „von wegen des Frevelthuns meines Volkes" 53, 8 paßt nicht in den Mund der Heiden und Rede der Heiden müßte ausdrücklich als solche eingeführt sein. Wenn in proph. Zus. unvermittelt ein ‚Wir' laut wird, ist es überall Isr. welches redet, indem sich der Proph. mit ihm zusammenfaßt 42, 24. 64, 5. 16, 6. 24, 16 u. ö. Mit Recht verwirft Hofm. deshalb auch die Ansicht derer, welche hier den Proph. in Zusammenschluß mit den anderen Verkündigern des Heils reden hören (Calv. Stier Oehler Brdk.), denn „wie

paßte zu dieser Annahme alles Folg. was in der 1. Pers. Pluralis geredet ist?“ In der That ist es Isr., welches v. 2 ff. bekennt wie blind es gewesen — so wird also auch die klagende Frage v. 1 aus Israels Munde kommen. Das Volk oder, was dasselbe, der Proph. (Joh. 12, 37 f. Röm. 10, 16) mit Verschmelzung seines Ich in die Gesamtheit klagt in v. 1. Während die Heiden bisher schlechthin Unvernommenes gläubig aufnehmen (52, 15), hat Isr. sich anzuklagen, daß es dem was es über den Knecht Gottes vernahm, keinen Glauben schenkte. שְׁמוּעָה n. d. F. שִׁבּוּעָה, רִשׁוּעָה und bei möglicher Dagessierung גִּדֻּלָּה, גְּאֻלָּה (גְּדוּלָּה) bed. das Hörensagen ἀκοή, die Kunde und insbes. die proph. Predigt 28, 9., und שְׁמֻעָתֵנוּ ist nicht nach 2 S. 4, 4 die Kunde von (über) uns, was hier unpassend, sondern entw. die Kunde die wir gebracht אשר הִשְׁמַעְנוּ (*unserer Predigt*, wie Lth. übers.) oder, da der Prophet nicht als Wortführer der Propheten, sondern des Volkes redet, mit dem er sich zusammenfaßt und das Suff. also *gen. objecti* sein wird: die Kunde die uns betraf (wie 23, 5. 2 S. 4, 4 vgl. תּוֹכַחְתִּי die Zurechtweisung die mich traf Ps. 73, 14), obwohl es sich auch in dem Sinne von שְׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ (Jer. 49, 14), d. h. die Kunde die wir zu vernehmen bekamen, als *gen. subjecti* fassen läßt, wie mischnisch שְׁמוּעָתִי (*Edujoth* V, 7) meine Tradition d. i. die von mir vernommene, wonach wir mit Cheyne übersetzt haben. Es gab zwar solche, welche dem was sie zu vernehmen bekamen den Glauben nicht versagten: ἀλλ᾽ οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. 10, 16), verschwindend klein gegen die ungläubige Masse des Volkes war die Anzahl der Gläubigen. Der Gegenstand der Predigt, den man nicht glaubte, war die Erhöhung des Knechtes Gottes von tiefer Niedrigkeit aus. Diese war ein Werk des göttlichen Armes (זְרוֹעַ doppelgeschlechtig, hier Fem. wie 59, 16), welcher weit über alles Kreatürliche erhaben aus der Höhe herab wirkt; man hat ihn über sich und offenbar wird er dem, der ihn an dem was vorgeht erkennt. Wer hat der bevorstehenden Erhöhung des Knechtes Gottes — so fragt Isr. — Glauben beigemessen, wer die Allmacht Jahve's erkannt, die sich anschickte seine Erhöhung zu bewerkstelligen? Alles was folgt ist durch diese Frage eingeleitete Beichte des Israels der Endzeit — eine der größten Weiss. der künftigen Bekehrung des Volkes, welches den Knecht Gottes von sich gestoßen und in Anerkennung desselben die Heiden sich hat zuvorkommen lassen. Spät, aber endlich doch geht es in sich. Es ist das von Sacharja 12, 11 ff. geschilderte große Klagen, aus welchem heraus das Bekenntnis ergeht v. 2: *Und er stieg empor wie ein Senkreis vor Ihm und wie ein Wurzelschoß aus dürrem Erdreich, er hatte keine Gestalt und keine Schöne, und wir sahen ihn und da war kein Aussehn, daß wir Lust an ihm gefunden hätten.* In die Vergangenheit zurückblickend beschreibt v. 2 im Anschluß an 1[b], wie das Walten Jahve's sich in dem Lebensgange des Knechtes von Anfang offenbarte, aber unmerklich vorerst und unerkannt von denen die an der sinnfälligen Aeußerlichkeit hafteten. Das Suff. von לְפָנָיו kann sich nicht auf das Subj. des Fragesatzes bez. (Hahn Hofm. Hölem.), denn die Antwort auf jenes *quis* ist *nemo*, es geht auf das unmittelbar vorausg. יהוה. Vor J., so daß dieser, dessen Ratschluß sich so zu erfüllen begann, fürsorglich

und schirmend sein Auge auf ihn gerichtet hatte (wie Gen. 17, 18), wuchs er auf כְּיוֹנֵק gleich dem Säugling d. h. (im pflanzlichen Sinne) dem aus Wurzel und Stamm (nicht wie Hitz. nach Ez. 31, 16 erkl.: aus dem Wasser des Bodens) seine Nahrung saugenden zarten Zweige — denn יוֹנֶקֶת, wofür hier יוֹנֵק, heißt der am Baume oder Stocke oder Stengel, z. B. einer Ceder Ez. 17, 22., Rebe Ps. 80, 12. Hos. 14, 7 oder Liane Iob 8, 16., befindliche zarte Zweig, der hier als Senkreis wie Ez. 17, 22 gedacht ist; denn er gleicht andererseits dem Schößling, den der im Boden zurückgebliebene Wurzelstumpf eines gefällten Baumes treibt: שֹׁרֶשׁ wie 11, 10. ῥίζα Apoc. 5, 5. 22, 26 von der Wurzel als triebkräftiger, wieder ausschlagender und also dem Wurzelreis, Wurzelsproß, welcher Dan. 11, 7 genauer נֵצֶר שָׁרָשָׁיו heißt. Beide Bilder malen die Aermlichkeit und Unscheinbarkeit des geringen obwohl triebkräftigen Anfangs. Das zu beiden Bildern gehörige מֵאֶרֶץ צִיָּה bringt die Kümmerlichkeit der äußern Verhältnisse hinzu, in welche Geburt und Entwickelung des Knechtes fielen. Das ‚dürre Erdreich' ist die damalige Lage des geknechteten heruntergekommenen Volkes: er war den Bedingnissen der Zustände eines Volkes unterstellt, welches unter die Gewalt des Weltreichs gegeben war und nicht allein in Elend, sondern auch in Verblendung über dessen Ursache sich befand — das was hier vom Knechte Jahve's gesagt wird trifft mit dem in Jes. c. 7 und 11 von dem anderen David Gesagten zus. Im Folg. ist bei der accentuellen Satzgliederung zu bleiben und nicht zu übers.: nicht Gestalt hatte er und nicht Schöne, daß wir ihn ansähen (angesehen hätten), näml. mit gefesselten, gern auf ihm verweilenden Blicken. So schon Symm. ἵνα εἴδωμεν αὐτόν und Vitr. *ut ipsum respiceremus.* Aber statt וְנִרְאֵהוּ müßte dann וְנִרְאֶה בּוֹ gesagt sein; auch wird der wortspielartige enge Wechselbezug von וְנִרְאֵהוּ וְלֹא־מַרְאֶה verwischt: wir sahen ihn und nicht war da (= sahen wir ihn, so war da nicht) Ansehn (Ansehnlichkeit), daß wir sein begehrt, uns von ihm angezogen gefühlt hätten, hebr. mit lebhafter Versetzung in die Situation *ut concupisceremus eum.* Er weilte unter Isr., so daß es ihn leibhaftig vor sich hatte, aber er hatte kein תֹּאַר אִישׁ תֹּאַר *(forma* wie in *vir formae = formosus* 1 S. 16, 18), kein הָדָר prächtiges glänzendes Auftreten, überhaupt kein מַרְאֶה Aussehn, das man, wie וְנֶחְמְדֵהוּ besagt, begehrenswert, reizend, gewinnend befunden hätte. Der Eindruck seiner Erscheinung war im Gegenteil abstoßend und für solche die das Große und Edle nach weltlichem Maßstabe messen verächtlich v. 3: *Verachtet war er und verlassen von Männern, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, und wie einer vor dem man das Antlitz verhüllt, verachtet, und wir haben ihn nichts geachtet.* Alle diese Züge sind Prädicate des in *non species ei neque decor* und in *non adspectus* latenten *erat.* נִבְזֶה kehrt nach jes. Weise am Ende palindromisch wieder, weshalb Martini's Conj. ‚נִבָּזוּהוּ לֹא וגו abzuweisen ist. Dieses נבזה (vgl. בָּזוּי 49, 7) ist der Grundton der wehmütig rückblickenden Schilderung. Das Präd. חֲדַל אִישִׁים mißverstehen diej. Ausll. welche אישים als gleichbed. mit בני־אדם fassen, während es vielmehr den Sinn von בני־איש (Herren) im Untersch. von בני־אדם (Leuten) hat (s. zu 2, 9. 11, 17). Auch Spr. 8, 4. Ps. 141, 4

bed. es über die Menge hinausragende Standespersonen. Hienach Cocc.: *deficiens virorum h. e. nullos secum habens viros spectabiles, quorum fulciatur auctoritate.* Man könnte auch erkl.: der Aufhörende d. i. den letzten Platz Einnehmende (S. ἐλάχιστος, Hier. *novissimus*) unter Männern, aber damit würde er selbst als אִישׁ bez., während er doch nicht Aussehn und Ansehn eines solchen hatte. Jenes *deficiens* ist ganz richtig, vgl. Iob 19, 14 *defecerunt* חָדְלוּ *cognati mei,* und auf den rechten Sinn führt das arab. *ḫadalahu* oder *ḫadala ʿanhu* er ließ ihn im Stiche, hielt sich zurück von ihm, verließ ihn (s. Lane's arab. Lex.). Die Obern seines Volkes, die Großen dieser Welt zogen die Hand von ihm ab, zogen sich von ihm zurück: er hatte keinen derer die etwas galten auf seiner Seite. Er war ferner מַכְאֹבוֹת אִישׁ ein Mann des Herzleids in allen Gestalten, ein Mann der sich dadurch charakterisierte, daß sein Leben ein stetes schmerzhaftes Dulden war. Und ein יְדוּעַ חֹלִי (wofür sich auch וְיֹדֵעַ findet), nicht: *insignis morbo* ein ‚Schmerzberühmter', wie Nägelsb. übers. (nach Dt. 1, 13. 15), was auszudrücken die genit. Verbindung nicht ausreicht, auch nicht: ein der Krankheit Wohlbekannter (S. γνωστὸς νόσῳ *familiaris morbo*), was mit מְיֻדָּע oder מוֹדָע ausgedrückt sein würde, sondern *scitus morbi* d. i. ein solcher welcher in den Stand des Wissens um Krankheit versetzt war; יָדוּעַ bewußt, wohlwissend (wie בָּטוּחַ *confisus,* זָכוּר eingedenk, vgl. die lat. *prt. pass.* der Deponentia wie z. B. *expertus*), wie auch מַדּוּעַ s. v. a. מִיח־יָדוּעַ ist. Es ist nicht gemeint, daß er von Natur einen siechen, aus einer Krankheit in die andere verfallenden Körper hatte, sondern daß der Zorn, den die Sünde angerichtet, und der Eifer der Selbstaufopferung (Ps. 69, 10) an seiner Seele und seinem Leibe wie Fieberglut zehrte, so daß er, wenn er auch nicht eines gewaltsamen Todes gestorben wäre, der Gewalt der infolge der Sünde in der Menschheit heimischen Verderbensmächte und seines selbstverzehrenden Entgegenringens erlegen wäre. Er war ferner כְּמַסְתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ. Das kann nicht bed.: wie ein Verbergender das Antlitz vor uns (Hgst. mit Hinweisung auf Lev. 13, 45), oder verhältnismäßig besser: wie ein Verbergenmachender das Antlitz von ihm; denn obgleich das Fem. des Part. מַסְתֶּרֶת lautet und im Plur. מַסְתִּרִים für מַסְתִּירִים möglich ist, so hat doch מַסְתֵּר für מַסְתִּיר (vgl. Inf. חַסְתֵּר für חַסְתִּיר 29, 15 wie Dt. 26, 12) keinen Beleg für sich aufzuweisen, auch nicht מוֹצֵא Ps. 135, 7. Also ist מַסְתֵּר Subst. n. d. F. מַחְצֵב, מַרְבֵּץ, מַשְׁחֵת, und die Worte bed. entw.: wie Antlitzes-Verhüllung unsererseits d. i. wie einer dem das von uns aus widerfuhr, oder (was näher liegt) wie Antlitzes-Verhüllung vor ihm d. i. wie einer dessen abscheuerregenden Anblick man nicht ertragen kann, so daß man das Gesicht wegwendet oder das Gewand darüber zieht (vgl. 50, 6 mit Iob 30, 10). Schließlich werden alle Präd. in dem alles besagenden נִבְזֶה summiert: er war verachtet und wir haben ihn nicht nur nicht teuer und wert gehalten, sondern gar nicht ästimiert, wie Lth. treffend: *haben jn nichts geacht* (حسب חָשַׁב rechnen, schätzen, hochhalten wie 13, 17. 33, 8. Mal. 3, 16). Hier ist die 2. Wendung zu Ende.

Die den Knecht Jahve's um seiner Jammergestalt willen früher verkannten und verachteten bekennen nun, daß es mit seinem Leiden eine

ganz andere Bewandtnis hatte als sie dachten v. 4: *Fürwahr unsere Krankheiten hat Er getragen, und unsere Schmerzen — er hat sie aufgeladen, wir aber achteten ihn für einen von Strafgeschick Betroffenen, einen Geschlagenen Gottes und mit Leiden Belegten.* Man kann zweifelhaft sein, ob אָכֵן (die vollere Form zu אַךְ) hier affirmativ sei wie 40, 7. 45, 15 oder adversativ wie 49, 4: die letztere Bed. geht aus jener (wie bei רַק Gen. 20, 11. Num. 20, 19 u. ö. aus der restrictiven) hervor, indem es Entgegengesetztes ist, welches stark bejaht wird. Wir haben affirmativ (Hier.: *vere*), nicht advers. *(verum, at vero)* übers., weil v. 4 in sich selbst aus zwei gegensätzlichen Hälften besteht, ein Verh. welches sich in den einander entsprechenden selbständigen Fürwörtern הוּא und אֲנַחְנוּ ausdrückt. Manche HSS wiederholen הוא vor סבלם, aber an die Stelle des emphatischen הוא tritt im zweiten Satzgliede das rückbezügliche Fürwort. Die Beichtenden halten ihm und seiner wirklichen Leistung sich selbst und ihre falsche Meinung entgegen. Das Matthäusev. verbessert hier LXX indem es 8, 17 übers.: αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν — als eine Erfüllung dieser Worte gilt ihm die Abhilfe, welche Jesus allerlei leiblich Kranken gewährte. Es ist wirklich 4^a nicht von der Sünde die Rede, sondern von dem Uebel, welches die Folge der menschlichen Sünde, obwohl nicht immer die unmittelbare Folge der Sünde des einzelnen (Joh. 9, 3), ist. Darin aber daß er diesem Uebel in allen Gestalten, wo es ihm auf dem Wege seines Berufes entgegentrat, abzuhelfen beflissen war, kam zwar die folgerungsweise in 4^a liegende Abhilfe, nicht aber das zunächst hier ausgesagte Tragen und Aufladen zur Erscheinung. Treffend giebt Mt. נָשָׂא mit ἔλαβε, סָבַל durch ἐβάστασε wieder. Denn während סבל das mühsame Tragen einer aufgenommenen Bürde bed., vereinigt נשׂא in sich die Begriffe von *tollere* und *ferre*. Es bed. mit dem Acc. der Sünde: die Schuld der Sünde als selbsteigne auf sich nehmen und tragen d. i. erkennen und fühlen z. B. Lev. 5, 1. 17., häufiger: die durch die Sünde verwirkte Strafe tragen d. i. zu büßen bekommen Lev. 17, 16. 20, 19 f. 24, 15 und da wo der Tragende nicht der Selbstschuldige ist: die Sünde mittlerisch tragen um sie zu sühnen Lev. 10, 17. Die LXX übers. dieses נשׂא sowohl im Pent. als Ez. mit λαβεῖν ἁμαρτίαν, einmal durch ἀναφέρειν, und daß dieses λαβεῖν und ἀναφέρειν von büßendem Tragen, nicht bloß, wie im Gegens. zur *satisfactio vicaria* behauptet worden ist, vom Wegschaffen verstanden sein will, zeigt zum Ueberfluß Ez. 4, 4—8., wo das שְׂאֵת עָוֹן vom Proph. in symbolischer Handlung dargestellt wird. Auch hier wo nicht die Sünden, sondern ‚unsere Krankheiten' (חֳלָיֵנוּ ist Plur., der Sing. würde חָלְיֵנוּ lauten) und ‚unsere Schmerzen' Obj. sind, ist der Sinn der, daß der Knecht Gottes die Leiden, die wir zu tragen hatten und zu tragen verdienten, auf sich nahm und, um uns derselben zu entledigen, in eigner Person erduldete. Das Volk, inmitten dessen er auftrat, beklagt hier seine frühere Verkennung des mittlerisch stellvertretenden Charakters der Leiden des großen Dulders. Sie hielten diese für die Strafe seiner eignen und zwar, indem sie wie die Freunde Iobs die Sünde des Leidenden nach seinen Leiden bemaßen, seiner besonders großen Sünden. Sie sahen in ihm einen נָגוּעַ

Getroffenen d. i. mit häßlicher schimpflicher Krankheit (Gen. 12, 17. 1 S. 6, 9), dergleichen namentlich der κατ' ἐξ. נֶגַע genannte Aussatz (2 K. 15, 5) ist, Behafteten (*A.* ἀφημένον, *S.* ἐν ἀφῇ ὄντα = *leprosum*, *Th.* μεμαστιγωμένον vgl. μάστιγες Mr. 3, 10 Staupen d. i. schlimme Anfälle)[1]; einen מֻכֵּה אֱלֹהִים Geschlagenen Gottes und מְעֻנֶּה (von Gott) Niedergebeugten, mit Leiden Belegten. Absichtlich heißt Gott hier אלהים als die allesbedingende göttliche Macht, deren Strafgegenstand dieser Dulder geworden zu sein schien. In v. 5 folgt mit והוא eines Umstandssatzes (vgl. 7[a]) der wahre Sachverhalt im Gegens. zu dessen falscher Beurteilung: *Während er doch durchbohrt war von wegen unserer Frevel, zermalmt von wegen unserer Missethaten; die Strafe uns zum Frieden lag auf ihm und durch seine Striemen ward uns Heilung.* Es fragt sich ob 5[a] beschreibt was er während seines Lebens oder was er in seinem Tode war. Ohne Zweifel letzteres. Zwar kann מְדֻכָּא auch den nur nahezu innerlich wie äußerlich Zernichteten bedeuten (19, 10 vgl. 57, 15), aber מְחֹלָל bed. bestimmter als חָלָל Jer. 51, 52. Ps. 69, 27 nicht den nur tödlich Getroffenen, sondern den wirklich Hingemordeten: es ist nicht *part. Polal* v. חִיל: in Sich winden vor Schmerz versetzt (Hölem.), sondern *part. Poal* v. חלל: durchbohrt *transfossus* (Passiv v. מְחֻלָּל 51, 9 vgl. das passive מְחֻלָּאִים 52, 5). Bei Sach. 12, 10 steht dafür in gleichem Sinne דקר. Stärkere Ausdrücke, um gewaltsamen martervollen Tod zu bez., bot die Sprache nicht. Und da מִן beim Pass. nicht wie ὑπό gebraucht wird, so ist nicht gemeint, daß unsere Frevel und Verschuldungen es waren, die ihn durchbohrt und zermalmt hatten, sondern daß er von wegen dieser durchbohrt und zermalmt war; nicht eigne, sondern unsere Frevel und Verschuldungen, die er auf sich genommen hatte um sie an unserer Statt zu büßen, waren die mittelbare Ursache, daß er einen so grausamen und peinvoll zernichtenden Tod zu erleiden hatte. Die letzte Ursache bleibt ungenannt, aber das folgende מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו deutet schon auf sie hin. Sein Leiden war ein מוסר, womit indirekt gesagt ist daß Gott es über ihn verhängt hatte, denn wer anders wäre der יֹסֵר (מְיַסֵּר)? Wir haben מוסר ‚Strafe' übers., die Sprache hat für diesen Begriff kein anderes Wort; denn נָקָם u. פֻּרְעָנָה haben zwar auch den Sinn von Strafe, aber jenes bed. ἐκδίκησις, dieses ἐπίσκεψις, während מוּסָר nicht bloß παιδεία als Liebeszüchtigung Spr. 3, 11., sondern auch als Strafzüchtigung = τιμωρία, κόλασις Spr. 7, 22. Jer. 30, 14 bed., wie denn David indem er fleht daß Gott ihn nicht in seinem Zorn und Grimm strafen möge Ps. 6, 2 für Strafe als Gerichtsvollzug keinen entsprechenderen Ausdruck als יָסַר (הוֹכִיחַ) hat. Das Wort, n. d. F. מוּסָר 28, 16 gebildet, schließt von Haus aus den Begriff thätlicher Züchtigung in sich, welcher dann in den der Zurechtweisung in Worten, der Warnung durch Beispiel, der Zucht als sittlicher Eigenschaft übergeht. Hier wo von einem Leidenden und von einem auf

1) Auch צָרוּעַ (מְצֹרָע) bed. den gewaltsam Ergriffenen und Niedergeworfenen; im Arab. ist صُرَع das gew. Wort für das Verfallen in epileptische Krämpfe.

ihm liegenden מוסר die Rede ist, kann dieses nur von thätlicher Züchtigung gemeint sein. Und wenn es מוּסָרֵנוּ עָלָיו hieße, so wäre damit nur gesagt, daß Gott Ihn, der unsere Frevel und Verschuldungen auf sich genommen und sich also stellvertretend zum Selbstschuldigen gemacht hatte, die verdiente Ahndung derselben erleiden ließ. Es heißt aber מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ. Die Wortverbindung ist wie מוּסַר חָכְמָה Spr. 15, 33 vgl. 1, 3. 15, 31. Wie dieses: „zur Weisheit führende Zucht" bed., so jenes „die zu unserem Frieden führende Züchtigung". Der Genit. שְׁלוֹמֵנוּ giebt die Bestimmtheit des מוסר nach seinem Zwecke und seiner Folge an, und besagt somit daß diese Gerechtigkeitserweisung Gottes, diese Satisfaction, welche seine Heiligkeit sich verschaffte, seine Liebe zum Grunde und Ziele hatte. Es war unser Friede, oder der Begriffsweite des Worts (syn. טוֹב, יְשׁוּעָה 52, 7) gemäßer: unser allseitiges Wohl, unsere Glückseligkeit, welche dieses Strafleiden bezweckte und erwirkte. Durch das folg.: „und durch seine Strieme (חַבּוּרָה = חֲבוּרָה 1, 6) ist uns Heilung worden" bestimmt sich שָׁלוֹם als durch Heilung herbeigeführter Zustand des Heils. *Venustissimum* ὀξύμωρον, ruft hier Vitr. aus. Er meint was Hier. sagt: *suo vulnere vulnera nostra curavit.* Die Blutstriemen, die Beulen (LXX 1 P. 2, 24 mit Beibehaltung des generellen Sing. τῷ μώλωπι αὐτοῦ), die ihm geschlagen wurden, haben uns heil und gesund gemacht. Wir waren um unserer Sünden willen krank zum Tode, da nahm er, der Sündlose, ein Leiden zum Tode auf sich, welches wie der Auszug und Ausbund unseres selbstverschuldeten Wehe's war, und dieses dem Ratschlusse der Liebe gemäß sich der Gerechtigkeit des Heiligen unterstellende willige Dulden ward unsere Heilung. So bekennt die Gesamtheit des wiederhergestellten Isr. mit Reue, daß es Ihn so lange verkannt hat, Ihn, welchen Gott, wie nun geradezu gesagt wird, ihnen, den Verirrten und Verlornen zugut, zum Fluche gemacht hatte v. 6: *Wir alle gingen Schafen gleich in der Irre, ein jeglicher seinem Wege waren wir zugewendet, und Jahve ließ ihn treffen die Missethat unser aller.* Es ist der sittliche Zustand Israels, der das Exil verwirkt und im Exil sich fortgesetzt hat, worauf es hier reumütig zurückblickt. Damals, inmitten seines Sündenverderbens und Strafzustandes, glich Isr. einer hirtenlosen Herde ohne Zusammenhalt, sie hatten den Weg Jahve's verloren 63, 17 und ein jeder war in Gottentfremdung und Selbstsucht seinem eignen Wege zugewendet 56, 11. Jahve aber ließ die Strafe ihrer Schuld seinen Knecht treffen, damit er sie durch sein Leiden büße. Stier erkl.: J. ließ sich an ihm stoßen oder brechen die Missethat aller, Hahn: J. nahm die Verschuldung der Gesamtheit in seinen Dienst, indem er ihn durch die Selbstverschuldung derselben eines gewaltsamen Todes sterben ließ. Mit Recht weist Hofm. beide Erkl. zurück, indem er daran festhält, daß das הִפְגִּיעַ בְּ als Causativ v. פָּגַע בְּ bed. ‚machen daß etw. auf jem. stößt oder trifft', wie Symm. übers.: κύριος καταντῆσαι ἐποίησεν εἰς αὐτὸν τὴν ἀνομίαν πάντων ἡμῶν. „Wie das Blut des Ermordeten über den Mörder kommt, indem sich die begangene Blutthat als Rache übende Blutschuld zu ihm zurückwendet: so kommt die Sünde über den Sünder, erreicht ihn (Ps. 40, 13), trifft ihn. Als seine That ist sie von ihm ausgegangen,

als ihn verurteilende Thatsache kehrt sie verderbend zu ihm zurück. Hier aber läßt Gott nicht diej. welche gesündigt haben von dem betreffen, was sie gesündigt haben, sondern seinen Knecht, den gerechten, trifft es“ (Schriftb. 2, 1, 207). Was ihn trifft ist nicht Strafe und ist doch Strafe, es ist Strafe nur insofern als er sich stellvertretend mit den zornwürdigen Sündern identificiert hat. Wie hätte er die Sünde büßen und sühnen können, wenn er sich nur ihren kosmischen Folgen und nicht direkt Gotte gegenüber jenem Zorne unterstellt hätte, welcher das Correlat der Sünde ist? Und was anders hätte Gott bewogen, ihn des allerbittersten Todeskelches nicht zu entheben, als die ethische Unmöglichkeit, die Sühne als wirklich geleistete anzuerkennen, ohne dem als Selbstschuldiger ihm gegenüberstehenden Stellvertreter der Schuldigen die von diesen verschuldete Strafe zu schmecken zu geben? Es war, wie das palindromisch wiederholte כֻּלָּנוּ betont, die Sünde der Gesamtheit, die mit Macht auf ihn eindrang; עָוֹן aber heißt nicht nur die Missethat, sondern auch die Schuld die dadurch verwirkt wird und die Strafe die sie aus sich heraussetzt — diese ganze große Sündenmenge und Schuldenmasse und Strafenwucht kam nach Veranstaltung des Gottes des Heils, des in Heiligkeit gnädigen, über den Knecht Jahve's. Hier ist die 3. Wendung zu Ende. Es waren unsere Sünden, die er trug, und unser Heil, zu dem ihn J. um unsertwillen leiden ließ.

Die 4. Wendung beschreibt wie er litt und starb und begraben ward v. 7: *Gemißhandelt ward er, während er willig litt und seinen Mund nicht aufthat; gleich dem Lamme das zur Schlachtbank geführt wird und wie ein Schaf das vor seinen Scherern verstummt ist, und that nicht auf seinen Mund.* Voran steht die 3 *pr. Ni.* in pass. Sinne: es ist ihm zugesetzt (1 S. 13, 6), er ist abgetrieben oder abgehetzt (1 S. 14, 24), herrisch und schonungslos behandelt w., mit Einem Worte: geplagt *vexatus* (vgl. das *Ni.* in reciprokem Sinne 3, 5 u. nach d. LA נִגַּשׁ 29, 13 in reflex.: sich abquälen). Hitz. übers. nun weiter: ‚und obschon gequält, that er doch seinen Mund nicht auf“. Aber wenn die Construction dem Schema des Gleichzeitigen und Zusammenfallenden 1 K. 14, 17. 2 K. 2, 23. Jes. 37, 38 vgl. 1 S. 9, 11 folgte, so wäre vielmehr zu übers.: und während (indem) er gequält ward, that er . .

Jedoch wird die Accentuation Recht haben, welche וְהוּא נִגַּשׂ (*Zarka* mit vorausgehenden *Munach Kadma*) als Untersatz zum Vorhergehenden zieht und וְלֹא יִפְתַּח פִּיהוּ (*Segolta* mit vorausgehendem *Munach*) als Fortsetzung des Participialsatzes faßt. Demnach geben wir dem Part. נִגָּשׂ nicht passive Bed., sondern wie Ex. 10, 3 reflexive: er ward gemißhandelt, während er sich beugte (*Ni. toleративum*) und seinen Mund nicht aufthat (der regelrechte Absprung vom Part. ins Finitum). Das willige Dulden wird dann erläutert durch das Bild: wie ein Lamm das zur Schlachtung geführt wird (Attributivsatz wie Jer. 11, 19), das sich hingebende stille haltende Verstummen durch das Bild: wie ein Schaf das vor seinen Scherern verstummt ist; das erste Mal steht שֶׂה, weil das Opferlamm immer ein männliches sein mußte, das zweite Mal רָחֵל, wobei (da Lämmer noch

nicht geschoren werden) an das ausgewachsene weibliche Tier (Mutterschaf) gedacht ist. נְאֶלָּמָה ist nicht Part. — denn dieses müßte auf *ult.* betont sein wie z. B. 1, 21. 26. Nah. 3, 11 — es ist Pausalform für נֶאֱלָמָה, und zwar da der Wechsel des Perf. mit dem Imperf. im Attributivsatz absichtlich sein muß nicht *quae obmutescit,* sondern *obmutuit.* Das folg. וְלֹא יִפְתַּח פִּיו gehört nicht zu diesem Bilde, es müßte ja תִּפְתַּח stehen, denn daß es sich über רָחֵל hinweg auf שֶׂה zurückbeziehe (Raschi u. a.), wäre doch nur im Notfall anzunehmen. Aber auch die palindromische Wiederholung (Klosterm. setzt sie mit de Lagarde auf Rechnung eines *dormitans librarius*) spricht für Einheit des Subj. mit dem vorausgegangenen יפתח und für die Richtigkeit der Accentuation, mit welcher auch LXX Act. 8, 32 οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ zusammentrifft. Alle neutest. Aussagen über das Gotteslamm stammen aus dieser Weissagung, in welcher der stumme Typus des Passa zu Worte kommt. In v. 8 setzt sich die Schilderung des Lebensausgangs des Knechts Jahve's fort: *Aus Verhaft und aus Gericht ist er hinweggenommen worden, und seiner Zeitgenossen wer bedachte dies: „Hinweggerissen ward er aus dem Lande der Lebendigen, indem ob des Frevelthuns meines Volkes ihn Ahndung traf?!“* Der Hauptton liegt nicht darauf, daß er dem Leiden entnommen ward, sondern daß es Leiden war, aus dem er hinweggenommen wurde; in לָקַח (mit *â* in halber Pause) prävaliert hier nicht der Begriff des Entrücktwerdens (wie in den Geschichten Henochs und Elia's), sondern des Hingerafftwerdens: *abreptus est* (52, 5. Ez. 33, 4 u. ö.), parall. *abscissus* (vgl. נִכְרַת Jer. 11, 19) *a terra viventium,* wofür auch schon נִגְזַר für sich allein in der Bed. ‚dahin (d. i. aus dem Bereich der Lebendigen in den der Toten versetzt) sein' gebraucht wird Thren. 3, 54 vgl. Ez. 37, 11. עֻצַּר (v. עָצַר *compescere*) ist gewaltsame Hemmung, hier wie Ps. 107, 39 durch äußeren Zwang Einhalt thuende verfolgungssüchtige Behandlung, und מִשְׁפָּט das Rechtsverfahren, welches ihm den Prozeß machte, ihn als todeswürdig verklagte und verurteilte, also die ungerechte Justiz. Das מִן ließe sich zwar wie 5ª und wie Ps. 107, 39 von Grund und Ursache der Hinraffung verstehen, aber näher liegt bei לֻקַּח die locale Bed. (z. B. 49, 24): feindselige Bedrängung und gerichtliche Verfolgung waren die Widerfahrnisse, aus denen heraus er sterbend hinweggenommen ward. Was nun das Folg. betrifft, so ist jedenfalls an dem Sprachgebrauch festzuhalten, wonach דּוֹר (= arab. *daur, dahr* Umlauf, Zeitperiode) den Zeitlauf, die in einem Zeitlauf lebenden Menschen und in ethischem Sinne auch die durch Gesinnungsgleichheit verbundene Gesamtheit (s. z. B. Ps. 14, 5. 112, 2), oder auch (= arab. *dâr*) die Wohnung bed., wie 38, 12 (viell. auch vom Grabe, Ps. 49, 20). Die Bedd. Lebenslänge (Lth. Grot. u. a.), Lebensverlauf (Vitr.), Geschick (Hitz.) u. dgl. sind unnachweisbar. Wenn also LXX (u. nach ihr Hier.) übers. τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται, so könnte dies nur den Sinn haben: wer kann die Zahl seines (d. i. des ihm entstammten) Geschlechts aussprechen (Hgst. Nägelsb. u. a.), was aber in diesem Zus. ein verfrühter Ged. ist; auch ließe sich statt דורו unzweideutiges זרעו erwarten. Noch weniger ist mit der Bed. Wohnung anzufangen. Kn. erkl.: wer bedenkt,

wie wenig ihm die Grabesstätte zukommt, die er zur Wohnung erhalten hat, aber dies zu besagen reichen die Worte nicht aus. Mit Recht hat Hofm., welcher früher erklärte: „Niemand nimmt seine Wohnung in Sinn und Mund, daß er auch nur daran denke und danach frage was aus ihm geworden", sich im Schriftb. für die Bed. Zeitgenossenschaft (wie z. B. Jer. 2, 31) entschieden. Nur bei dieser Bed. gewinnt man einen in diese Leidensschilderung und besonders zu dem was folgt passenden Ged. Wir fassen זאת accusativisch, jedoch ist וְאֶת־דּוֹרוֹ nicht vorausgestelltes Obj. zu יָשׂוֹחַ, dessen Obj. vielmehr das ist was mit כִּי entfaltet wird, sondern Acc. des Betreffs, welcher wie aus 57, 12. Ez. 17, 21. Neh. 9, 34 ersichtlich auch zu nachdrücklicher Hervorhebung des Subj. dienen kann (Ges. § 117 2); denn Präp. (Luzzatto) ist אֵת nicht, da *inter aequales ejus* hebr. nicht durch את־דורו, sondern בדורו ausgedrückt wird. Das *Pil.* שׂוֹחַח mit בְּ bed. Ps. 143, 5., vgl. das *Kal* mit Acc. Ps. 145, 5., sinnendes Besprechen und Bedenken (syn. הָגָה), und das Imperf. besagt wie v. 2. 7 Eintretendes in der Vergangenheit. Das folg. כִּי ist explicatives *quod:* anlangend seine Zeitgenossenschaft, wer derselben bedachte daß u. s. w. Was mit כי eingeführt wird, ist aus der Seele der Zeitgenossen heraus gesprochen, welche das hätten bedenken sollen, aber nicht bedacht haben. Man sieht aus עַמִּי daß es direkte Rede einführen will, und hinwieder begreift sich wenn man כִּי wie ὅτι *recitativum* (s. z. B. Jos. 2, 24 vgl. דִּי Dan. 2, 25) unübersetzt läßt, weshalb die bisher generelle Rede (wer hat geglaubt unserer Kunde u. s. w.) hier mit Einem Male so individuell wird, denn daß עַמִּי s. v. a. עַמִּים sei, ist nichts als ein Notbehelf derer, welche den Knecht Jahve's in dieser Weiss. für Israel halten und dieses zum Weltheiland machen. Es ist nun nicht zu leugnen, daß man einen passenden Inhalt der Erwägung gewinnt indem man erkl. (Hofm. VFOehler): Hinweggerissen ward er (3 *praet.*) aus der Lebendigen Lande durch (מִן von der vermittelnden Ursache) frevles (ihn in den Tod bringendes) Handeln meines Volkes, ihnen selber zur Strafe, also: keiner (wie מִי v. 1: keiner = verschwindend wenige) der Zeitgenossen erkannte was sie um ihrer Sünde willen damit betroffen habe, daß sie sich seiner durch gewaltsamen Tod entledigt. Aber dieses מִפֶּשַׁע עַמִּי נֶגַע לָמוֹ macht doch den Eindruck, in Wechselbezug mit ואנחנו חשבנהו נגוע 4^b als dessen Zurechtstellung gefaßt sein zu wollen. Eher kommt dieser Wechselbezug zum Rechte, wenn man das מִן fortwirken läßt: *ob plagam quae illis debebatur* (Seb. Schmid, Kleinert, Hölem., FPhil. Brdk.), nicht aber, was wider den sprachgebräuchlichen Sinn des נֶגַע: durch den von ihnen, meinem Volke, ausgehenden Schlag (Hahn), oder wenn man נגע למו als Relativsatz faßt: *populi mei quibus plaga debebatur* (Hgst. Häv.), oder wenn man mit Stier erkl.: er war ganz Geschlagenheit für sie, wobei הוא vermißt wird. An sich läßt sich gegen die Erkl.: „von wegen des Frevels meines Volkes, der ihnen gebührenden Strafe" nichts einwenden. Aber das Nächstliegende ist es doch, לָמוֹ auf den Knecht Gottes zu bez., zumal da unser Proph. auch 44, 15 לָמוֹ singularisch gebraucht (s. dort) und singularisches *mo* durch Iob 22, 2. 20, 23. 27, 23 erwiesen ist. נֶגַע (√ נג verw. נָגַהּ) bed. selten einen von Menschen ausgehenden Schlag (Miß-

handlung), fast immer einen von Gott ausgehenden (Hier.: *percussi eum*), göttliche Strafe, gottverhängtes Leiden, sei es äußeres (bes. Aussatz) oder inneres (vgl. 1 K. 8, 38 mit 2 Chr. 6, 29). Man hielt ihn für einen נגוּע, und er war auch wirklich ein solcher, aber nicht in dem Sinne, in welchem man ihn dafür hielt. Wenn sie auch bei Lebzeiten sich über ihn täuschten, so hätten sie doch beim Rückblick auf sein Thun und Leiden zur Besinnung kommen sollen, daß es nicht sein, sondern Israels Frevelthun war, um deswillen, näml. um es büßend zu sühnen, ihn נָגַע d. i. solches Gottesverhängnis getroffen. Das ל ist wie 24, 16 und bes. 26, 16 wo es sich gleichfalls in untergeordnetem Satze findet; Dachselt übers. syntaktisch genau: *propter praevaricationem populi mei plagâ ei contingente*, vgl. über solche frei schwebende Untersätze zu 1, 5. Nachdem nun v. 7 beschrieben wie geduldig er litt, und v. 8 wie er dahinschied, folgt v. 9 ein Rückblick auf seine Bestattung: *Und man wies bei Frevlern ihm sein Grab an, und bei einem Reichen war er in seinem Todeszustand, darum daß er kein Unrecht gethan und nicht Trug war in seinem Munde.* Subj. zu וַיִּתֵּן ist nicht J., obwohl dies, da נָגַע J. zum latenten Subj. hat, nicht fern liegt; es ist aber unvereinbar mit v. 10, wo יהוה in gegensätzlicher Hervorhebung als Subj. eintritt. Entweder ist עַמִּי aus 8^b Subj. oder וַיִּתֵּן bed. „man gab“ (Ges. § 137, 3) wie וַיִּקְרָא 9, 5 „man nennet“. Aber zerschlägt sich diese Auffassung nicht an dem folgenden וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו? Die alten Uebers. thuen hier dem Texte Gewalt an und bringen es doch zu keinem annehmbaren Ged. Aber auch die jetzt herrschende Deutung, wonach עָשִׁיר das synon. Parallelwort zu רְשָׁעִים ist, wie schon Lth. übers.: *vnd gestorben wie ein Reicher* (mit der Randglosse: Reicher der sein Thun auf Reichtum setzt, d. i. ein Gottloser), ist unhaltbar; denn gesetzt auch daß עשיר Synon. von רשע (welches Iob 24, 6 geradezu den herzlosen Reichen bed.), wie עָנִי u. אֶבְיוֹן Synon. von צַדִּיק, sein könne, so war dieser Wortbegriff doch gerade hier am wenigsten statthaft, da wer bei Reichen sein Grab findet, gleichviel ob bei gottlosen oder gottesfürchtigen, und nicht bei בני חעם Jer. 26, 23., ebendamit eines ehrlichen, ja ehrenvollen Begräbnisses teilhaftig wird Iob 21, 32 f. Deshalb erkl. Hitz. עשיר nach עשׁר *lapsator* (was aber nur einen sich Versprechenden oder Fehltretenden bed. und kein ethischer Begriff ist), und Ew. corrigiert עשיר in עָשׁוֹק (עֲשֻׁקִים?), Böttch. in עֹשֵׁי רָע, von der richtigen Voraussetzung aus, daß reich zu sein nicht an sich eine Sünde ist, welche ein unehrliches Begräbnis verdient, geschweige daß sie es bekäme, und daß mit עשיר sich nicht ohne weiteres die Vorstellung der Lasterhaftigkeit (Hartherzigkeit, Schwelgerei, Despotie) verbindet. Sind aber רשעים und עשיר nicht verwandte Begriffe, so werden es gegensätzliche sein; sowohl das beabsichtigte Wortspiel (רשעים und עשיר) als der Wechsel des Numerus (vgl. jedoch Iob 16, 11) legen dies nahe. Und denken wir (wozu der criminalgerichtliche Zus. unserer Stelle berechtigt) bei רשעים an Schuldigbefundene, an Verbrecher (s. zu 50, 9), so ergiebt sich der Gegensatz zwischen einem im Genusse seiner Glücksgüter stehenden Reichen und einem durch Haß, Verurteilung, Hinrichtung in gesteigertem Maße besitzlos gewordenen Delinquenten. Bei dieser Auffassung decken sich Weis-

sagung und Erfüllung (warum sollten wir die Augen dagegen verschließen?), indem die jüdische Obrigkeit Jesu ein ebenso unehrliches Begräbnis — siehe Dt. 21, 22 f. — zudachte wie den zwei Schächern (κακοῦργοι), die römische Obrigkeit aber die Leiche Joseph dem Ramathäer überließ, einem ἄνθρωπος πλούσιος (Mt. 27, 57), der sie in der Erbgruft seines Gartens beisetzte. Dem Parall. zufolge liegt es nahe, den עשיר ebenso wie die רשׁעים als verstorben zu denken, aber der Sinn ist dieser: Man wies ihm an bei Verbrechern sein Grab und bei einem Reichen als er nun wirklich martervollen Todes gestorben war, d. h. er sollte wo verstorbene Verbrecher liegen zu liegen kommen, kam aber in seinem Todeszustande in einem Grabe zu liegen, welches für den Leichnam eines Reichen bestimmt war. Freilich entsteht so die Schwierigkeit, daß das unbenannte Subj. von ויתן bei dem einen Anweisen (Bestimmen) nicht das gleiche sein kann wie bei dem andern. Und so wird man sich doch trotz des beim zweiten Satzgliede fehlenden היה oder הוא entschließen müssen, mit Cappellus Vitringa u. a. zu erkl.: *ac cum divite fuit in morte sua*, so daß in 9^a auf einen Verbalsatz ebenso wie in 9^b ein Nominalsatz folgt. Man bestimmte sein Grab bei Verbrechern, aber bei einem Reichen kam er in seinem Todeszustande zu liegen. Unannehmbar ist die Erkl. *tumulum ejus* (AE Ew. Beck Böttch.), denn בָּמָה Grabhügel wie βωμός ist im Hebr. nicht (auch nicht aus Ez. 43, 7) zu belegen, noch weniger תָּוֶךְ, welches Kessler mit Bredenkamps Zustimmung hineincorrigiert: ואת־עשׁרקים תָּוֶךְ. מוֹתָיו ist hier wie Ez. 28, 10 vgl. מְמוֹתֵי ebend. v. 8. Jer. 16, 4 (nicht mit חַיִּים vergleichbarer) intensiver Plur. und בְּמוֹתָיו bed. nach Lev. 11, 31. 1 K. 13, 31. Est. 2, 7: als er in seinem Todeszustande war, *eo mortuo* (wie בְּחַיָּיו *eo vivo*). Bei einem Reichen als Gestorbener eine Ruhestatt zu finden — bem. F. Philippi richtig — ist allerdings keine volle Entschädigung für die Unehre, den Tod des Verbrechers gestorben zu sein, aber das ehrenvolle Begräbnis eines unehrenvoll Getöteten zeigt doch, daß es mit demselben eine besondere Bewandtnis haben müsse: es ist der Anfang der mit dem Tode beginnenden Verherrlichung. Haben wir das 2. Satzglied richtig verstanden, so wird das folg. עַל לֹא (= עַל־אֲשֶׁר לֹא vgl. Num. 14, 24 עֵקֶב, Dt. 33, 11 מִן = מֵאֲשֶׁר) nicht wie Iob 16, 17 ‚trotzdem daß nicht', sondern wie עַל־בְּלִי Gen. 31, 20 ‚darum daß nicht' (Nägelsb.) bed.: daß es mit dem Knechte Gottes sofort nach seinem schmachvollen Martertode eine so ehrenvolle Wendung nahm, hatte seinen Grund in dessen Sündlosigkeit. Oder aber: man sehe mit Hgst. ואת־עשׁיר במותיו wie eine Parenthese an und schließe על לא darüber hinweg dem ersten Satzgliede an. Zwingend jedoch ist die Parallele aus Iob nicht, da mit Aneignung der Grundstelle sich auch sonst öfter eine Umbiegung ihres Sinnes verbindet. Also: die Beerdigung des Gestorbenen nahm eine andere Wendung als die ihm zugedachte, weil (LXX ὅτι, Hier. *eo quod*) er weder Unrecht gethan hatte noch Betrug in seinem Munde war (LXX 1 P. 2, 22 mit richtiger Deutung des Nominalsatzes: οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ). Sein Handeln hatte ausnahmslos reine Liebe zum Beweggrund, sein Reden schattenlose Wahrhaftigkeit und Wahrheit zum Inhalt.

Die nun beginnende letzte Wendung der Rede führt 6^b weiter, indem

sie uns den Hintergrund dieses Geschickes enthüllt. Es vollzog sich so der Gnadenratschluß Gottes zu unserem Heile v. 10: *Und Jahve gefiels ihn zu zermalmen, belegte ihn mit Krankheit; wenn einsetzen würde ein Schuldopfer seine Seele, sollte er Nachkommenschaft sehen, lange Tage leben, und das Vorhaben Jahve's sollte durch seine Hand gedeihen.* Unmöglich ist חֶחֱלִי s. v. a. חֳלִי (Hitz.); der zu einem Nomen hinzutretende Art. verwischt nie (auch nicht in הָאָרֶץ) den Grundcharakter seiner Form. Und חֶחֱלִי (Böttch.) als Acc. der näheren Bestimmung zu lesen empfiehlt sich nicht, was sollte da der Art.? Unnötiger Weise gilt es manchen als Aramaismus (Böttch. König), es ist *Hi.* v. חָלָא 2 Chr. 16, 12 (vgl. תַּחֲלוּאִים), so geschrieben wie חֶחֱטִי 2 K. 13, 6. Jer. 32, 35 — überall folgt ein mit א anlautendes Wort, es ist also Ein א statt zweier geschrieben (Klosterm.). הַכְּאוֹ ist *inf. Pi.: conterere eum* (Hier.), nicht καθαρίσαι αὐτόν (LXX v. דְּכָא = זָכָה). Nach Mi. 6, 13 (הַחֲלֵיתִי הַכּוֹתֶךָ ich mache arg oder schlimm dich zu schlagen d. i. schlage dich wehevollen Schlages) scheint הַכְּאוֹ חֶחֱלִי zusammengehörig: Und J. gefiels ihn zu zermalmen wehevoll (Nägelsb.), aber logisch sowohl als syntaktisch müßte dies umgekehrt חחלי דכאו heißen. So wird also הַכְּאוֹ nach Iob 33, 32 von חָפֵץ abhängiger Inf. sein. Aus der Infinitivconstr. wird dann ins Finitum eingelenkt; das Obj. giebt das vorausgehende דכאו: er machte ihn krank d. h. versenkte ihn in Weh oder auch: er machte es schlimm damit (mit dem Zermalmen), denn diese Bed. des חֶחֱלָה ‚es arg mit etwas machen' (Hofm.) läßt sich durch Hos. 7, 5. Mi. 6, 13 belegen. Es waren Menschen, die dem Knechte Gottes so zernichtendes Leiden, so tiefes Weh anthaten, aber die oberste *causa efficiens* in dem allen war Gott, der die Sünde der Menschen seinem zuvor versehenen Ratschlusse dienstbar machte. Das Leiden seines Knechtes sollte für diesen der Weg zur Herrlichkeit und dieser sein Weg durch Leiden zur Herrlichkeit sollte die Begründung einer aus ihm entsprossenen Gemeinde Erlöster, sollte der Anfang der hinfort durch ihn, den Fortlebenden und Fortwirkenden, vermittelten Durchführung des göttlichen Heilsplans werden. Hier. gegen den überlieferten Text: *si posuerit pro peccato animam suam.* Daß תָּשִׂים Anrede Jahve's sei (Nägelsb. u. a.), hat dies gegen sich daß der Leistende der Knecht ist und J. der dem die Leistung gilt. Noch unannehmbarer ist Hofmanns Ansicht, die Anrede gehe an das Volk. Ist es denn Isr. welches die Seele des Knechts zum אשם macht, nicht er selbst? — Uebers. wir: wenn setzte (dem Sinne nach s. v. a. gesetzt haben würde, vgl. Iob 14, 14 *si mortuus fuerit*) ein אשם seine Seele (Vitr. Hgst. Stier Oehler Phil.), so liegt zu Tage, daß אשם hier ein sacrificieller Begriff ist; נפשו als Subj. hebt die Freiwilligkeit seines Opfertodes hervor, welche im Untersch. von den Tieropfern das seinige zum wahrhaft sühnhaften machte, und eines zweiten נפשו als Obj. bedurfte es nicht, denn das אשם, welches des Knechtes נפש leistet, ist als solches Selbstopfer. Und angenommen auch daß אשם an sich hier nur die Schuldbuße bezeichne (Wellhausen), so ist diese Schuldbuße als in Selbstdahingabe bestehende doch ein Schuldopfer. Und da Ezechiel, der ältere Prophet der Exulanten, das Schuldopfer 40, 39 neben Brand- und Sündopfer als herkömmliche Opferart nennt

(vgl. Ezra 10, 19, mag da אַשְׁמִים oder אֲשָׁמִים gelesen werden), so hindert uns nichts, die Frage, unter welchen Gesichtspunkt das Selbstopfer des Knechtes Gottes gestellt werde indem es אָשָׁם heißt, aus dem Zus. der in Leviticus und Numeri codificierten Opferthora heraus zu beantworten. Das אָשָׁם ist ein *sanctissimum* wie das חַטָּאת Lev. 6, 10. 14, 13 und nach Lev. 7, 7 hat es תּוֹרַת אחת mit letzterem. Diese Gleichheit der Behandlung beschränkte sich aber nur darauf, daß die Fettstücke des Schuld- wie des Sündopfers auf den Altar kamen, das Uebrige aber, wie bei denj. Sündopfern, deren Blut nicht in das Innere des Heiligtums gebracht wurde, den Priestern und zwar den Männern (s. Lev. 6, 22. 7, 6) der Priesterfamilien zufiel. Uebrigens aber unterschieden sich diese zwei Opferarten mannigfach, und es treten beim Schuldopfer statt der eig. Altarakte, über welche die Thora sehr kurz ist (Lev. 7, 1—7), andere ihm eigentümliche Akte in den Vordergrund Lev. 5, 14 ff. Num. 5, 5—8. Sie begreifen sich daraus, daß derj. ein Schuldopfer zu bringen hatte, welcher sich eine widerrechtliche Aneignung, Vorenthaltung oder Veruntreuung fremden Eigentums, eine Verletzung der gottgeordneten Besitzverhältnisse oder Kultuspflichten hat zu schulden kommen lassen.[1] Ueberall da, wo materielle Zurückerstattung des Entzogenen thunlich ist, hat sie nebst einem Fünftel darüber zu geschehen, und in dem Einen Falle Lev. 19, 20—22 ist das Schuldopfer sogar erst nach erlittener gerichtlicher Strafe zulässig — das Schuldopfertier aber hat der Schuldige in allen Fällen zu gestellen „gemäß deiner Schätzung, o Priester, an Silbersekeln in Betrag" d. h. gemäß priesterlicher Taxe nach heiliger Münze. So stark tritt in dem Schuldopferritus die Person des Priesters hervor. Während dieser beim Sündopfer Stellvertreter des Darbringenden ist, erscheint er beim Schuldopfer vorwiegend als Repräsentant Gottes. Das Schuldopfer ist ein in ihm, dem Priester, Gotte geleisteter Schadenersatz, eine gutmachende Zahlung oder Büßung, eine *satisfactio* in disciplinarischem Sinne. Demgemäß ist es auch benannt, denn wie חַטָּאת erst die Sünde, dann die Sündenstrafe und Sündensühne und von da aus das entsündigende Opfer bed.: so אָשָׁם erst die Schuld, dann die Schuldbuße und von da aus (vgl. Lev. 5, 15) das die Schuld quitt und ledig machende Opfer. Jede Opferart hat ihre besondere Grundidee. Die Grundidee der עוֹלָה ist die *oblatio* oder die Dargabe der Anbetung; die der שְׁלָמִים die *conciliatio* oder Gemeinschaftsknüpfung; die der מִנְחָה die *donatio* oder heiligende Widmung; die des חטאת die *expiatio* oder Sühne; die des אשם die *mulcta (satisfactio)* oder gutmachende Zahlung. Unter alle diese Gesichtspunkte fällt die Selbstdahingabe des Knechtes Jahve's. Sie ist das Gesamtgegenbild, die Wahrheit, das Ziel und die Endschaft (τὸ τέλος) aller Opfer. Inwiefern sie das Gegenbild des Schuld- oder Bußopfers ist, liegt der Schwerpunkt der Gegenbildlichkeit in dem für die Sacrilegien unserer Sünden (vgl. מָעַל Ez. 14, 13 u. ö.) der göttlichen Gerechtigkeit geleisteten Aequivalente. Der Begriff der gutmachenden Zahlung, den Hofm. auf das ganze Opfer ausdehnt, indem er כִּפֻּר von Deckung der Schuld im

1) s. Köhler, Gesch. I, 401 f.

Sinne von *debitum* versteht, ist dem Ascham eigentümlich, und zugleich kommt in ihm ein Begriff zu spezifischem Ausdruck, welchen Hofm. dem Opfer abspricht, näml. der Begriff der von der göttlichen Gerechtigkeit erforderten *satisfactio* und der die contrahierte Schuld aufwiegenden *poena* (vgl. נִרְצָה 40, 2), hier also wo die Seele des Knechtes Gottes, des Einzelnen, Einen, welcher Israel repräsentiert (Cheyne), ein solches Büßungsopfer beschafft, indem er sich selbst mit seinem von Gott hochgewerteten Leben (42, 1. 49, 5) als solches preisgiebt: der Begriff der *satisfactio vicaria*. Dem Begriffe des אָשָׁם anpassend ist auch das V. שִׂים gewählt, welches das von Einsetzung eines Pfandes übliche (Iob 17, 3) und also auch für jede die unmittelbare *solutio* vertretende *satisfactio* passende Wort ist. Die imperfektischen Nachsätze zu *si posuerit anima ejus poenam (mulctam)* sagen was geschehen sollte, wenn jenes geschehen sein würde. Er sollte sehen (wie Gen. 50, 23. Iob 42, 16) Nachkommenschaft d. i. ein großes Geschlecht von weithin reichender Descendenz gewinnen, womit der neue זרע ישׂראל (s. das Trg. zu dieser St. und zu Ps. 45, 17), das durch ihn erlöste Volk, die durch ihn begründete Gemeinde der Erlösten aus Isr. und allen Völkern gemeint ist. Sodann: er sollte lange Tage leben, wie er sagt Apok. 1, 18: ich ward ein Toter und siehe bin lebendig εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Drittens: das חֵפֶץ ה' sollte בְּיָדוֹ d. i. durch den Dienst seiner Mittlerschaft gedeihlichen oder (nach der Wurzelbed. von צָלַח) zum schließlichen Ziele hindurchdringenden, unaufhaltsam fortschreitenden Fortgang haben. Seine Selbstopferung ist also nur die Grundlegung eines in fortgehender Selbstverwirklichung begriffenen חפץ ה' d. i. (vgl. 54, 28) ratschlußmäßigen göttlichen Vorhabens, dessen nähere Beschreibung wir c. 42. 49 gelesen: er soll Mittler eines neuen Bundes und Wiederhersteller Israels, soll der Heiden Licht und das Heil Jahve's werden bis an die Enden der Erde. Dieses große Heilswerk liegt als Berufsaufgabe in der Hand des Gestorbenen und doch Fortlebenden und schreitet durch seine Vermittelung siegesmächtig vorwärts. Er erntet nun die Früchte seiner Selbstopferung in fortgehendem priesterlichen Walten v. 11: *Infolge der Mühsal seiner Seele wird er sehen, sich laben; durch seine Erkenntnis wird er Gerechtigkeit schaffen, mein gerechter Knecht, den vielen, und ihre Missethaten wird er auf sich laden.* Die Prophetie verläßt hier den Standpunkt rückwärts gewandten Bekenntnisses Israels und wird wieder weissagendes Organ Gottes selber, des sich zu seinem Knechte bekennenden. Das מִן von מֵעֲמַל besagt woraus ihm dieser sättigende Anblick erwachsen wird, näml. aus der Mühsal seiner Seele d. h. deren Erduldung. Es ist nicht das negative מִן: fernweg von oder ledig der Mühsal (wie z. B. Iob 21, 9), auch nicht das zeitliche: alsbald nach ihr (wie z. B. Ps. 73, 20), sondern das locale: von ihr aus, von ihr her, und dies, ursächlich gemeint (infolge, von wegen wie z. B. Ex. 2, 23), trennt und verknüpft nicht bloß äußerlich, sondern bringt in inneren Zusammenhang. Also: aus der Mühsal seiner Seele heraus d. i. infolge der nicht bloß leiblich, sondern bis in sein Innerstes erlittenen und empfundenen (vgl. διό Phil. 2, 9) wird er sehen, sich sättigen. Hitz. ergänzt בַּשּׂוֹב Jer. 29, 32., was gesagt sein müßte; Geiger nimmt יִרְאֶה =

יִרְוֶה, was ein hier unpassend starker Ausdruck; Mr. Kn. ziehen (wie schon A. S. Th. ἐμπλησθήσεται ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ) gegen die Acc. בְּדַעְתּוֹ herzu: er sieht auf sein einsichtsvolles Wirken hin und hat daran volle Befriedigung — aber es ist nichts zu erg. und nichts an der vorliegenden Interpunction zu ändern: das 2. Verbum erhält seine Färbung durch das 1., indem „er wird sehen, sich sättigen“ s. v. a. er wird eines sättigenden, labenden Anblicks genießen (vgl. Ps. 17, 15), der wie sich aus 10^b ergiebt in dem durch ihn vermittelten erfolgreichen Fortgange des göttlichen Heilswerks bestehen wird. בדעתו gehört zu יַצְדִּיק als Mittel (vgl. Spr. 11, 9) der Gerechtmachung. Dieses ist mit לְ im Sinne von ‚Gerechtigkeit verschaffen‘ verbunden, wie 6, 10 לְ רָפָא; 61, 1 לְ חַבֵּשׁ; 14, 3. 28, 12; לְ חֵנִיחַ (vgl. Dan. 11, 33 לְ הַבִּין Einsicht verschaffen, Gen. 45, 7 לְ הַחֲיֹת das Leben fristen — ein zur aramaisierenden Vermischung des Dat. mit dem Acc. z. B. Iob 37, 18 vgl. aber auch 5, 2 überleitender Sprachgebrauch). צַדִּיק עַבְדִּי verhalten sich nicht wie Eigenname und Appos. (Hofm.), sondern das eigenschaftliche Nomen wird dem Inhaber der Eigenschaft (vgl. 10, 30. 23, 12. Ps. 89, 51) vorausgeschickt: ein Gerechter, mein Knecht, indem sich so andeutet was Paulus Röm. 5, 12 ff. ausführt, daß der eine Gerechte Mittler der Gerechtigkeit für viele wird. Wie aber ist בְּדַעְתּוֹ zu verstehen? דַּעַת ist γνῶσις oder ἐπίγνωσις, aber ist das Suff. objektiv *(per cognitionem sui)*, oder subjektiv *(per cognitionem suam)?* Das erstere giebt einen sachlich richtigen Sinn: der Gerechte macht der Gerechtigkeit teilhaft, indem man ihn, seine Person und sein Werk, erkennt und in Lebensgemeinschaft mit ihm tritt (Vitr. Hgst. Stier Nägelsb. u. a.). Dennoch geben wir (mit Cheyne Brdk. v. Orelli) der subj. Fassung des Suff. (vgl. Spr. 22, 17) den Vorzug: sie wird begünstigt durch Mal. 2, 7., wonach des Priesters Lippen דַּעַת Erkenntnis bewahren sollen (s. Köhler), Dan. 12, 3., wo es treue Lehrer sind, welche מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים genannt werden, und 11, 2., wonach zu den sieben Geistern, die sich auf den Sproß Isai's herabsenken, auch רוּחַ דַּעַת gehört, so daß also דעת als priesterliche, als prophetische und als königliche Berufsbefähigung erscheint. Der Knecht Gottes kennt Ihn, mit dem er in Liebesgemeinschaft steht (vgl. Mt. 11, 27), er kennt seinen Liebesratschluß und Gnadenwillen, in dessen Vollzug sein Leben aufgeht (vgl. לדעת 50, 4), und vermöge dieser auf unmittelbarster Erfahrung beruhenden Erkenntnis wird er, der Gerechte, den vielen d. i. der großen Menge (הָרַבִּים wie Dan. 9, 27. 11, 33. 39. 12, 3 vgl. Ex. 23, 2., wo רַבִּים in gleichem Sinne artikellos ist), also seinem ganzen Volke und darüber hinaus der Menschheit (so weit sie heilsempfänglich) = τοῖς πολλοῖς Röm. 5, 19 (vgl. πολλῶν Mt. 26, 28) zu dem rechten gottgefälligen Stande und Verhalten verhelfen. Es ist zunächst die Glaubensgerechtigkeit gemeint, welche die Folge der Gerechtsprechung *(justificatio)* auf Grund seiner uns erworbenen Gerechtigkeit (Dan. 9, 24) ist, zugleich aber auch die Lebensgerechtigkeit, welche mit innerer Notwendigkeit aus den Heiligungskräften hervorgeht, welche der in uns begründete neue Lebensanfang in sich trägt. Weil unsere Gerechtigkeit in Sündenvergebung als schlechthin verdienst- und werkloser Gabe der Gnade wurzelt, kommt die Prophetie von dem gerecht-

machenden Wirken des Knechtes Gottes immer wieder auf sein sündetilgendes als Basis aller Gerechtigkeit zurück: וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֹּל. Mit diesem יסבל, welches, mit den vorausgeg. Imperfekten futurischen Sinnes auf gleicher Linie stehend, ein über das diesseits vollbrachte Berufswerk hinausliegendes Thun besagt, ist die Fortwirksamkeit seines סָבָלְךָ v. 4 gemeint: seine fortwährende Aufsichladung unserer Verschuldungen ist nur die stete Präsenz und Repräsentation seiner einmal für immer geleisteten Sühne; der Gestorbene, aber Lebendige ist auf Grund seines einmaligen Selbstopfers ewiger Priester, welcher nun die erworbenen Güter verwaltet. Der letzte Lohn dieses seines auf das Heil der Sünder abzweckenden jenseitigen Wirkens und seines diesseitigen Werkes, auf das es sich gründet, ist siegreiche Herrschaft v. 12: *Darum geb' ich ihm teil an den Großen und mit Gewaltigen wird er Beute verteilen, dafür daß er hingegossen in den Tod seine Seele und unter Frevler sich zählen ließ, während er vieler Sünde getragen und für die Frevler fürbat.* Die Verheißung nimmt ihren Standpunkt zwischen Erniedrigung und Erhöhung und begründet sich teils aus dem Wirken des Erhöheten, teils aus Thun und Leiden des Selbstaufopferungswilligen. Lth. übers. nach LXX Hier.: *Darumb wil ich jm große Menge zur Beute geben* und wesentlich ebenso Nägelsb. u. a.: Darum will ich ihm zuteilen die vielen. Aber wie Iob 39, 17 zeigt, kann dieser Satz nur bed.: Darum will ich ihm Anteil geben an den vielen. Bed. aber חָלַק בְּ Anteil an etw., nicht dieses selbst als Anteil geben, so ergiebt sich daraus, daß הָרַבִּים hier nicht die Vielen, sondern die Großen sind, wofür auch das Parallelglied spricht. Was mit diesem Anteilgeben בָּרַבִּים gemeint ist, zeigen Stellen wie 52, 15. 49, 7., wonach die Großen dieser Erde ihm zufallen und huldigen werden oder doch sich ihm unterwerfen müssen. Das 2. Satzglied übers. Lth.: *vnd er sol die Starcken zum Raube haben*, Nägelsb. Brdk.: die Starken wird er als Beute verteilen. Aber an wen? — Brdk. antwortet an die Seinen (mit Verweisung auf Sach. 2, 13), aber der nächste Ged. wäre doch daß sie die Spolien des Siegers und seines Heergefolges (Ps. 110, 3 vgl. Apok. 19, 14) werden. Wir fassen את nach Spr. 16, 19 als Präpos.: Gewaltige umgeben ihn, kämpfen mit ihm und bekommen auch die Früchte seines Sieges mit zu genießen — ein messianischer, aber geistlich zu verstehender Zug im Bilde des Knechts (Cheyne). Mit so siegesfürstlicher Herrlichkeit wird er belohnt dafür daß er hingegossen in den Tod seine Seele, indem er nicht bloß sein Leben dem Tode bloßgestellt (Hölem.), sondern sein Lebensblut in den Tod hinein (לַמָּוֶת wie das לְ Ps. 22, 16) verströmt hat (הֶעֱרָה bloß, leer machen, rein ausschütten, bis auf den letzten Rest vergießen), und ferner dafür, daß er sich mit Frevlern zählen d. i. ihnen beizählen ließ *(Ni. tolerativum)*, näml. im Urteile seiner Volksgenossen und in dem ungerechten מִשְׁפָּט, das ihn als פֹּשְׁעִים d. i. frevlen Gesetzübertreter und Apostaten dem Tode überlieferte. Mit וְהוּא schließt sich an וְאֶת־פֹּשְׁעִים נֶחְשָׁב ein perfektischer Umstandssatz wie z. B. Richt. 3, 26 (Driver, *Tenses* § 160): er unterzog sich willig dem Tode eines פֹּשְׁעַ, während er doch so wenig ein Sünder war, daß er vielmehr die Sünde vieler getragen hat (αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε

Hebr. 9, 28) und für die פְּשָׁעִים Fürbitte that. Manche übers. wie zuletzt VFOehler: „und er nimmt die Sünde vieler weg und tritt für die Uebelthäter ins Mittel". Aber das Prät. נָשָׂא kann in diesem Zus. nur ein Antecedens der vorausgeg. Imperf. besagen, so daß also יַפְגִּיעַ die Mitvergangenheit ausdrückt (LXX Hier. Lth.). Wie בְּ חִפְגִּיעַ 6^b jem. betreffen lassen bed., so Jer. 15, 11 machen daß einer den andern (bittend) angeht; hier aber wie 59, 16 ist das *Hi.* nicht Causativ, sondern Intensiv des *Kal:* bittend anlaufen, mit לְ dessen für den es geschieht, also *intercedere.* Der *cons. temporum* gemäß ist nicht von Intercession ἔντευξις des Verherrlichten, sondern des Leidenden die Rede. Jedes Wort ist hier wie unter dem Kreuze auf Golgotha geschrieben. So auch dieses, welches sich in dem „Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht was sie thun" des Gekreuzigten Lc. 23, 34 erfüllt hat.

„Die proph. Anschauung — sagt VEOehler — steigt in diesen Reden stufenweise gleichsam von der einen weiten Raum umfassenden Grundmauer eines Domes hinan bis zu der in schwindelnder Höhe ragenden Spitze, auf welcher das Kreuz aufgepflanzt ist, und je näher sie der Spitze kommt, desto deutlicher erscheinen ihr die Umrisse des darauf gepflanzten Kreuzes, und oben auf der Spitze angekommen ruht sie aus, denn sie hat erreicht was sie wünschte, als sie die ersten Treppen des Tempelturms erstieg". Dieses Bild ist treffend. Hier in der Mitte des Trostbuchs befindet sich der Begriff des עבד ה' auf dem Höhepunkt seines aufsteigenden Stufengangs. Er ist an seinem Ziele: die Messiasidee, in den Begriff des Volkes als עבד ה' versenkt, ist aus der Tiefe dieses Begriffs in großartiger Metamorphose emporgestiegen. An sich schon resultierte aus dieser Verschmelzung das dem älteren Messiasbilde fremde Moment der *unio mystica capitis et corporis:* Isr. ist der Leib und Er das darüber hinausragende Haupt. Ein anderes Moment, um welches wir schon vor c. 53 das Messiasbild sich bereichern sahen, ist das *munus triplex.* Das Messiasbild ist auch c. 7—12 noch einseitig Königsbild. Der Knecht Jahve's aber ist nach c. 42. 49. 50 vorerst Prophet und als Verkündiger einer neuen Thora, als Mittler eines neuen Bundes ein anderer Mose, am Ende seines Berufswerks aber empfängt er die Huldigung von Königen, und dazwischen liegt, wie c. 53 enthüllt, seine Selbstopferung, auf Grund welcher er dann jenseits waltet, ein Priester nach der Weise Melchisedeks d. h. als Priester und zugleich siegreicher Herrscher. Von hier aus kommen zum Messiasbilde die Momente des *status duplex* und der *satisfactio vicaria* hinzu. David ist zwar auch Typus beider Stände seines Gegenbilds geworden, indem er durch Leiden zum Throne gelangte, aber wo fände sich in der direkten messianischen Weiss. bisher der Todesleidenszug des *Ecce homo?* Der Knecht Jahve's aber geht durch Schmach zur Herrlichkeit und durch Tod zum Leben: er siegt unterliegend, er herrscht nachdem er geknechtet, er lebt nachdem er getötet, er vollendet sein Werk nachdem er ausgerottet zu sein scheint. Seine Herrlichkeit strahlt auf dem schwarzen Grunde der tiefsten Erniedrigung, zu deren Darstellung die Leidensschilderungen der Psalmen und des B. Iob die tiefdunkeln Farben geliefert. Und dieses sein Leiden ist nicht bloß ein Confessoren- und Märtyrer-Leiden, wie das der *ecclesia*

pressa, sondern ein stellvertretendes, ein sühnendes, ein Opfer für die Sünde, was das Leiden jener nicht war, wie auch das Leiden der Gemeinde des Erschienenen und Erhöheten, obwohl nach Col. 1, 24 in engstem Zus. mit seinem Leiden stehend, kein sühnhaftes ist. Immer und immer wieder kommt dieses c. 53 auf dieses mittlerische Leiden zurück und wird nicht müde es zu wiederholen. *Spiritus S.*, sagt Brentius, *non delectatur inani* βαττολογίᾳ *et tamen quum in hoc cap. videatur* βαττολόγος καὶ ταυτολόγος *esse, dubium non est, quin tractet rem cognitu maxime necessariam.* Das Panier des Kreuzes wird hier aufgerichtet. Der zum Verständnis der Prophetie durchdringende Glaube harrt fortan nicht bloß des Löwen aus dem Stamme Juda, sondern auch des Lammes Gottes, welches der Welt Sünde trägt. Und in der Prophetie selbst zeigt sich die Nachwirkung dieses riesigen Fortschritts. Nun weissagt Sacharja den Messias 6, 13 nicht mehr bloß als König: er herrscht nicht nur auf seinem Thron, sondern ist auch Priester auf seinem Thron, Königtum und Priestertum reichen friedlich geeint in ihm sich die Hände. Und nach Sach. c. 12. 13 ist er der gute göttliche Hirt, den sein Volk durchbohrt, aber nicht ohne daß sich darin Gottes Ratschluß erfüllt, und den es dereinst unter bitterem Klagen und Weinen zurückersehnt. *Qui longe caret*, sagt Augustin, *magis gaudet.* Welches Buß- und Glaubensbekenntnis alsdann Isr. ablegen wird, hat unseres Proph. Griffel invoraus aufgezeichnet: „Es ist mir leid und bin betrübt, Daß ich so spät geliebt."

Des zweiten Dritteils sechste Rede c. LIV.

Die Wiederbegnadigung und Verherrlichung Jerusalems.

Nachdem der Knecht Gottes die Sünde seines Volks durch Opferung seiner selbst gesühnt, und Isr. seine Versündigung an dem Verkannten erkannt und in Besitz und Genuß des von ihm erworbenen Heils eingetreten, ist die Herrlichkeit der in Buße und Glauben des Heils teilhaftigen Gemeinde reif zum Durchbruch, und der Proph. kann ihr zurufen v. 1: *Frohlocke, Unfruchtbare die nicht geboren, brich aus in Frohlocken und jauchze auf, die nicht gekreißet; denn mehr sind der Kinder der Vereinsamten als der Kinder der Vermählten, spricht Jahve.* Die Anrede geht an Jerus., in ihrer Unfruchtbarkeit und ihrem Kindersegen hernach ein Gegenbild Sara's 51, 1—3. Sie ist nicht עֲקָרָה לֹא תָלַד Iob 24. 21., sondern עֲקָרָה לֹא יָלָדָה Richt. 13, 2., jedoch auch das nicht als ob sie nicht schon Kinder gehabt hätte; aber während des Exils war sie ihrer Kinder beraubt und gebar als h. Stadt keine weiter 49, 21. Sie war שׁוֹמֵמָה vereinsamt 2 S. 13, 20 (mit Anspielung auf ihre Verödung als Stadt), während sie früher בְּעוּלָה war d. h. der Gemeinschaft Jahve's, ihres Eheherrn בַּעַל, genoß. Mit יָלַד wechselt hier wie häufig חוּל (= حال im Kreise herumgehen), welches wir mit ‚kreißen' übers., obwohl unser ‚kreißen' nicht das Sichwinden, sondern das Schreien der Gebärenden bez.

Jener Zustand der Unfruchtbarkeit soll nicht bleiben (denn J. hat ihr nicht den Scheidebrief gegeben 50, 1): sie soll laut frohlocken und jauchzen, denn die Zahl der Kinder, welche sie, die Verödete, nun gewinnt, ist größer als die Zahl derer die sie als Verehelichte hatte. In solcher Aussicht bedürfen ihre Wohnsitze der Erweiterung v. 2: *Mache weit den Raum deines Zeltes, und die Umhänge deiner Wohnstätte spanne man aus, wehre nicht! Mache lang deine Seile und deine Pflöcke schlage fest!* Sie soll weit machen den innern Raum ihres Zeltes und man soll יַשּׁוּ mit ungenanntem Subj. wie häufig da, wo untergeordnetes dienendes Personal als solches zu denken ist) die Ueberhänge des Gerüstes ihrer Wohnung, welche wegen ihrer Geräumigkeit und Großartigkeit pluralisch מְשַׁכְּנוֹת heißt, weithin ausspannen — sie soll dem nicht wehren, indem sie etwa kleingläubig denkt: Nun ists genug, es wird zu weit. Die Seile, welche angezogen die Wände aufrechthalten, soll sie lang machen und die Pflöcke, an denen die Seile befestigt sind[1], fest in die Erde einrammen, jenes weil das Zelt (d. i. die h. Stadt Jer. 31, 38—40 und der Wohnsitz der Gemeinde überh. 26, 15) eine große Bewohnerzahl aufzunehmen hat, dieses weil es nicht sobald wieder abgebrochen werden wird 33, 20. So groß und dabei fest soll das Zelt sein v. 3: *Denn nach rechts und links wirst du ausbrechen, und dein Same wird von Nationen Besitz ergreifen und werden verödete Städte bevölkern.* Rechts und links ist = Süd und Nord Ps. 89, 13., oder es ist sprichwörtlich (vgl. 2 Cor. 6, 7) s. v. a. nach allen Seiten. Jer. wird nun mit Durchbrechung aller bisherigen Schranken sich ausbreiten (פָּרַץ wie Gen. 28, 14 פרץ spaltend zerreißen), und ihr Same wird Nationen in Besitz nehmen (יָרַשׁ, יָרַשׁ *capessere, occupare,* insbes. κληρονομεῖν, synon. נָחַל) und sie (d. i. die ihr gebornen Kinder) werden verwüstete Städte bevölkern (הוֹשִׁיב Causativ v. יָשַׁב bewohnt s. 13, 20).

Die ermutigende Verheißung setzt sich fort v. 4: *Fürchte dich nicht, denn du wirst nicht beschämt werden, und trotze dem Schimpf, denn du brauchst dich nicht zu schämen; nein der Beschämung deiner Jugend wirst du vergessen und der Schmach deiner Witwenschaft nicht mehr gedenken.* Jetzt wo die Erlösung vor der Thür ist soll Isr. nicht sich fürchten und nicht sich, was das *Ni.* נִכְלַם besagt, vom Gefühl der Schande, die ihr Strafzustand mit sich bringt, überwältigen, so sich einnehmen lassen daß die Hoffnung keinen Raum hat. Denn es beginnt nun ein Zustand, in welchem sie keine Ursache haben wird, sich zu schämen (s. über בּוֹשׁ u. חָפַר oder חֶחְפִּיר zu 1, 29), der vielmehr (כִּי *imo* wie 10, 7. 55, 9) so herrlich sein wird, daß sie darüber vergißt der Beschämung ihrer Jugend d. i. der äg. Knechtschaft; denn da war die Volksgemeinde Isr. noch wie eine עֶלְמָה, welche erlöst von J. in den Brautstand eintrat und durch den Ehebund (*ehe* = ברית) des Gesetzes vom Sinai sein jugendliches Weib ward Jer. 2, 2. Ez. 16, 60.; so herrlich, daß sie nicht mehr gedenkt des Schimpfes ihres Wittums (אַלְמְנוּתַיִךְ gleich-

1) Im Arab. ist اوتاد „das Gegenstück zu العمد, beide zusammen bilden die bauliche Grundlage des Zeltes“ (Loth in DMZ XXXV, 628).

sam von einem Plur. אַלְמְנוּתִים nach Analogie von עֲלָמִים, נְעָרִים mit Pluralsuff. wie Jer. 3, 8 u. ö. Ges. § 91, 2 Anm. 2) d. i. der babyl. Knechtschaft, in welcher sie, das Weib welches J. sich angetraut hatte, einer Witwe glich der ihr Gatte gestorben; aber es war keine wahre, nur eine scheinbare Witwenschaft (Jer. 51, 5), denn Jerusalems Gemahl lebt noch v. 5: *Denn dein Ehegemahl ist dein Erschaffer, Jahve der Heerscharen ist sein Name, und dein Erlöser, der Heilige Israels — Gott der ganzen Erde heißt er.* Die Plur. בְּעָלַיִךְ und עֹשַׂיִךְ (vgl. zu 22, 11) sind nach dem Plur. אֱלֹהִים zu beurteilen und nach dessen Verbindung sowohl mit plur. Attributen Jos. 24, 19. 1 S. 17, 26. Ps. 58, 12 vgl. 10, 15 מָרְמָיו, als plur. Prädicaten Gen. 20, 13. 35, 7. 2 S. 7, 23. Der zu Jer. in eheliches Verh. getreten (בְּעָלַיִךְ nicht בְּעָלֵיךְ 1, 3) ist eben der durch den sie ins Dasein getreten, der Gott welcher Macht und Mittel hat, ihr zu helfen und ihr helfen wird gemäß dem Liebesverhältnisse, das er jetzt erneuert v. 6: *Denn wie ein verlassenes und tiefbekümmertes Weib ruft dich Jahve, und wie ein Weib der Jugend wenn sie einmal verschmäht wird, spricht dein Gott.* Das Lautspiel עֲזוּבָה וַעֲצוּבַת wiederzugeben verzichten wir: geistbekümmert ist s. v. a. bek. im tiefsten Gemüte. Das in diesen Reden vom Gnadenruf auf Grund der Gnadenwahl übliche קָרָא ist hier von dem Rufe in das bereits bestehende, scheinbar aufgelöste Verh. gemeint; קָרָאךְ steht hier außer Pausa, vgl. 60, 9., unregelmäßig für die sonst übliche Form auf *ēch* Richt. 4, 20. Ez. 20, 27. וְאֵשֶׁת „und als ein Weib" ist s. v. a. וּכְאֵשֶׁת. Das hypothetische כִּי הָמְאַס gehört zum Bilde: J. ruft seine Gemeinde zu sich zurück, wie der Gatte sein jugendliches geliebtes Weib, wenn er auch einmal böse über sie wird. Raschi glossiert richtig: שחמאס פעמים שכועס עליה מעט. Absichtlich heißt es nicht נִמְאָסָה; das Imperf. besagt was geschieht, aber nicht zur perfekten Thatsache wird: er ist ungehalten über sie, aber er ist ihr nicht gram geworden. So geht auch Jahve's Unwille über Jer. schnell vorüber, und um so intensivere Liebeserweisung ist die Folge des nur augenblicklichen Zürnens v. 7—8: *Während eines kleinen Augenblicks hab' ich dich verlassen, und mit großem Erbarmen werd' ich dich sammeln. In Verdrusses Erguß verbarg ich mein Antlitz einen Augenblick vor dir, und mit ewiger Gnade erbarm' ich mich dein, spricht dein Erlöser Jahve.* בְּרֶגַע קָטֹן versetzt in die Zeit des Exils, welche ein kleiner Augenblick (מְעַט Sach. 1, 15) ist im Verh. zu der Dauer der barmherzigen zärtlichen Liebe, mit welcher J. die Gemeinde in ihren Gliedern wieder in seine Gemeinschaft aufnimmt (קִבָּץ). רֶגַע 8ª ist nicht Adv.: augenblicklich wie 47, 9., sondern Acc. der Dauer: einen Augenblick lang. קֶצֶף (eig. *fragor* v. קצף) bed. den Zorn als gewaltsam ausbrechenden. Das damit reimende שֶׁצֶף erkl. Alb. Schultens nach شغف *durum et asperum esse*, wonach Hitz.: in derber Herbe; aber man erwartet einen Gegens. zu וּבְחֶסֶד עוֹלָם, wonach für שֶׁצֶף ein Begriff mit dem Merkmal des Vorübergehenden anzunehmen ist. Die alten Uebers. haben das gefühlt indem sie wie LXX ἐν θυμῷ μικρῷ u. dgl. übers., und Ibn Labrât erkl. es in seiner Gegenschrift gegen Menahem b. Zerûk, welcher שֶׁצֶף durch חֳרִי Glut glossiert, durch מְעַט (DMZ XXXVII, 281), wie später Abulw. Parchon Kimchi, was nach der

Gegenbem. Jakob Tam's den tautologischen Ged. ברגע קצף הסתרתי פני רגע ממך ergiebt. Viell. ist שָׁצַף eine Nebenform zu שָׁטַף, wie נָשַׁב 40, 7 zu נָשַׁף 40, 24., קָמַט Iob 16, 8 zu קָמַץ, welche sich der Bed. nach wie übersprudeln zu überfluten verhält, so daß also nicht: in Ueberflut der Glut (Umbr.) zu übers. ist, was בְּשֵׁטֶף אַף (קֶצֶף) Spr. 27, 4 heißen würde, sondern: im Aufwallen des Unwillens, Ueberquellen des Grolles (Mei.). Der קֶצֶף ist nur ein שֶׁצֶף verschwindend Moment (Hier.: *in momento indignationis*) gegen das Wesen der Gesinnung Jahve's gegen Jer., welches חסד עולם ist.

Dieses „mit ewiger Gnade" wird folgends begründet v. 9: *Denn wie bei Noahs Wassern geht es diesmal, wo ich geschworen daß nicht überfluten sollten die Wasser Noahs fürder die Erde: so hab' ich geschworen nicht über dich zu ergrimmen und nicht dich zu bedräuen.* Der Anfang dieses V. war schon uralters schwankend: LXX übers. מִמֵּי (ἀπὸ τοῦ ὕδατος), Trg. S. Th. Hier. Syr. Saad. כִּימֵי und auch die Codd. (s. Norzi) bieten teils כִּי־מֵי teils כִּימֵי (vgl. Mt. 24, 37 ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως κτλ., ein Ausspruch, der wie nach unserer St. mit der LA כימי gestaltet aussieht und Lc. 17, 26 verdeutlicht wird). Liest man כימי, so ist זאת die Gegenwart als Wendepunkt vom Zorn zur Gnade; liest man כי־מי, so ist זאת der in Verhängung des Exils ergangene Zorneserguß. Beide LA sind zulässig, כימי aber ist die überwiegend (auch Cod. Babyl.) bezeugte. אֲשֶׁר ist *ubi, quum,* wie Num. 20, 13. Ps. 95, 9 u. ö., obschon es sich auch als Correlat des folg. כֵּן wie Jer. 33, 22 vgl. 48, 8 fassen läßt; wir ziehen gemäß der accentuellen Versgliederung jenes vor. Den Tagen Noahs gleicht für Jahve die gegenwärtige Zeitwende, den Tagen Noahs, wo Er schwur daß eine noachische Flut nicht (מִן wie 5, 6 vgl. 9. 7, 8. 17, 1) wieder über die Erde ergehen solle (s. zu Gen. 8, 21): so ist auch jetzt sein eidlich bekräftigter Ratschluß, daß ein Zürnen und Bedräuen, wie das nun ausgeduldete, nicht wieder über Jer. ergehn soll. גָּעַר von wirksamem, sofort in Wirklichkeit sich umsetzendem Richterwort wie 51, 20.; für וּמִגְּעָר־ findet sich auch die LA וּמִגְּעָר־, wie וּטְהָר־ Iob 17, 9., indem das Schebâ sich nach dem Vocal des folgenden Kehllauts färbt (s. *Michlol* 154[b] und Norzi). Die eidlich bekräftigte Verheißung gilt dem bekehrten Isr. der Endzeit, dessen Jer. nicht wieder zerstört werden wird; diese Endzeit aber schaut der Proph. dem Charakter aller Prophetie gemäß mit dem Ende des Exils zus. (vgl. Hagg. 2, 9). Es kommt eine Zeit, über welche sich Gottes Friedensbund wölbt wie der noachische Bund mit dem Bundeszeichen des Regenbogens über der nachflutlichen v. 10: *Wenngleich die Berge weichen und die Hügel wanken — meine Gnade wird von dir nicht weichen und mein Friedensbund nicht wanken, spricht dein Erbarmer Jahve.* Ueber כִּי gesetzt daß = obgleich s. zu 48, 2.; diese vordersätzliche Fassung liegt hier näher als die begründende. Jahve's Gnade und Friedensbund (vgl. Num. 25, 12) stehen fest wie Gottes Berge (Ps. 36, 7), ohne von Jer. zu weichen (מֵאִתֵּךְ statt des sonstigen מֵאִתָּךְ) und ohne zu wanken, und sie erfüllen sich zwar nicht in der Weise des Zwangs und des Zaubers, vielmehr muß die Gemeinde die verherrlicht werden soll so lange durch Leiden hindurch, bis sie die Gestalt

gewinnt, welche der ihr zugeschworenen Herrlichkeit entspricht; aber das wird auch geschehen: das alte Jer. wird aus der Leidensschmelze als ein neues hervorgehen v. 11—12: *Elende, Sturmbewegte, Ungetröstete, siehe ich lagere in Stibium deine Steine und gründe dich mit Sapphiren. Und mache aus Rubin deine Mauerzacken, und deine Thore zu Karfunkelsteinen, und deine ganze Markung zu Juwelen.* Gegenwärtig ist die Gemeinde, deren Metropole Jer. ist, in Leid versenkt, sturmverjagt wie Spreu von der Tenne Hos. 13, 3., ungetröstet, weil sie bis jetzt vergeblich auf eine göttliche Trostthat gewartet hat und von Menschen nicht getröstet, sondern gehöhnt wird; סֹעֲרָה ist *part. Kal*, nicht *Pu.*, und נֻחָמָה 3 *praet.* wie נֶאֱלָמָה 53, 7., נֶעֱזָבָה 62, 12. רֻחָמָה Hos. 1, 6. 2, 3. Es wird aber anders: als ein herrlicher Gottesbau erhebt sich Jer. aus ihrem Schutte. Hier. macht zu 11[b] die treffende Bem.: *in stibio, in similitudinem comptae mulieris, quae oculos pingit stibio, ut pulchritudinem significet civitatis.* פּוּךְ ist näml. Augenschwärze (*kohl* vgl. כָּחַל Ez. 23, 40) d. i. ein schwarzes, metallisch glänzendes Pulver (vgl. فَكَّ auflösen) von Antimon (Spießglanz) στίβι στίμμι *stibium* (neben welchem auch Bleiglanz, Bleiasche, Reißblei und Graphit oder Wasserblei anstatt des Antimons gebraucht wurde), womit die orient. Frauen die Augenbrauen und bes. die Augenlider oberhalb und unterhalb der Augen färben (2 K. 9, 30), um „den Glanz der Augen zu erhöhen und ihnen ein tiefer glühendes Feuer zu geben“[1]; das klassische φῦκος *fucus* hat die dem aram. סיקרא (s. zu 3, 16) urspr. eigene Bed. roter Schminke, wogegen κολλ-ύριον als ξηροκολλύριον gleichbedeutend mit كُحْل das als πλατυόφθαλμον, ὀφθαλμόγραφον scil. φάρμακον dienende mineralische Pulver bez. Wenn nun Antimon (Stibium) beim Aufbau Jerusalems statt Mörtels dient, so erscheinen die Steine ihrer Mauern (nicht ihre Grundsteine אַדְנַיִךְ, wie Hitz. mit Ew. lesen will, sondern die sichtbaren Steine ihrer hochaufgeführten Mauern) wie in Augenliderschminke gefaßte (man sagt שָׂם בַּפּוּךְ), glänzend schwarz geränderte Frauenaugen, also hervorleuchtend aus schwarzem Grunde. Das ב v. בַּפַּסִּים ist das des bei der Gründung verwendeten Mittels. Als Grundsteine dienen Sapphire, denn der Grund Jerusalems steht so unerschütterlich fest wie Gottes Bund: das Sapphirblau ist die Farbe des Himmels, der Offenbarung und des Bundes.[2] Die שְׁמָשׁוֹת sonnenstrahlenförmigen Mauerzacken aber und die Thore erscheinen rot. Rot ist die Farbe des Blutes und also des Lebens und der Unvergänglichkeit, die Farbe des Feuers und des Blitzes und also des Zorns und des Sieges. Die Mauerzinnen macht J. aus Rubin; wir haben so nur deshalb übers., weil „Rubin“ das Merkmal des Roten ausdrückt; die alten Uebersetzer schwanken (s. Gesenius' *Thes.*), jedenfalls führt der Name כַּרְכֹּד[3] auf funkelnd rotes Aussehn (v. כִּדְכֵּד vgl. כִּירוֹד *scintilla*). Die Thore wölbt er aus אַבְנֵי אֶקְדָּח Steinen feurigen Glanzes,

1) s. Hille, Ueber den Gebrauch und die Zusammensetzung der orientalischen Augenschminke in DMZ V, 236 ff.

2) s. meinen Art. Farben in der Bibel in Herzogs RE IV, 496.

3) Das erste כ ist *dagessatum*, das zweite *raphatum*, s. Norzi. Das Wort gehört nach der Masora zu den 18 Wörtern, welche nach vorausgehendem

also Karfunkelsteinen (v. *carbunculus* Glühkohle), s. Riehm im HW unter Edelsteine No. 13. Hier. falsch: *lapides sculptos* nach S. λίθοι γλυφῆς (v. קָדַח durchbohren?). Mit dem Prädicatsacc. כדכד wechselt לאבני אקדח und nun לְאַבְנֵי־חֵפֶץ als Bez. der *materia ex qua*. Der ganze Bezirk von Jer. (גְּבוּל bed. wie حدّ sowohl das Begrenzende = Grenzmark, als das Begrenzte = Bereich, Gebiet) macht J. zu Kleinodsteinen, indem es mit solchen gepflastert erscheint, wie Tob. 13, 17 von den Straßen gesagt wird: ἐν βηρύλλῳ . . ψηφολογηθήσονται. Unsere St. ist die Grundstelle zu Tob. 13, 16 f. Apok. 21, 18—21. Die äußere Herrlichkeit der Stadt wird aber nur die sinnfällige Darstellung der geistlichen Herrlichkeit der darin wohnenden Gemeinde sein v. 13: *Und alle deine Kinder werden Gelahrte Jahve's, und groß der Friede deiner Kinder.* לִמּוּדֵי ה׳ sind Jünger Jahve's, aber wie 50, 4 mit dem Nebenbegriff der Gelehrigkeit und Gelahrtheit. Die Kinder Jerusalems werden keines menschlichen Unterrichts bedürfen, sondern die himmlische Lehre als διδακτοὶ θεοῦ Joh. 6, 45 (θεοδίδακτοι 1 Thess. 4, 9) in sich tragen. Wesentlich Gleiches wird Jo. 3, 1 f. Jer. 31, 34 verheißen und 1 Joh. 2, 20 (ihr habt die Salbung von dem Heiligen und wisset alles) als erfüllt ausgesagt. An die Stelle der früheren inneren und äußeren Not tritt dann שָׁלוֹם Befriedigung nach innen Befriedung nach außen. רַב ist Adj., denn als synkopierte 3 *praet.*, wie שַׁח, חַי (= חָיַי) ist רַב nicht erweislich. Die Lesung בְּנַיִךְ *Berachoth* 64ª ist nur ein Einfall, keine Variante. Der Vers schließt palindromisch.

Solcher Gnade durch Gerechtigkeit entsprechend steht Jer. dann schlechthin unüberwindlich da v. 14—15: *Durch Gerechtigkeit wirst du befestigt werden — sei fern von Beängstigung, denn du hast nicht zu fürchten, und von Schrecknis, denn nicht wird es an dich herankommen. Sieh rottet man sich rottenweis zusammen — mein Wille ist nicht dabei; wer rottet sich wider dich zusammen? er wird zu dir abfallen.* Gerechtigkeit ist dann Jerusalems Sinn und Thun und dadurch gewinnt sie festen Bestand; תִּכּוֹנָנִי ist pausales *impf. Hithpalel* (Spr. 24, 3) mit assimiliertem ת der reflex. Vorsilbe Ges. § 53, 2ᵇ. חָדַל 15ª, auf eine Handlung als möglich hinweisend wie Iob 12, 14. 23, 8. Hagg. 2, 12., hat nahezu die Bed. einer Bedingungspartikel. Der gleich hypoth. Parallelsatz kleidet sich in Form einer Frage. Dem V. גּוּר ist durch Ps. 56, 7. 59, 4 die Bed. sich sammeln (verw. אָגַר), bes. sich feindlich zusammenthun (vgl. συνάγεσθαι Apok. 19, 19. 20, 8) gesichert; allerdings kann es auch den Sinn von גרה (גָּרָה) *concitare, lacessere* haben (Ew. Hitz. Cheyne), aber nur so wie Ps. 140, 3 (nach Spr. 15, 18) construiert. אֵלַיִךְ hat den Sinn von *contra te* wie bei den Vv. des Kämpfens. Der 1. Nachsatz lautet: so geschieht es schlechthin von mir weg d. i. ohne und wider meinen Willen; אֶפֶס hat emphatisch betonendes Tiphcha und מֵאוֹתִי ist s. v. a. מֵאִתִּי wie 59, 21 אוֹתָם = אִתָּם nach der im jüngeren Sprachgebrauch um sich greifenden Verwechselung der zwei אֵת, vgl. auch schon

---

Worte mit vocalischem Auslaut *Dagesch* haben (דגשין בתר ה״א בלא מבטל). Der Grund ist wie in dem zu den 18 Ww. gehörigen הֲלֹא כְּבַרְכְמִישׁ 10, 9 ein euphonischer oder orthophonischer.

Gen. 34, 2. Jos. 14, 12. Der 2. Nachsatz: er wird dir anheimfallen (wie נפל לְ Ps. 16, 6) oder besser: zu dir abfallen, zu dir übergehen (wie נפל עַל wie Jer. 21, 9. 37, 14. 39, 9 vgl. Jes. 45, 14), nicht: er wird an dir fallen d. i. scheitern (wie ich nach Kn. früher erklärte, was im Hebr. nicht so sagbar ist wie im Deutschen), vielmehr: er wird, die Vergeblichkeit des Zusammenrottens einsehend, sich dir auf Gnade und Ungnade ergeben. So unbesiegbar wird Jer. sein, denn ihr Schutzherr ist J., der Allmächtige v. 16—17: *Sieh Ich habe geschaffen den Schmied der das Kohlenfeuer anbläst und zu Tage fördert eine Waffe gemäß seinem Gewerbe, und Ich habe geschaffen den Verderber zur Zernichtung. Jede Waffe, die wider dich geformt, hat kein Glück, und jede Zunge die mit dir hintritt vor Gericht wirst du verdammen — dies das Erbe der Knechte Jahve's und ihre Gerechtigkeit von mir, spricht Jahve.* Der Waffenschmied ist nicht zugleich auch als Waffenkämpfer gedacht, wie Kn. u. a. sich vorstellen, indem sie לְמַעֲשֵׂהוּ „zu eignem Gebrauch" übers.; denn daß der Krieger sich seine Waffen selber schmiedet, kann vorkommen, ist aber nicht gewöhnlich. Der חָרָשׁ ist מוֹצִיא eben als Waffenverfertiger. נָפַח בָּאֵשׁ ‚Feuer anblasen' wie Ez. 22, 21 vgl. 21, 36. Wenn J. den Waffenschmied geschaffen hat, welcher לְמַעֲשֵׂהוּ gemäß seinem Handwerk oder jenachdem was er zu fertigen vorhat, sei es Pfeil oder Schwert oder Spieß (Kimchi), eine Waffe schmiedet, die im feindlichen Heere gegen Jer. gebraucht werden soll: so hat Er zugleich auch schon einen Verderber geschaffen לְחַבֵּל um zugrunde zu richten; ebendieselbe Schöpfermacht, auf welche als letzte Ursache die Entstehung der Waffe zurückgeht, hat dieser auch schon invoraus einen Verteidiger Jerusalems entgegengestellt. יוֹצֵר wird man als *Ho.* von צוּר = יָצַר, nicht als *Ho.* von letzterem (= חָצַר) anzusehen haben. Und wie jede feindliche Waffe versagt, so wird Jer. im Bewußtsein ihres göttlichen Rechts auch jede verklägerische Zunge als schuldig, als verdammlich erweisen (תַּרְשִׁיעִי wie 50, 9 vgl. 1 S. 14, 47., wo es die Abstrafung der Schuldigen bed.). Das Epiphonem 17^b mit dem rückweisenden זֹאת und dem die Erfüllung bekräftigenden נְאֻם ה׳ schließt die Rede unverkennbar ab: dies der Zustand, in welchem J. seine Knechte als Erben des künftigen Heils versetzt hat, und die von Ihm aus als seine Gabe ihnen zu eigen gewordene Gerechtigkeit, welche sie fest nach innen und siegreich nach außen macht. Der einheitliche Begriff der Gemeinde, welche Jer. heißt und anderwärts als עַמִּי אֲשֶׁר תּוֹרָתִי בִלְבָּם = עֶבֶד ה׳ 51, 7. עַבְדֵי ה׳ = דֹּרְשֵׁנִי 65, 10 personificiert erscheint, wird hier in עַבְדֵי ה׳ (wie 65, 8 f. vgl. 59, 21 mit 51, 16) entfaltet. Das Bild des Einen עבד ה׳, aus dessen Selbstdahingabe das Heil Israels und der Heiden erwächst, war bis c. 53 im Werden, bleibt aber von da vereinsamt, ohne zu dem, was folgt (denn c. 62 ist fraglich) in Beziehung gesetzt zu werden. Es ist ähnlich wie mit der Trilogie messianischer Weissagungen c. 7—11, welche ohne beherrschende Nachwirkung auf die späteren Reden bleibt, und noch mehr wie Mal. 3, 1 wo die Parusie des מלאך הברית geweissagt wird, ohne daß weiterhin auf ihn Bezug genommen wird. Der Prophet gestaltet nicht wie ein Schriftsteller, sondern folgt als Inspirierter göttlichen Impulsen von wechselnder Stärke und Klarheit.

Des zweiten Dritteils siebente Rede c. LV.

Kommt und ergreift das gewisse Heil Jahve's.

Es ist alles bereit, die Gäste werden geladen und es wird nichts von ihnen verlangt als daß sie kommen v. 1. 2: *Ach ihr Durstigen alle, kommt zum Wasser, und die ihr kein Silber habt, kommt, kaufet ein und esset! Ja kommt, kaufet ein ohne Silber und ohne Entgelt Wein und Milch! Warum wäget ihr Silber dar für Nichtbrot und euer Erarbeitetes für Nichtsättigendes? — O höret doch auf mich und genießet des Guten, und es labe sich in Fett eure Seele.* Hitz. Hdw. Kn. verstehen Wasser, Wein und Milch von dem reichlichen materiellen Genuß, welchen die Rückkehr ins Vaterland den Exulanten in Aussicht stellt, während sie jetzt in Babylonien Abgaben zahlen und Frohndienste leisten ohne etwas davon zu haben. Aber der Proph. kennt auch höheres als natürliches Wasser 44, 3 (vgl. 41, 17) und höheren als natürlichen Wein 25, 6.; er kennt ein Essen und Trinken, welches über den materiellen Genuß hinausreicht 65, 13., und der Begriff טוּב ה׳ schließt zwar den leiblichen Segen ein (Jer. 31, 12), aber geht nach 63, 7 vgl. Ps. 27, 13 darin nicht auf, so wie auch תִּתְעַנַּג 58, 14 vgl. Ps. 37, 4. 11 nicht Empfindung weltlicher, sondern geistlicher Freude bez. Wasser, Wein und Milch sind, wie schon die Voranstellung des Wassers zeigt, nicht die Erträgnisse des h. Landes, sondern Bilder geistlicher Neubelebung, Erquickung und Nahrung (vgl. τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα 1 P. 2, 2). Danach ist der ganze Aufruf gestaltet, ähnlich dem πάντα ἕτοιμα der Parabel Mt. 22, 4. Lc. 14, 17. Wenn J. die Durstigen seines Volkes auffordert zum Wasser zu kommen, so muß es sich um mehr als das Wasser handeln, zu welchem die Wasserträger in Kairo und anderwärts mit *jâ ʿatschân môje* (o Durstige, Wasser!) herbeirufen (v. Orelli). Und da ein Kaufen ohne Geld oder irgendwelches andere Tauschmittel eine Vorstellung ist, welche im Bereich des Natürlichen sich selbst aufhebt, so sind Wein und Milch hier Güter und Gaben der göttlichen Gnade, welche χάριτι *gratis* (Röm. 11, 6) erworben werden, indem ihr Empfang durch nichts weiter als das Gefühl des Bedürfnisses und die Hinnahme bedingt ist. Auch schon das sonst nur von Getreidekauf übliche שִׁבְרוּ (*denom.* v. שֶׁבֶר wie שָׁבַר einkaufen v. שֶׁבֶר Getreide) zeigt, daß es sich hier nicht um Naturdinge sondern um solche handelt, die sich den Cerealien vergleichen. Dasjenige Brot aber und diejenigen Lebensmittel, welche sich Isr. in seinem gegenwärtigen Strafzustande mittelst Geldes und des Erträgnisses seiner Arbeit verschafft, heißen לֹא־לֶחֶם Nicht-Brot und לֹוא לְשָׂבְעָה nicht zum Sattwerden dienendes, weil was die Seele wahrhaft sättigt von oben kommt und als nicht irdischer Natur auch für den irdisch Mittellosesten zu haben ist. Schon in הוֹי (s. 18, 1) drückt sich Wehmut über den Durst ohne Befriedigung und über das mühevolle Selbstwirken aus, durch welches doch nur Schein-

befriedigung erschwungen wird. Der Weg zu wahrhafter Befriedigung deutet sich in שִׁמְעוּ אֵלַי an: es ist der Weg des Glaubensgehorsams. Nur auf diesem Wege ist Sättigung der Seele erreichbar, und nicht bloß Sättigung zur Notdurft, sondern überreichlicher wonniger Genuß und überschwengliche Verheißungserfüllung v. 3—5: *Neiget euer Ohr und kommt zu mir, höret und auflebe eure Seele, und ich will euch schließen einen ewigen Bund: die Gnaden Davids die wahrhaftigen. Sieh zum Zeugen für Völkerschaften hab' ich ihn gesetzt, zum Fürsten und Gebieter von Völkerschaften. Sieh eine Volksmasse die du nicht kennst wirst du herbeirufen, und eine Volksmasse die dich nicht kennt wird dir zueilen um Jahve's willen deines Gottes, und ob des Heiligen Israels daß er dich herrlich gemacht.* Es ist nicht immer der Höhere, von welchem im Verh. zum Niederen כָּרַת בְּרִית לְ gesagt wird (vgl. dagegen Ezr. 10, 3), aber der zweiseitige Begriff *pactio* vereinseitigt sich in diesem Falle zu dem Sinne bundeskräftiger Selbstverbindlichmachung *sponsio* 61, 8 (vgl. 2 Chr. 7, 18., wo כָּרַת für sich allein ‚bundeskräftig versprechen' bed.) und entgegenkommenden Bundeserbietens oder entgegengebrachten Bundesschlusses wie Ez. 34, 25 und hier, wo חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים sich als nähere Objektsbestimmung an den in אֶכְרְתָה לָכֶם בְּרִית עוֹלָם liegenden Begriff des Entgegenbringens oder Gewährens anschließt. Nichts als Hören und Kommen und Nehmen ist auf Israels Seite erforderlich, so wird es von neuem Leben durchdrungen und J. bringt ihm entgegen einen ewigen Bund, näml. die Gnaden Davids die unwandelbaren. Es fragt sich hier vor allem, ob v. 4 rückblickend in Davids Geschichte oder auf Künftiges weissagend zu fassen ist. In letzterem Falle kann man דוד entw. nach Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Ez. 34, 24 geradezu von dem anderen David verstehen (Stier Nägelsb. u. a), so daß die in dem Messias gewährten und nach 9, 5 f. מעתה ועד-עולם währenden Gnaden gemeint sind, oder דוד ist der Sohn Isai's, חסדי דוד die ihm erteilten Gnaden, welche als auf die Zukunft lautende (Ps. 89, 50. 2 Chr. 6, 42) הנאמנים heißen, und v. 4 sagt wozu David in seinem Gegenbilde, dem anderen David, durch J. gemacht wird (Oehler Brdk.). Gegen den unmittelbar messianischen Sinn des דוד spricht daß der Messias nie ohne Zusatz so genannt wird; gegen die mittelbar messianische Fassung des v. 4 (David in dem Messias): 1) der Tempuswechsel in v. 4. 5., welchem zufolge anzunehmen ist, daß v. 4 rückwärts in die Vergangenheit, v. 5 vorwärts in die Zukunft weist[1]; 2) dies daß die Wahl des Ausdrucks in v. 4. 5 darauf abzweckt, das was Isr. inskünftige zu erwarten hat als hinausgehend über das in David geschichtlich Verwirklichte darzustellen, denn den לְאֻמִּים entspricht in v. 5 die mit גּוֹי bezeichnete Masse der Heidenwelt, welche bis jetzt noch außer aller Bez. zu Isr. gestanden hat; 3) daß

1) Ferd. Philippi bem.: „הן welches in v. 5 jedenfalls auf die Zukunft geht muß im unmittelbar Vorhergehenden auf dieselbe Zeitsphäre bezogen werden." Aber הן weist bald rückwärts 50, 1. 64, 4 bald vorwärts, und wo von zwei einander folg. הן das eine rückwärts das andere vorwärts weist, folgt jenem das Perf., diesem das Impf. 50, 1 f.; weisen sie beide in die Zukunft, so folgt beidemal das Impf. 50, 9.

die Nebeneinanderstellung des Messias und Israels gegen den Charakter dieser deuterojes. Reden ist, die stereotype ältere Messiasvorstellung ist da in den Begriff des עבד ה' aufgelöst, von wo sie erst mittelst aufsteigender Bewegung dieses Begriffs wieder zu sich selbst kommt. Der persönliche עבד ה' ist allerdings kein anderer als der בן־דוד der älteren Prophetie, aber die Prämissen, von welchen aus man bei unserem Proph. zu diesem Schlusse gelangt, sind nicht die, daß der עבד ה' aus dem Samen Davids und die volle Verwirklichung des Königtums der Verheißung ist, sondern die daß er aus dem Volke Isr. und die volle Verwirklichung des Weltberufes Israels ist. Somit werden v. 4 u. 5 im Verhältnis des Typus und Antitypus zu einander stehen und die Gnaden Davids heißen, viell. mit Anspielung auf 2 S. 7, 16 vgl. Ps. 89, 29 f., הנאמנים als unverbrüchliche, als solche die an David sich erwahrt haben und fort und fort sich erfüllen müssen, bis sie den Gipfel erreicht haben, auf dem sie sich in ewiger Unwandelbarkeit behaupten. Es ist David Sohn Isai's, von dem J. v. 4 sagt: Ich habe ihn zum Zeugen von Völkerschaften, zum Fürsten und Gebieter von V. gemacht; לאמים gehört dem Sinne nach auch zu נגיד wie 53, 4b אלהים dem Sinne nach auch zu וּמְעֻנֶּה gehört. In der Benennung Davids mit עֵד, was in diesen Reden überall nur *testis* bed., zeigt sich die Richtung des Proph. auf das Geistliche. David hat Völker mit Gewalt der Waffen unterworfen, aber seine wahre und erhabenste Größe besteht darin, daß er als Bekenner Jahve's und Kämpfer für Jahve's Herrschaft ein Zeuge der Völker gewesen ist. Was er in den Ps. als Entschluß und Gelübde ausspricht, daß er Jahve's Namen unter den Völkern verkündigen will (Ps. 18, 50. 57, 10), hat er wenigstens insofern vollführt als er den Völkern thatsächlich die Obmacht des Gottes Israels zu erweisen und sie zu solchen zu machen suchte, über denen Jahve's Name genannt sei Am. 9, 12. Versteht man mit Cheyne nach Hgst. unter דוד das davidische Königshaus, so wäre v. 4 ein Rückblick auf dieses mit Ignorierung der entarteten dav. Könige, welche Volk und Reich an den Rand des Abgrunds gebracht. Aber nein, entweder meint v. 4 David oder den Messias. Was David Sohn Isai's Ps. 18, 44 rühmen kann: „Volk das ich nicht kannte diente mir", das wird sich, wie v. 5 sagt, in noch viel weiterem Umfang an Isr. erfüllen. Mit den verheißenen unverbrüchlichen Davids-Gnaden beschenkt wird es die Heidenwelt, auch die bisher außer Wechselbez. zu ihm gestandene, geistlich überwinden und für sich gewinnen, um Jahve's willen, den es zum Gott hat, und auf den Heiligen Israels hin (לְ des Gegenstandes, in Bez. auf welchen, auf Anlaß dessen etwas geschieht), weil er (sein Volk) verherrlicht hat (פְּאֵרֶךָ nicht Pausalform für פְּאֵרְךָ wie 60, 9., sondern für פַּאֲרֶךָ, פַּאֲרֶךָ, also = פְּאֵרֶךָ vgl. עָנְךָ 30, 19), so daß also der Anschluß an Israel eins ist mit dem Anschluß an den Gott und die Gemeinde des Gottes der Offenbarung, vgl. 60, 9., wo 5b sich fast wörtlich wiederholt.

So gnadenreich erbietet sich jetzt J. seinem Volke, so Großes verheißt er ihm: davidische Königsherrlichkeit, die Weltherrschaft vermöge der Religion Jahve's. Darum ergeht nun die Mahnung v. 6—7: *Suchet Jahve während er sich finden läßt, ruft ihn an während er nahe ist. Es*

lasse fahren der Frevler seinen Weg und der Heillose seine Gedanken, und bekehre sich zu Jahve, so wird er sich sein erbarmen, und zu unserem Gott, denn er wird reichlich vergeben. Sie sollen einzudringen suchen in die Gemeinschaft Jahve's (דָּרַשׁ sich erfahrungsmäßige Kenntnis, Vertrautheit mit etw. verschaffen) jetzt wo er sich finden läßt oder findbar ist (65, 1 vgl. die Wort- u. Sachparall. Jer. 29, 13), sollen ihn anrufen, näml. um Anteil an jener überschwenglichen Gnade, jetzt wo er nahe ist d. i. an Isr. herantritt und sie darbietet. In der sich anschließenden Ermahnung zur Buße v. 7 kommen beide Seiten der μετάνοια zum Ausdruck: Abkehr von sündlicher Selbstheit und Zukehr zu dem Gott des Heils. Mit וִירַחֲמֵהוּ beginnt der verheißende Nachsatz: so wird er sich eines solchen erbarmen, wonach auch כִּי־יַרְבֶּה לִסְלוֹחַ nicht allgem. (Ps. 130, 4. 7 vgl. Neh. 9, 17), sondern indiv. gemeint und futurisch zu übers. ist, vgl. zum Ausdruck 26, 17. Der Aufruf, von eignem Wege und eignen Ged. zu lassen und sich Gotte dem Erlöser und seinem Worte zu untergeben, wird nun aus dem himmelweiten Unterschiede der Wege und Gedanken dieses Gottes über die Zweifelsged. der Menschen (40, 27. 49, 24) und deren Irrgänge ohne Ausgang begründet v. 8—9: *Denn nicht sind meine Gedanken eure Gedanken und nicht eure Wege meine Wege, spricht Jahve — nein erhaben ist der Himmel über die Erde: so sind meine Wege erhaben über eure Wege und meine Gedanken über eure Gedanken.* Mit כִּי *imo* wird ein unleugbarer Satz sinnlicher Erfahrung hingestellt, um daran das Verh. der göttlichen Wege und Ged. zu den menschlichen zu veranschaulichen. Man braucht nach כִּי nicht כַּאֲשֶׁר zu erg. (Hitz. Kn.), es ist weggelassen wie 62, 5. Richt. 5, 15. Hos. 11, 2. Ps. 48, 6. Jer. 3, 20 und wie umgekehrt Spr. 26, 11 u. ö. כֵּן weggelassen ist. Von welcher Seite hier der himmelweite Unterschied in Betracht kommt, zeigt v. 10—11: *Denn gleichwie herabfährt der Regen und der Schnee vom Himmel und dorthin nicht zurückkehrt, er habe denn die Erde durchfeuchtet und sie befruchtet und sie grünend gemacht, und dargereicht Samen dem Säemann und Brot dem Essenden — so wird mein Wort sein, welches hervorgeht aus meinem Munde: nicht zurückkehren wird es zu mir fruchtlos, es habe denn vollbracht das was ich wollte und glücklich ausgeführt wozu ich es entboten.* Regen und Schnee kommen vom Himmel hernieder und kehren dorthin nicht zurück, ohne Wachstum der Saat und ebendamit Ernte, Genuß des Geernteten und neue Aussaat vermittelt zu haben Die Perf. nach כִּי אִם sind sämtlich als solche zu verstehen Ew. § 356[a]. Regen und Schnee kehren als אֵד Dunst (Gen. 2, 6. Iob 36, 27) nach dem Himmel zurück, aber nicht ohne zuvor den Zweck ihrer Herabkunft erfüllt zu haben. So das Wort Jahve's, welches aus seinem Munde hervorgeht (יֵצֵא, nicht יָצָא 45, 23., weil es als gegenwärtig in proph. Predigt ergehendes gedacht ist): es wird nicht unverrichteter Sache zurückkehren (שׁוּב רֵיקָם Jer. 50, 9), nicht ohne ausgerichtet zu haben was Jahve's εὐδοκία oder Ratschluß ist, nicht ohne durchgeführt zu haben (הִצְלִיחַ) was d. i. womit beauftragt J. es gesendet (Constr. wie 2 S. 11, 22. 1 K. 14, 6). Das Wort wird auch sonst als Gesandter, Bote Gottes gedacht 9, 7. Ps. 107, 20. 147, 15 ff.: aus dem Munde Gottes hervor-

gegangen gewinnt es Gestalt und in dieser Gestalt birgt es göttliches Leben, und so läuft es, lebendig aus Gott, angethan mit göttlicher Kraft, versehen mit göttlichen Aufträgen, als ein schneller Bote durch Natur und Menschenwelt, um etwa dort das Eis zu schmelzen und hier zu heilen und zu retten. Die gewählten Bilder sind beziehungsreich, der eig. Vergleichspunkt aber ist die Energie, mit welcher das Wort sich in Wirklichkeit umsetzt. Gewiß und unhintertreiblich wird sich das Wort von der Erlösung erfüllen v. 12—13: *Denn in Freuden werdet ihr ausziehn und in Frieden geleitet werden; die Berge und die Hügel werden angesichts eurer ausbrechen in Jauchzen, und alle Bäume des Feldes werden in die Hände klatschen. Statt des Dorngenists werden aufschießen Cypressen, und statt der Dürrwurz werden aufschießen Myrten, und wird gereichen Jahve zum Namen, zum ewigen Denkmal das nicht weggetilgt wird.* In Freuden d. i. ohne ängstliche Hast 52, 12, in Frieden d. i. ohne sich durchkämpfen oder fliehen zu müssen; die Vorstellung des Leitenden tritt in הוּבַל zurück vor der des festlichen Zuges Ps. 45, 15 f. Bei כָּל der Bäume ist an ihre כַּפּוֹת Zweige gedacht[1]; der Psalmist 98, 8 trägt das von unserem Proph. geschaffene Bild auf die Wellen der Ströme über. נְעָצִיץ v. נָעַץ stechen ist wohl kein bestimmtes Stachelgewächs wie נַעֲצוּץ Weberkarde, sondern wie 7, 19 Dorngesträuch. Ueber סִרְפָּד (*Michlol* 207ᵃ) oder סַרְפַּד (Codd.) s. Ges. *Thes.;* wir haben nach κόνυζα der LXX übers. Daß diese Umwandlung der Vegetation der Wüste so wenig als 41, 17—20 buchstäbisch verstanden sein will, zeigt der Jubel der Berge und das Händeklatschen der Bäume; andererseits aber sagt der Proph. mehr als daß Isr. mit einer Freude heimkehren wird, vor welcher alles wie in verklärter Gestalt erscheint. Solche Verheißungen wie hier und 41, 19. 35, 1 f. und solche Aufforderungen wie 44, 23. 49, 13. 52, 9 gehen aus der Gewißheit hervor, daß die gesamte Kreatur dereinst teilnehmen soll an der Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21). Dieser Ged. kleidet sich bald in dieses, bald in jenes Gewand; die nachexil. Psalmodie entlehnt die Farben seiner Darstellung von unserm Proph. (s. zu Ps. 96. 98). וְהָיָה bez. sich neutrisch (vgl. בְּרֹאשִׁית 45, 8) auf diese festliche Umgestaltung der Außenwelt bei der festfrohen Heimkehr der Erlöseten. Sowohl שֵׁם (v. שמה שמו hervorragen, in die Augen fallen) als אוֹת haben hier (vgl. 56, 5) den Sinn von *monumentum.* אוֹת ist im Attributivsatz als *masc.* behandelt, obwohl es aus *ăwājat* (wie عَيَّة nach Sibaweihi aus أَوَيَة) zusammengezogen und also urspr. *fem.* ist.

---

1) Vgl. Spindler, Der Jude, Buch 3, Cap. 5: „Da geschah es mit einemmale, daß der Mandelbaum begunnte sich zu beugen, und der Wipfel nickte freundlich, während dessen die Zweige aus einander rauschten und wieder zusammenschlugen, wie fröhliche Leute mit ihren Händen zu thun pflegen, und die Wurzeln hüpften und zuckten wie die Füße eines tanzlustigen Gesellen."

Des zweiten Dritteils achte Rede c. LVI, 1—8.

Sabbatsmahnungen und Trost für Proselyten und Eunuchen.

Der in der vorigen Rede angeschlagene Ton der Ermahnung setzt sich hier fort, indem aus dem Bereiche der Lebensgerechtigkeit die Sabbatpflicht hervorgehoben wird v. 1—2: *So spricht Jahve: Wahret Recht und übet Gerechtigkeit, denn nahe ist mein Heil, zu kommen, und meine Gerechtigkeit, sich zu enthüllen. Glückselig der Sterbliche der solches übt, und der Menschensohn der daran festhält: welcher wahrt den Sabbat daß er ihn nicht entweihe, und wahrt seine Hand daß sie keinerlei Böses thue.* J. und Isr. haben beiderseits an dem eingegangenen Bundesverh. eine objektive Norm; מִשְׁפָּט ist der dieser Norm entsprechende Thatbestand, יְשׁוּעָה die von Gott verheißene Leistung, צְדָקָה auf beiden Seiten die bundesverhältnisgemäße oder, was dasselbe, heilsordnungsgemäße Selbstbethätigung. Je näher von Jahve's Seite die volle Verwirklichung dessen ist, was er verheißen, um so treuer soll Isr. sein in dem wozu das Verh. zu J. es verpflichtet. זֹאת weist (wie Ps. 7, 4) mit dem darauf zurückgehenden בָּהּ auf das Folg. hin. Statt שָׁמוֹר oder לְשָׁמֹר heißt es שֹׁמֵר, indem das זאת persönlich statt sachlich beschrieben wird. שַׁבָּת ist v. 2. 6 vgl. 58, 13 als *masc.* gebraucht, obgleich das Wort nicht n. d. F. קַטָּל gebildet, vielmehr aus שַׁבָּתַת (Feier n. d. F. הַלָּקַת Fieber, ohne hinzuzudenkendes עֵת[1]) zusammengezogen und also urspr. *fem.* (mit verkürzbarem *a*) ist und demgemäß der Sabbat in der Kultussprache als Königin und Braut personificiert wird. Der Proph. denkt שַׁבָּת als יוֹם חַשַּׁבָּת und giebt ihm das Genus von יוֹם. Das אשרי v. 2 wird nun auch auf diej. ausgedehnt, welche meinen möchten, daß sie kein Recht hätten, sich der darin liegenden Verheißungen zu getrösten v. 3: *Und nicht spreche der Ausländer der Jahve sich angeschlossen hat also: Gewiß wird mich ausscheiden Jahve aus seinem Volke, und nicht sage der Verschnittene: Ich bin ja nur ein dürrer Baum.* Das ה von הַנְּלָוָה ist, da נלוה als 3 *pr.*, nicht als *part.* (נִלְוֶה) vocalisiert ist, s. v. a. אֲשֶׁר wie 51, 10. Jos. 10, 24. Gen. 18, 21. 21, 3. 46, 27. 1 K. 11, 9. Ges. § 109 Anf. Bei den Verschnittenen ist, da dieser Attributivsatz bei ihnen nicht wiederholt wird, an solche von isr. Abkunft zu denken. Heiden, welche sich zur Religion Jahve's bekannten und an Isr. angeschlossen hatten, konnten besorgen, daß wenn nun Isr. auf heimischem Boden wieder selbständig geworden, J. sie in dem neugestalteten Gemeinwesen nicht dulden d. h. ihnen die vollberechtigte Mitgliedschaft versagen werde. הַבְדֵּל לִי hat den Bindevocal *á* statt des üblichen *ē* wie bes. gern nach hellem Vocal Iob 9, 18 Böttch. § 881b$_\varepsilon$. Und die isr. Verschnittenen, welche ohne J. untreu zu werden wider ihren Willen, um an heidnischen Höfen und vornehmen heidnischen Herren zu dienen, verschnitten worden waren, konnten

1) s. Lotz, *Quaestiones de historia Sabbati* (1883) p. 7.

besorgen, daß sie als unfruchtbare Bäume unwert erfunden werden würden, in der Gemeinde Jahve's zu stehen. Die Besorgnis dieser war begründeter als jener. Denn das Gesetz Dt. 23, 4—7 versagt nur Ammonitern und Moabitern wegen ihres unbrüderlichen Benehmens gegen das aus Aeg. gezogene Volk die Aufnahme in den engeren Gemeindeverband gänzlich, den Edomitern und Aegyptern Dt. 23, 8 f. bis ins 3. Glied, während über andere Volksgenossen, wie die Babylonier, kein Verbot vorlag. Dagegen sagte das Gesetz Dt. 23, 2 ausdrücklich, um seinen Abscheu vor solcher Verstümmelung der Natur zu bezeugen und ihr vorzubeugen, daß keinerlei Entmannter in die Gemeinde Jahve's kommen solle. Die Prophetie durchbricht aber diese Schranke des Gesetzes v. 4—5: *Denn so spricht Jahve zu den Verschnittenen: Welche wahren meine Sabbate und haben sich entschieden für das woran ich Gefallen habe und festhalten an meinem Bunde — ich gebe ihnen in meinem Hause und in meinen Mauern Anteil und Namen besser als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen geb' ich einem solchen, welcher nicht vertilgt wird.* Die 2. Bedingung nächst der Sabbatsheiligung geht auf Lebenseinrichtung nach Gottes geoffenbartem Willen, die 3. auf Bekenntnistreue in Ansehung des Beschneidungsbundes. Das N. יָד bietet mehrere Bedd., welche an u. St. passen. Es bed. das Denkmal = מַצֵּבֶת 2 S. 18, 18. 1 S. 15, 12 als hoch emporgerichteten Weiser (Ez. 21, 24), als Fingerzeig auf den dem es gesetzt ist. Aber in dieser Bed. würde das Wort mehr besagen, als die Verheißung erwarten läßt. Das semitische יָד bed. auch Platz Num. 2, 17. Dt. 23, 13. Jer. 6, 3 und Anteil 2 S. 19, 44 (vgl. Schultens zu Spr. 11, 21). Daß sie vom engeren Gemeindeverband nicht ausgeschlossen sein werden, besagt בְּבֵיתִי וּבְחוֹמֹתַי, und als überreicher Ersatz für Nachkommen wird ihnen (לָהֶם und dann individualisierend לוֹ) ein Fortleben im Gedächtnis der Nachwelt verheißen, welcher ihre in versuchungsvoller Lage bewährte Anhänglichkeit an J. und sein Volk unvergeßlich sein wird. Ebenso wird die Besorgnis der Proselyten aus den Heiden gehoben v. 6—7: *Und die Ausländer die sich angeschlossen an Jahve, ihm zu dienen und zu lieben den Namen Jahve's, daß sie seien ihm zu Knechten, wer immer den Sabbat wahrt ihn nicht zu entweihen, und die da festhalten an meinem Bunde: ich bringe sie zu meinem heiligen Berge und erfreue sie in meinem Bethause, ihre Ganzopfer und ihre Schlachtopfer sind wohlgefällig auf meinem Altar, denn mein Haus ein Bethaus soll es heißen für alle Völker.* Die Proselyten, welche sich dem Gotte Israels (עַל־יְ' = אֶל־יְ') in der reinen Absicht, ihm liebend zu dienen, angeschlossen haben, sollen nicht im fremden Lande zurückbleiben. J. bringt sie mit seinem Volke zu dem h. Berge, auf dem sich wieder sein Tempel erhebt, und dort gewährt er ihnen Freude und was sie auf seinen Altar legen findet huldvolle Aufnahme. Den Gottesdienst der Zukunft ohne Opfer zu denken ist keinem alttest. Proph. möglich. Aber der Tempel heißt hier von dem Gebet, welches die Seele alles Gottesdiensts ist, בֵּית תְּפִלָּתִי (vgl. 1 K. 8, 41—43). Auch darin strebt der Geist des Gesetzes nach Selbstbefreiung aus seiner Gebundenheit. Daß auch v. 8 etwas Großes und, weil etwa Befremdendes, feierlich zu Bekräftigendes

aussagt, zeigt das an sich schon feierliche und hier an die Spitze der Aussage gestellte נְאֻם ה'. Weit entfernt daß Heiden welche J. lieben von der Gemeinde ausgeschlossen sein werden, ist es vielmehr Jahve's Absicht, zu der gesammelten Diaspora Israels aus den Heiden hinzuzusammeln v. 8: *Spruch des Allherrn, Jahve's: Sammelnd die Verstoßenen Israels werd' ich noch hinzusammeln über selbes hinaus zu seinen Gesammelten.* Außer hier und Sach. 12, 1 findet sich נאם ה' nirgends so satzeröffnend. Auch der Doppelname Gottes אדני ה' deutet auf etwas Großes. Ueber נִרְחָי (ohne Dagesch) s. zu 11, 12. עָלָיו geht auf Isr. und לִיקְבָצָיו ist entw. erklärendes Permutativ = עַל-נקבציו, oder עַל bez. das Hinausgehn der Sammlung über Isr. (vgl. Gen. 48, 22) und לְ das Hinzusammeln zu den Gesammelten Israels. Der Sinn bleibt derselbe. Das Wort Jahve's lautet im Munde Jesu Joh. 10, 16: „Ich habe noch andere Schafe, welche nicht aus dieser Hürde, und die muß ich herzuführen, und sie werden meine Stimme hören und wird Eine Herde, Ein Hirte werden" — יהיה אֶחָד וְשֹׁמוֹ אֶחָד wie es Sach. 14, 9 lautet. Solche Anschauungen und Hoffnungen sind aus dem Strafzustande des Exils erblühet. Gott hat dieses zu einer Vorschule der neutest. Zeit gemacht: es hat dazu dienen müssen, die Schranken des Gesetzes hinauszurücken, den Geist des Gesetzes zu entbinden und Isr. mit der Heidenwelt als einer zu gleichem Heil berufenen zu befreunden.

Des zweiten Dritteils neunte Rede LVI, 9—LVII.

Die Pflichtvergessenheit der Leiter Israels und die Irrsale des Volkes.

Wäre 56, 9 ff. das Gegenstück zu 56, 1—8., so ließe sich erwarten, daß den Proph. und Obern Israels, deren Gewissen- und Sittenlosigkeit hier gegeißelt wird, der Untergang im heidnischen Lande gedroht würde, während treue Proselyten und Verschnittene zum heiligen Berge gebracht werden. Aber zu solchem Gegensatz kommt es erst 57, 13., wo wir uns offenbar im Bereiche einer andern Rede befinden. Und wo anders sollte diese beginnen, als 56, 9., von wo an jene harte dunkle lapidarisch kurze Sprache tiefen Unmuts eintritt, welche an die Psalmen „in grollendem Stil" und an die jerem. Strafreden erinnert, und 57, 11 ff. wieder in die diesem Trostbuch eigene schwungvolle krystallhelle Sprache sich auflöst? Die neue Rede beginnt wie 55, 1 mit einer Aufforderung v. 9: *All ihr Tiere des Gefildes, kommt heran! Zu fressen, all ihr Tiere im Walde!* Nach der gew. Acc. (לאכל *Mercha*, כל-חיתו *Tifcha*) werden die Tiere des Gefildes aufgefordert, die Tiere im Walde zu fressen. Aber es giebt auch eine andere Acc., wonach לאכל *Tifcha*, כל-חיתו *Mercha* und ביער also *Beth rafatum* hat. Bei dieser Acc. ließe sich immer noch die von jüd. Ausll. beliebte Zerfleischung der Feldtiere durch die Waldtiere festhalten, wenn sie einen annehmbaren Sinn ergäbe (vgl. z. B. v. Meyer: ihr Feinde, verschlingt die Verwilderten meiner Gemeinde) und nicht den

synon. Parallelismus von חיתו שׂדי und חיתו ביער (43, 20. Ps. 104, 11. 20 vgl. Gen. 3, 14) gegen sich hätte, aber es bleibt eine andere Auffassung offen, wonach כל־חיתו ביער ein dem כל חיתו שׂדי entsprechender zweiter Voc. ist. Isr. hat Proph. und Hirten, welche blind sind für jede kommende Gefahr und stumm um davor zu warnen, weil in Selbstsucht und Wollust versunken: es gleicht also einer unbewachten preisgegebenen Herde Ez. 34, 5, und der Aufruf, der an die Weltvölker, an die Feinde des Volkes Gottes allerwärts ergeht, will sagen: Kommt nur herbei, ihr könnt ungestört fressen so viel euch gelüstet. So die meisten neuern Ausll. Auch in der jer. Lehnstelle Jer. 12, 9: „Versammelt alle Tiere des Feldes, bringt sie herbei zu fressen“ ist es Jerusalem, welches als Fraß den Heiden zugewiesen wird. Daß sich hier dicht hinter der an das Volk des Exils gerichteten Rede 56, 1—8 der vorexilische Standpunkt des Proph. verrate, finde ich nicht. Auch v. 10—12., wofür das Apokryphon von Susanna eine zeitgesch. Illustration bietet, geht auf die Repräsentanten des in Babylonien befindlichen Volkes, welches zwar der heidnischen Weltmacht verfallen, aber doch von ihr nicht aufgefressen war. Aber seine Repräsentanten thaten nichts, um es vor dem Untergang im Heidentum zu bewahren, welchen das Volk des assyrischen Exils wirklich erlitten hat. Der Parall. in v. 9 ist synonymisch und fortschreitend zugleich; die Sprache hascht nach seltenen Formen, weil eine seltsame Verkehrung des rechten Zustandes geschildert werden soll: חַיְתוֹ ist die altertümliche Verbindungsform, welche auch bei folg. בַּיַּעַר (vgl. 5, 11. 9, 1 f. 2 Sam. 1, 21) statthaft war. Ueber אֵתָיוּ (= אֱתוּ) s. zu 21, 12 vgl. 14. Der Proph. fährt nun mit צפו (צֹפָיו) fort; das Suff. geht auf Isr., welches auch Obj. zu לֶאֱכֹל war v. 10—11: *Seine Späher sind blind, sie alle erkenntnislos, sie alle stumme Hunde, die nicht bellen können; Irrereder, daliegend, zu schlummern liebend. Und die Hunde sind gewaltig gierig, kennen keine Sättigung, und solche sind Hirten! Sie kennen kein Verständnis, sie alle sind eignem Wege zugekehrt, jeder auf eignen Gewinn allzuhauf.* Znnächst sind צֹפָיו wie sonst überall (52, 8 vgl. 21, 6. Hab. 2, 1; Jer. 6, 17. Ez. 3, 17) die Proph.: der Proph. ist wie ein auf die Warte *specula* gestellter צֹפֶה, welcher, wenn er das Schwert kommen sieht über das Land, in das Schofar zu stoßen und das Volk zu warnen hat Ez. 33, 1—9. Wie aber Jeremia 29, 1—32 schlechte Proph. unter den Exulanten kennt und das B. Ezech. voll von Strafreden über damalige Verwahrlosung des Wächter- und Hirtenamtes ist, so wird auch hier geklagt, daß des Volkes Späher in Widerspruch mit ihrem Titel und Berufe blind sind, allesamt ohne Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnis (לֹא יָדַע wie 44, 9. 45, 20 u. ö.); sie sollten wachsamen Schafhunden (Iob 30, 1) gleichen, welche bellen wenn die Herde bedroht ist, aber stumm, ohne bellen zu können (נָבַח, beduinisch نبّ), geben sie diese der Gefahr preis. Statt חֹזִים Schauer zu sein, sind sie הֹזִים (vgl. 19, 18., wo הַהֶרֶס auf הַחֶרֶס anspielt) d. i. Deliranten, v. הָזָה = هذا, هذى (√ هذ, wie das gleichbed. هذر zeigt) krankhaft irrereden, *n. act. hadajan* (was nach Kimchi *parlare in sonno* bed.), wonach Trg. נָרְמִין, LXX ἐνυπνιαζόμενοι,

A φανταζόμενοι, *S* ὁραματισταί, Hier. *videntes vana.* Die folg. Prädicate sind dem Hauptbegriffe חזים als näher beschreibend beigeordnet: anstatt wachend, betend, ringend sich zum Besten ihres Volkes für das Schauen göttlicher Offenbarungen empfänglich zu machen und bereit zu halten, sind sie faullenzende, behagliche Ruhe liebende Schlafreder. Und die Hunde, näml. jene den schlechtesten der Hunde gleichen Propheten, sind עַזֵּי נָפֶשׁ frecher unbändiger Seele, unersättlich; sie ist nichts als selbstische Habsucht, genußsüchtige Gier, ungestüme sich nur um sich selbst drehende Unruhe der Leidenschaft. Mit וְהֵמָּה רֹעִים erweitert sich der Gesichtskreis auf die Obern des Volkes insgemein; denn indem der Proph. ausrufsweise hinzufügt: und das (*hi* = *tales*) sind Hirten! bezieht er den grellen Abstand der Berufsaufgabe und der Handlungsweise auf die Inhaber des Lehr- und des Regieramts zugleich. Denn המה auf andere Personen als die eben geschilderten zu bez. (etwa: und jene, Hirten sein sollend, wissen nicht . .) ist abgesehen von den Acc. gegen die Gebrauchsweise dieses Personalpron.; aber auch mit והמה einen adversativen Untersatz zu beginnen: während sie doch Hirten sind (Kn.) ist nicht thunlich, da der Hauptsatz הכלבים zum Subj. hat und so sich eine widrige Vermischung zweier Bilder (Schafhunde und Hirten) ergäbe. Wir fassen והמה רעים deshalb als selbständigen Satz: und Menschen solcher Art sind es, denen Bewachung und Pflege des Volkes obliegt! Diese רֹעִים (wofür Trg. irrig רָעִים) werden dann weiter gezeichnet: sie wissen nicht zu verstehen d. h. sind ohne die geistige Fähigkeit, ein verständiges Urteil zu fällen (vgl. die umgekehrte Verbindung der zwei Vv. 32, 4); statt für das gemeine Beste zu sorgen sind sie alle לְדַרְכָּם ihrem eignen Wege d. i. selbstischen Interesse zugewendet, ein jeder auf seinen Vorteil (בָּצַע v. *abscindere,* wie wir sagen: seinen Schnitt zu machen) מִקְּצֵהוּ von dessen (näml. jedermanns d. i. ihres Standes in allen seinen Mitgliedern) äußerstem Ende her, also (indem קָצֶה das Ende wie Gen. 19, 4. 47, 21. Jer. 51, 31 nicht als Endpunkt, sondern als Peripherie gedacht ist): in dem ganzen Umfange ihrer Genossenschaft. Ein solcher Würdenträger wird nun v. 12 *per mimesin* redend eingeführt: *Kommt heran, ich will Wein holen und laßt uns zechen Meth, und wie der heutige soll der morgige Tag werden, groß überschwenglich sehr.* Er giebt ein Banket und verspricht den Gästen, daß es wie heute so morgen hoch und noch viel herrlicher hergehn soll. יוֹם מָחָר ist der morgende Tag τὸ ἐπαύριον, denn מחר bleibt immer artikellos, also *et fiet uti hic (dies) dies crastinus,* näml. *magnus supra modum valde;* יֶתֶר oder (wie nach Kimchi) תֶּתֶר bed. Ueberschwang, hier *adv.* über die Maßen, außerordentlich (versch. von יוֹתֵר ‚mehr' oder ‚sonderlich' im B. Koh.). Während Wächter und Hirten, Proph. und Volksobere, unbekümmert um die Herde, die sie zu bewachen und zu weiden hätten, dergestalt ihren selbstsüchtigen Gelüsten nachhängen und in Saus und Braus dahinleben, wird der Gerechte dem Gerichte, welches bei solchem Verderben nicht ausbleiben kann, durch frühen Tod entrissen 57, 1—2: *Der Gerechte kommt um und niemand nimmts zu Herzen, und fromme Männer werden weggerafft ohne daß man's beachtet: daß vor dem Unglück weggerafft wird der*

Gerechte. Er gehet ein in Frieden, sie ruhen auf ihren Lagern, wer gerade vor sich hin gewandelt. Mit הַצַּדִּיק beginnt das in schroffem Gegensatze zu diesem Wohlleben der Volksobern stehende Bild des Geschickes der Besseren im Volke. Der Gerechte erliegt bei dieser herrschenden Entsittlichung und Verweltlichung aufreibenden äußeren und inneren Leiden: אָבַד er stirbt vor der Zeit (Koh. 7, 15) aus seiner Zeitgenossenschaft[1], aus dem Diesseits hinweg (Ps. 12, 2. Mi. 7, 2), und niemand beherzigt es, näml. die in diesem frühen Hinsterben liegende göttliche Anklage und Drohung. Männer von Frömmigkeit (חֶסֶד von Gottes- und Menschenliebe Ps. 144, 2. Hos. 6, 7 und also weiteren Sinnes als Spr. 11, 17) werden hinweggerafft bei Nichtvorhandensein eines Verstehenden oder Beachtenden, daß näml. (כִּי entfaltet das Obj. der Beherzigung und Beachtung) מִפְּנֵי רָעָה der Gerechte hinweggerafft wird, d. h. (wie richtig Trg. Saad. Lth.) um dem hereinbrechenden Strafübel zu entgehen (מִפְּנֵי wie 20, 6. Gen. 7, 7 vgl. 2 K. 22, 20). Denn das herrschende Verderben fordert Gottes Strafen heraus und was zunächst zu erwarten steht sind schwere Gerichte, durch welche das im Anzug begriffene Heil sich Bahn brechen wird. Daß der Gerechte, die Frommen diesem Heil nicht verloren gehen, indem sie dem Diesseits verloren gehen, deutet sich v. 2 an, denn während es nach der Losung des Proph. keinen Frieden für die Gottlosen giebt, heißt es dagegen von dem hinsterbenden Gerechten: er gehet ein in Frieden (שָׁלוֹם Acc. nach Ges. 118, 1), sie ruhen auf ihren Lagern, näml. dem Boden des Grabes, welches ihr מִשְׁכָּב (Iob 17, 13. 21, 26) geworden, wer immer gewandelt (*quisquis ivit*, collektiver Sing. zu יָנוּחוּ) den einen geraden schlichten Weg den er sich einmal vorgenommen (נְכֹחוֹ *acc. obj.* wie 33, 15. 50, 10. Ew. § 172[b] v. נָכֹחַ was gerade vor einem liegt, wogegen נֹכַח nebst נְכֹחוֹ präpositionell gebraucht wird, vgl. Spr. 4, 25 לְנֹכַח gerade oder genau vor sich hin). Das Grab, verglichen mit der Unruhe des Diesseits, ist also שָׁלוֹם. Der im Glauben Gestorbene ruhet in Gott, dem er sich überlassen und seine Zukunft anheimgestellt. Es dämmert hier neutest. Trost, daß der Tod des Gerechten besser ist als das diesseitige Leben, weil Eingang zum Frieden.

Die sich fortsetzende Rüge wendet sich nun gegen die Masse des Volkes, die jene רִיב verwirkt, vor welcher der Gerechte dahingerafft wird, das den Knechten Jahve's feindselige Geschlecht, welches die Abgöttereisünden, durch die das Exil verwirkt worden ist, schamlos forttreibt v. 3—4: *Und ihr, tretet näher hieher, Kinder der Zauberin, des Ehebrechers und einer Hurerischen Same! Ueber wen macht ihr euch lustig? über wen reißt ihr das Maul auf, reckt lang heraus die Zunge? Seid ihr nicht Brut des Abfalls, Same der Lüge?* Sie sollen hieher (חֲנָּה wie Gen. 15, 16 u. ö.), wo Gott durch seinen Proph. redet, näher treten, um sich malen zu lassen und ihr Urteil zu hören.

---

1) Vgl. den Spruch צדיק אבד לדורו אבד *Megilla* 15[a], welcher durch das Gleichnis erläutert wird: Hat jemand eine Perle verloren, so behält sie wo immer sie sich befindet den Wert einer Perle, aber für ihren Besitzer ist sie verloren.

Wie auch sonst der sittliche Charakter eines Menschen mittelbar nach Vater 2 K. 6, 32., Mutter 1 S. 20, 30., Eltern Iob 30, 8 bez. zu werden pflegt, so heißt hier das Geschlecht des Exils, inwiefern es der mit Prostitution und Magie verschwisterten Abgötterei, wodurch ihre Vorfahren die Katastrophe herbeigezogen, zu fröhnen fortfährt: 1) (עֹנְנָה) בְּנֵי עוֹנֵנָה Söhne der Zauberin (viell. Wolken- oder Wettermacherin 2, 6 S. 40., Hier. *auguratricis*), welche heidnisch abergläubische Sitte und Kunst zu ihrem Gewerbe machte, näml. der vorexilischen Gemeinde, welche wegen des schreienden Widerspruchs ihrer Lebensgestalt mit ihrem Berufe keinen besseren Namen verdient; 2) זֶרַע מְנָאֵף וַתִּזְנֶה Same eines Ehebrechers und (folglich) einer hurerisch sich Preisgebenden (vgl. zu dem *impf. consec.* im Relativsatz 49, 7^b und mit Ew. § 351^b: Dan. 8, 22). Die Anrede geht durchweg an die einzelnen der Gesamtheit, so daß die Erkl. *et quod* (was, auf *semen* bezüglich, וַיִּזְנֶה oder וַיִּזֶן heißen müßte) oder *quae scortaris* (wofür genauer וַתִּזְנִי zu sagen war) ausgeschlossen ist. Gewaltsam ebnet Klosterm. indem er מְנָאֶפֶת וְזוֹנָה liest. Der Proph. fragt nun: Ueber wen empfindet ihr Wonne? wem gelten eure höhnischen Geberden? תִּתְעַנָּגוּ nur hier von der Wonne die am Leiden des andern ihr Labsal hat. Der Gegenstand dieses schadenfrohen Ergötzens (Ps. 22, 8 ff. 35, 21) sind die Knechte Jahve's, und die Frage ist wie 37, 23 eine Frage des Staunens über ihre Frechheit, da die über welche sie sich lustig machen vielmehr Hochachtung verdienen, sie selber aber Auswurf Israels sind: seid ihr nicht Gezücht des Abfalls, Same der Lüge? Abfall und Lüge, als zeugend vorgestellt, können nur ihresgleichen hervorbringen; die Gen. des Ursprungs sind zugleich Gen. der Eigenschaft. Statt יַלְדֵי (2, 6) heißt es hier vor *Makkef* mit Verkürzung des *a* in *i*, aber Beibehaltung des lockeren Silbenverbands יִלְדֵי. Die nun folg. Part. sind Appositionen zu אַתֶּם, an denen sich die ihnen gegebenen Prädicate erwahren, weichen aber bald selbständigen Sätzen v. 5—6: *Ihr in Brunst Geratende an den Terebinthen, unter jedem grünen Baume, ihr Kinderschlächter in den Thälern unter den Klüften der Felsen. An den Glatten des Thalbachs war dein Teil; sie, sie waren dein Los, auch gossest du ihnen Spenden aus, legtest ihnen Speisopfer auf — soll ich darüber mich zufrieden geben?* Das Volk des Exils wird angeredet und die auf dasselbe von den Vätern übererbte Abgötterei geschildert; die Farben entnimmt der Proph., vom Standpunkt des Exils zurückblickend, viell. der Anfangszeit Manasse's, in welcher das lange zurückgedrängte Heidentum mit aller Macht wieder hervorbrach und das Sündenmaß voll wurde (2 K. 21, 2—9). Das *prt. Ni.* הַנֶּחָמִים ist wie נֶחָן Jer. 22, 23 gebildet, wenn dieses *miserandum esse* bed.; die Grundform ist das vorn wie עָרֵר v. עָרַר Iob 20, 28 dagessierte נָחַם, woraus mit aufgelöster latenter Verdoppelung נַחֵם geworden ist; Stier leitet es von רָחַם ab; aber auch von diesem gebildetes נַחֵם wäre aus יָחַם n. d. F. נִצַּח zu erkl. Für אֵלִים stehen wie 1, 29 die Bedd. Götter und Terebinthen zur Wahl. Aber obschon אֵלִים nach Ex. 15, 11. Dan. 11, 36 Abgötter bed. könnte (LXX Trg. Hier. Lth.), so kommt es doch nie geradezu in diesem Sinne vor, und das B. Jes. gebraucht das Wort nur als Baumnamen 1, 29. 61, 3. Die Terebinthen

erscheinen hier wie 1, 29 als Gegenstand abgöttischen Gelüstes: die sich erhitzen an den T., בְּ von dem woran die Wollust entbrennt und sich ausrast. Die Terebinthe אֵלָה nahm im Baumkultus eine hervorragende Stelle ein, viell. als h. Baum der Astarte, wie die Samura-Acacie bei den heidnischen Arabern der h. Baum der Göttin *ʿUzza* war.[1] Das folg. „unter jedem grünen Baum“ ist Permutativ von באלים: an den T., ja unter jedem gr. B. (stereotyper Ausdruck seit Dt. 12, 2 vgl. Hos. 4, 13. Ez. 6, 13). Von dem im gesamten Altertum verbreiteten Baumkultus[2] mit seinen Orgien geht der Proph. auf die von Isr. angeeignete cananäische Grundsünde der Menschenopfer über; neben שחטי findet sich auch die falsche, von Onanie gedeutete LA שחטי. Der genannten Oertlichkeit nach: „unter den Spalten (סְעִיפֵי vgl. סְעִפֵי 2, 21) der Felsen“ ist nicht an die dem Moloch im Hinnomthale, sondern an die dem Baal auf seinen בָּמוֹת Jer. 19, 5. Ez. 16, 20 f. 23, 39. Hos. 13, 2. Ps. 106, 37 f. gewidmeten Kinderschlächtereien gedacht. Da wir hier mancherlei aus der religionsgeschichtlichen *chronique scandaleuse* Israels erfahren was sich aus den Geschichtsbüchern nicht belegen läßt, so darf der in v. 6 gerügte Steinkultus nicht befremden. Der Sing. zu חַלְקֵי (mit *Dag. dirimens*) ist entw. חֶלֶק n. d. F. חִכְמֵי vgl. עֲצֵבֵי 58, 3., oder חֵלֶק n. d. F. יַלְדֵי. Aber חֵלֶק Glätte kommt nicht vor, und die Erkl.: in den Glätten d. i. glatten Plätzen des Thales ist dein Teil (Hahn u. a.) hat auch das gegen sich, daß sie der Verbindung חֵלֶק בְּ (vgl. Ps. 50, 18), in welcher die Präp. partitiven Sinn hat, nicht gerecht wird und das emphatische חֵם חֵם unerklärt läßt. Dieses weist nicht auf Orte, sondern Gegenstände der Verehrung hin, mit denen Jahve vertauscht wurde, von dem der wahre Israelit zu sagen hat: חֶלְקִי ה' Ps. 119, 57 u. ö. oder auch חֵלֶק לִי בָה' Jos. 22, 25 und אַתָּה תּוֹמִיךְ גּוֹרָלִי (du machst stattlich mein Los) Ps. 16, 5. Solche Aussagen hat der Proph. im Sinne, viell. auch die Grundbed. von גורל = κλῆρος, welche aus dem seltenen arab. *ǵaral* Kies, Steingeröll zu vermuten ist, indem er sagt: „an den Glatten des Thales ist dein Teil; sie, sie sind dein Los.“ Auch im Arab. wird *aḫlak* = חֶלֶק glatt, welches hier ein Wortspiel mit חֶלֶק *(ḥalâk)* bildet, gern von Steinen und Felsen gebraucht; חַלְקֵי־נַחַל aber sind nach 1 S. 17, 40 (חַלּוּק wie שְׁבוּל, עֲדוּר) Steine die der Thalfluß mit der Zeit glatt gewaschen, gerundet, gefällig geformt hat. Auch die Art und Weise der Verehrung: Libationen und Speisopfer bestätigt diese Auffassung. In Karthago hießen solche h. Steine *abbadires* (אבן אדיר?) und bei den alten Arabern waren die *aṣnâm* Idole meist solche *anṣâb* Steinblöcke, welche die Gottheit repräsentierten oder ihr Bild einringten: Herodot III, 8 erzählt von sieben Steinen, welche salbend die Araber den Gott Orotal anriefen, Suidas *s. v.* Θεοῦς ἄρης, daß das Idol des Ares in Petra ein schwarzer viereckiger Stein war, und der schwarze Stein der Kaʿba war einer Ueberlieferung nach urspr. ein Idol des Saturn

1) Krehl, Religion der vorisl. Araber S. 74 ff. vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (1887) S. 35. 101.

2) s. v. Baudissin, Studien II Abh. 2: Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbes. bei den Hebräern.

(zuḥal).[1] Solchen Steinkultus trieb auch das vorexilische Israel, dessen heidnische Gewohnheiten sich auf die Exulanten vererbt haben. Die Frage: Soll ich über dergleichen mich trösten, beruhigen (אֶנָּחֵם *Ni.*, nicht *Hithpa.*) will sagen, daß die ihren Vätern gleichartigen Nachkommen unmöglich ungestraft bleiben können. In Perf. wie שָׁפַכְתְּ u. חָעֲלִית (an die Volksgenossenschaft, die Gemeinde als Weib gerichtet) wird nun auch fortgefahren; die Schilderung ist vorwiegend retrospectiv v. 7—8: *Auf hohem und erhabenem Berge schlugst du dein Lager auf, stiegst auch da hinauf, Schlachtopfer zu bringen. Und hinter der Thür und der Pforte brachtest du dein Erinnerungszeichen an, denn hinweg von mir decktest du auf und bestiegest, machtest breit dein Lager und bedingtest dir aus was sie zu leisten hätten, liebtest ihr Beilager, die Mannheit erschautest du.* Die Buhlen, um die sie sich bewarb, sind die Götter der Heiden. Auf hohen Bergen, wo diese verehrt zu werden pflegten, schlug sie ihr Lager auf, um sich mit ihnen fleischlich zu vermischen, und that auch (גַּם nicht auf שָׁם, sondern עָלִית bezüglich, s. 30, 33. Hos. 6, 11. Sach. 9, 11) das Nötige, um ihre Gunst zu gewinnen. Das זִכָּרוֹן d. i. das Wort, daß J. allein Gott ist, welches Isr. zu steter Erinnerung auf die Pfosten seiner Häuser und auf die Eingänge schreiben soll Dt. 6, 9. 11, 20., hat sie hinter Thür und Pfoste verwiesen, um nicht zu ihrer Beschämung an ihre Untreue erinnert zu werden. Daß so zu erkl. ist, beweist das folg. כִּי מֵאִתִּי, wonach זִכְרוֹנֵךְ etwas Unbequemes ist, das sie an J. erinnern konnte und sollte. מֵאִתִּי fort, fernweg von mir wie Jer. 3, 1 und öfter מֵעִמָּדִי. Unnötig ist es, גָּלִית mit hinzugedachtem עֶרְוָתֵךְ (Ez. 23, 18) = du machst dich bloß, oder mit Bez. auf die Kleider = ἀνασύρεις zu fassen; מִשְׁכָּבֵךְ ist das gemeinsame Obj. zu allen 3 Vv., auch zu וַתַּעֲלִי (mit doppeltem *Metheg*) nach Gen. 49, 4. Ueber וַתַּכְרְתִי für וַתִּכְרְתִי (vgl. Jer. 3, 5. 4, 14. Ez. 22, 4) s. *Michlol* 9[b] und Ew. 191[b]. Die Erkl.: du verbündetest (Kn. u. a.) oder: wähltest (Ew.) dir (etwelche) aus ihnen, sind gegen den Sprachgebrauch, wonach כָּרַת לְ *spondere* 2 Chr. 7, 18., כָּרַת עִם *pacisci* 1 S. 22, 8 bed., beidemal mit zu ergänzendem בְּרִית, also מִן (בְּרִית) כָּרַת *stipulari ab aliquo* d. h. sich von jem. ein bundesschlußkräftiges feierliches Versprechen geben lassen. Das was sie sich von ihnen stipulierte ist entw. der Hurenlohn (Hitz. u. a.) oder besser: gewisse ihr geiles Gelüst betreffende Leistungen. Hiezu stimmt das Folg., welches besagt, daß die Buhlen, denen sie sich antrug, dieses ihr Gelüst reichlich befriedigten: *adamasti concubitum eorum* (מִשְׁכָּב *cubile* z. B. Spr. 7, 17 u. *concubitus* z. B. Ez. 23, 17), *manum conspexisti.* Trg. Syr. u. jüd. Ausll. erkl.: *loco quem delegisti* oder *(postquam) locum delegisti,* wonach auch accentuiert scheint und von den meisten neuern Ausll., indem sie יָד Platz oder Seite übers., erkl. wird. Aber man bekommt so einen nachhinkenden und bedeutungslosen Ged. Schon Döderlein vermutete daß יָד hier den Sinn von ἰθύφαλλος habe, nd so erkl. Hitz. Ew. Cheyne v. Orelli u. a. Zur Vergleichung bietet

1) s. Krehl a. a. O. S. 72 und im allgem. über den Steinkultus der heidnischen Araber Wellhausen a. a. O. S. 99 f.

sich das arab. وَدَّأَ وَدَى *penem exseruit (equus)* und pers. دست خر *(desti cher) manus = penis asini* dar; יד, welches auch im Arab. يد nicht ود lautet, weist auf ein פ״י, näml. ידה Grundform ידי (DMZ XLI, 637 f.), wurzelverw. הדה 11, 8. Im Hinblick auf Ez. 16, 26. 23, 20., wo Gleiches noch unverblümter gesagt wird, kann diese Ausmalung nicht befremden; sie will sagen, daß die Gemeinde Jahve's, nachdem sie sich von ihrem Gotte hinweg der Welt und ihrer Lust zugewendet, diese Lust die ihr der Götzendienst gewährte immer lieber gewann und reichlich zu schmecken bekam. In engster Wechselb. mit diesem Buhlen um die Gunst heidnischer Götter steht ihr Buhlen mit der heidnischen Weltmacht v. 9—10: *Und zogest hin zum Könige mit Oel und machtest reichlich deine Spezereien, und schicktest deine Sendlinge in weite Ferne und verneigtest tief dich bis zur Unterwelt. Ob der Größe deines Wegs wardst du müde, doch sprachst du nicht: Es ist unerschwinglich, Neubelebung deiner Kraft erlangtest du, darum wurde dir nicht wehe.* Vor allem ist zu beachten, daß wir einen hist. Rückblick vor uns haben und daß also der Proph. auch hier seinen Standpunkt im Exil hat. Sodann zeigt ein Blick auf v. 11, daß von einem Buhlen aus Menschenfurcht die Rede, also von einem Buhlen um Menschengunst, daß somit ‚der König' nicht Baal oder irgend welcher heidnische Gott (nach 8, 21. Zef. 1, 5), sondern der oberasiatische Weltherr ist. Vorgänge wie die 2 K. 16, 7 ff. 10 ff. erzählten werden hier in dem Bilde dargestellt daß Isr. mit Oel zum Könige hinreist und eine Fülle edler Spezereien mitnimmt um seine Gunst zu gewinnen, daß es Boten (צִרַיִךְ, nicht צֳרַיִךְ, denn צֳרִי Balsam bildet keinen Plural) fernhin (עַד־מֵרָחֹק) abschickt und nicht bloß bis zur Erde, sondern bis zum Hades hinab sich bückt, also in servilster Liebedienerei gleichsam auf den Kopf stellt, um sich Bundesgenossen zu verschaffen. Es liegt nahe, בַּשֶּׁמֶן = מְשׁוּחָה בשמן zu fassen: du zogest hin in Oel (von Pomade triefend) und verwandtest an dich viele Spezereien, aber בְּ nach Vv. des Gehens bed. mit etw. gehen, es mitnehmen und bringen, vgl. arab. سار ب (Ges. *thes.* p. 174[a]), und Oel u. Sp. sind also nach Hos. 12, 2 als Geschenke gedacht, die sie als Sinnenkitzel für den gewünschten Liebesgenuß Ez. 23, 41 mitnimmt. הִשְׁפִּיל bed. Jer. 13, 18 tief heruntersteigen, hier sich tief verneigen oder auch herabwürdigen. Bei „der Größe oder Weite des Weges" (Ausdruck wie Jos. 9, 13) sind alle die schweren Opfer mitgemeint, welche die Gewinnung des heidnischen Machthabers kostete. Obgleich diese sie hart mitnahmen, sprach sie doch nicht נוֹאָשׁ es ist hoffnungslos; das *Ni.* von יָאַשׁ bed. reflex. 1 S. 27, 1 sich einer Sache in Verzweifelung an ihrem Erfolg begeben, *part.* Iob 6, 26 ein Verzweifelnder und neutrisch wie Jer. 2, 25. 18, 12: aufgegeben = schlechthin vergeblich. Statt אָמַרְתְּ hat Babyl. im Texte אָמַרְתִּי mit dem alten *i* des Fem. Sie gab die Hoffnung trotz dem daß die Opfer nahezu ihre Kraft erschöpften nicht auf, gewann vielmehr חַיַּת יָד Leben d. i. (nach dem Gebrauch von חָיָה wiederaufleben und הֶחֱיָה wieder lebendig machen) neues Leben ihres Arms d. i. Erneuerung ihrer Kraft (Hitz.), *recentem vigorem virium suarum* (Maldon.), was einen besseren Sinn giebt als die Conj. חית דַּיֵּךְ (Lagarde Klosterm.), und ver-

folgte so, ohne Ach und Weh von den großen Strapazen zu verspüren, immer aufs neue sich ermannend den Plan sich durch Bündnisse mit den Heiden zu stärken. Wie ein Comm. zu v. 3—10 ist Ezechiels Gemälde der Sünden Ohola's und Oholiba's c. 23. Aus Menschenfurcht hatte Isr. u. insbes. Juda die Furcht Jahve's aufgegeben 11ᵃ: *Und vor wem bangte dir und fürchtetest du dich, daß du zur Lügnerin wurdest, und bliebst meiner nicht eingedenk, nahmst es nicht zu Herzen?* — Menschen, nur scheinmächtige sterbliche Menschen waren es, welche Isr. ohne Not fürchtete (51, 12), so daß (כִּי *ut* im Fragsatz wie 2 S. 7, 18. Ps. 8, 5) es auf Lüge d. i. Treubruch an J. verfiel (כִּזֵּב nach 30, 9. 63, 8. Ps. 44, 18 zu verstehen): aus Menschenfurcht sich Menschengunst erkaufend und falschen Schutzgöttern sich in die Arme werfend bannte es J., seinen wahren Hort, aus dem Gedächtnis, nahm es nicht zu Herzen, näml. das Sündliche dieser Treulosigkeit und die verhängnisvollen Folgen, durch die sie sich bestrafte, vgl. 47, 7 u. bes. 42, 25. Mit 11ᵇ wendet sich die Strafrede zur Gegenwart. Die Treubrüchigkeit hat sich in der Katastrophe bestraft, deren Niederschlag das Exil ist, aber ohne das Volk zu bessern: die Masse ist noch so gottvergessen wie zuvor, ohne sich durch Gottes Langmut, der sie bisher mit wohlverdienten neuen Strafen verschont hat, zur Buße leiten zu lassen 11ᵇ: *Bin ich nicht schweigsam und das seit lange, während du doch mich nicht fürchtest?* Statt מחשה ומעולם hat man מחסהו מעולם zu lesen vorgeschlagen (Israels Schirm von Ur her), aber ein Blick auf 42, 14 הֶחֱשֵׁיתִי מֵעוֹלָם zeigt, daß die Rede hier wieder in den üblichen Stil einlenkt; das ו ist wie in dem „und zwar in eure Nase" Am. 4, 10. LXX Hier. übers. als ob es מַעְלִם (näml. עֵינַי = παρορῶν *quasi non videns*) hieße, wie Lowth lesen will; der urspr. Text bot defektives ומעלם. עוֹלָם (s. zu 42, 14) nennt der Proph. die nun schon lange Dauer des Exils — eine Zeit göttlichen Schweigens und zwar den Knechten Jahve's gegenüber eines Schweigens seiner Hilfe, der Masse gegenüber eines Schweigens seines Zornes. Jahve hat das Volk seit dem Exil mit neuen Strafgerichten verschont, obgleich der Abfall, dessen Strafe das Exil ist, sich in dieses hinein fortsetzt. Aber dieses Schweigen dauert nicht endlos v. 12—13: *Ich, ich werde kundmachen deine Gerechtigkeit, und deine Machwerke — sie werden dir nicht nützen. Wenn du schreiest, mögen dich retten deine Götzenhaufen, aber sie alle führt ein Wind hinweg, nimmt ein Hauch dahin, und wer in mich vertraut wird das Land erben und in Besitz nehmen meinen heiligen Berg.* Dem Zus. nach kann צִדְקָתֵךְ hier nicht Syn. v. יְשׁוּעָה sein; es heißt hier so was Isr. in seiner Verblendung für Gerechtigkeit hält (Mr. Hahn), während es ihm doch bei rechter Selbsterkenntnis als das grelle schmutzige Gegenteil erscheinen müßte: diese Lügengerechtigkeit Israels bringt J. zu überführender richterlicher Aussage. וְאֶת־מַעֲשַׂיִךְ ist nun nicht etwa 2. Acc. zu אַגִּיד (Stier), in welchem Falle את־צדקתך ואת־מעשׂיך geschrieben sein würde, sondern es beginnt damit, wie auch accentuiert ist, ein 2. Satz. Wenn J. so thatsächliche Sprache redet, so wird die Ohnmacht der Aftergötter offenbar werden, die sich sein Volk gemacht hat: und was anlangt (vgl. Jer. 23, 33: was die Frage מה־משׂא

anlangt, hier emphatische Hervorhebung des Subj., vgl. zu 53, 8 וְאֶת־דּוֹרוֹ) deine Machwerke (d. i. Idole 41, 29 vgl. פֹּעַל 1, 31), so werden sie dir nicht (וְלֹא mit ו *apod.*, Babyl. bloß לא) Nutzen schaffen (44, 9 f.). Statt קִבּוּצַיִךְ vermutet Weir שִׁקּוּצַיִךְ, aber jenes ist bedeutsamer: es heißen so die Haufen verschiedener Götzen (Baudissin, Studien I, 99), welche Isr. sich bis ins Exil hinein als Gegenstände seiner Verehrung zugelegt hat (vgl. קְבָצָה Mi. 1, 7). Vergeblich wird es sich hilfeschreiend an diese seine Pantheon's wenden, sie allesamt entführt ein רוּחַ, rafft ein הֶבֶל fort, denn sie sind selber nichts als חבל und רוח 41, 29. Mit der Verheißung: wer mir vertraut wird das Land erben . . ist diese Rede bei dem Verheißungsgedanken angelangt, mit welchem die vorige 56, 7 f. abschloß, und viell. bildet das hier von קִבּוּצַיִךְ Gesagte einen bewußten Gegens. zu der dortigen Verheißung: עוֹד אֲקַבֵּץ עָלָיו לִנְקְבָצָיו. Wenn J. seine Treuen aus der Zerstreuung sammelt und noch zu ihnen (aus den Heiden) hinzusammelt, dann wird der heidnische Plunder, den die Treulosen angesammelt, zerstieben; diese stehen verlassen von ihren ohnmächtigen Machwerken, während jene wieder eingesetzt werden in das Erbe des Verheißungslandes.

Die 1. Hälfte der Rede ist hier geschlossen. Sie ist ganz Rüge und läuft in ein kurzes Verheißungswort aus, welches nur die Kehrseite der Drohung ist. Die 2. Hälfte nimmt den umgekehrten Weg. Erlösen wird J. sein Volk, inwieweit es durch die verhängten Leiden wahrhaft gedemütigt ist, denn er hat gesehen, in welche Irrsale es geraten, seit er seine Gnade von ihm abgezogen . . Aber die Frevler u. s. w. Hier wird mit einem Drohwort geschlossen, welches die Kehrseite der Verheißung ist. Den Uebergang von der 1. zur 2. Hälfte bildet 13^b. Auf diese Verheißung hin ergeht der Aufruf, den Weg den das erlöste Volk zu ziehen hat in Bereitschaft zu setzen v. 14: *Und er spricht: Schüttet auf, schüttet auf, lichtet einen Weg; hebt hinweg jeden Anstoß vom Wege meines Volkes.* Es ist der Aufruf, welcher einmal in allen 3 Bb. dieser Reden vorkommt 40, 3 f. 57, 14. 62, 10. Das Subj. von וְאָמַר läßt der Proph. wie 40, 3. 6 vgl. 26, 2 absichtlich im Dunkeln: der Ruf ist ein himmlischer. Daß diese Stimme vernehmbar wird, kommt im letzten Grunde daher, daß der Allheilige zugleich der Allbarmherzige ist und nicht bloß eine Herrlichkeitsgegenwart in der Höhe, sondern auch eine Gnadengegenwart in der Tiefe hat v. 15: *Denn so spricht der Hohe und Erhabene, der Ewig-Wohnende und deß Name Heiliger ist: In der Höhe und dem Heiligen wohn' ich, und bei dem Zerknirschten und dem niedergebeugten Geistes, um neuzubeleben Niedergebeugter Geist und neuzubeleben Zerknirschter Herz.* Er verhängt Strafleiden in seinem Zorn, aber denen, welchen es eine Schule der Buße und des Heilsverlangens wird, ist er innerlichst und wirksamst nahe mit seiner Gnade. Denn aller Himmel Himmel sind für ihn nicht zu groß und ein Menschenherz nicht zu klein zur Wohnung. Und der auf Cherubim und unter den Lobgesängen der Seraphim wohnt, verschmäht es auch nicht, unter den Seufzern einer armen Menschenseele zu wohnen. רָם heißt er als der in sich Hohe und Hehre, נִשָּׂא als der alles Ueberragende; שֹׁכֵן עַד nicht als Bewohner der Ewigkeit (Stier Hahn), was ein außerhalb des bibl. Vor-

stellungskreises liegender Ged., sondern indem עַד sich zu שֹׁכֵן nicht objektiv, sondern attributiv (wie 9, 5) oder adverbiell (vgl. Spr. 1, 33) verhält und שָׁכֵן als Gegens. des Herausgerissenwerdens aus dem gewohnten Lebens- und Wirkungskreise (vgl. Ps. 16, 9. 102, 29) dauerndes, in sich gegründetes Leben bez.: als der ewig (= לָעַד) Wohnende d. i. dessen Leben ewig dauert und immer sich selbst gleich ist; קָדוֹשׁ heißt er als der von aller Unreinheit und Unvollkommenheit der Kreaturen geschiedene schlechthin Reine und Gute. Man übers. nicht: *sanctum nomen ejus,* sondern *Sanctus* — dieser Name ist das Facit seiner in Liebe und Zorn, Gnade und Gericht sich vollziehenden heilsgesch. Offenbarung. Dieser Gott bewohnt מָרוֹם וְקָדוֹשׁ die Höhe und das Heilige (Objektsacc. wie auch מרום 33, 5 u. מרומים 33, 16), was beides zus. s. v. a. φῶς ἀπρόσιτον 1 Tim. 6, 16 ist, indem קדוש (so als neutrisches Substantiv wie Ps. 46, 5. 65, 5) dem φῶς und מרום dem ἀπρόσιτον entspricht. Aber er wohnt auch bei (אֶת wie Lev. 16, 16) den Zermalmten (דַּכָּא n. d. F. אַיָּל) und Geistesniedrigen: er ist ihnen innerlichst nahe, und zwar zu heilsamem gnadenreichem Zwecke, um neuzubeleben . . חַיּוֹת u. חַיּוֹת bed. immer entw. Lebendiges am Leben erhalten oder Erstorbenes wieder beleben. Der Geist ist der Sitz des Hochmuts und der Demut, das Herz das Centrum aller Empfindung von Freud und Leid, darum heißt es *spiritum humilium* und *cor contritorum:* das selbstsüchtige Ichleben, welches die Buße knickt, hat seine Wurzel im Herzen, und das Selbstbewußtsein, von dessen falscher Höhe die Buße herunterbringt, hat seinen Träger am Geiste (Psychol. S. 199), womit aber nicht behauptet werden soll, daß רוּחַ u. לֵב, obwohl minder genau (vgl. 66, 2. Dan. 5, 22), nicht auch umgekehrt hätten gesetzt werden können. Jenes Erbarmen, vermöge dessen Gott in Geist und Herz der Bußfertigen seine Wohnstätte und sein Gnadenwerk hat, ist in eben der freien zuvorgekommenen Liebe begründet, welche den Menschen und dessen selbstbewußte Geistseele ins Dasein gerufen v. 16: *Denn nicht auf ewig hadre ich, und nicht auf immer grolle ich, denn der Geist würde vor mir hinschmachten und die Menschenseelen, die doch Ich geschaffen.* Die alten Uebers. (LXX Syr. Hier., viell. auch Trg.) geben dem יַעֲטֹף die unerweisliche Bed. *egredietur.* Mit כִּי begründet sich die Selbstbeschränkung des göttlichen Zorns ähnlich wie Ps. 78, 38 f. vgl. 103, 14: wenn Gott seinem Zorne keinen Einhalt thäte, so hätte dies die Vernichtung des Menschenlebens zur Folge, welches doch sein schöpferisches Werk ist. Das V. עָטַף bed. von der Wurzelbed. umbiegen aus teils sich überneigend bedecken, teils sich umfloren d. i. ohnmächtig, schwach w., vgl. עָטוּף verschmachtet Thren. 2, 19; הִתְעַטֵּף wie hier das *Kal* vom Geiste Ps. 142, 4 und das synon. עָלַף 51, 20. מִלְּפָנַי ist s. v. a. infolge des von mir ausgehenden Zorns. נְשָׁמוֹת (Plur. nur hier) sind festem alttest. Sprachgebrauch nach (2, 22. 42, 5) die Menschenseelen, deren Entstehung im Attributivsatz (mit nachdrücklichem אֲנִי) ganz so wie Jer. 38, 16 als Erschaffung (vgl. Sach. 12, 1) bez. wird. Ob die Acc. אני עשׂיתי so attributiv fassen oder nicht, läßt sich nach dem *Tifcha* bei ונשמות nicht entscheiden. Der Proph., der auch sonst sich auf die Sintflut zurückbez. (z. B. 54, 9), hat viell. die nachflutliche Verheißung

im Sinne, wonach Gott die nun einmal vorhandene und forterbende sittliche Verderbtheit nicht zum Anlaß nehmen will, das Menschengeschlecht ganz zu verderben. Dieses allg. Gesetz seines Waltens ist insbes. auch das seines Verhaltens gegen Isr., an dem nun schon so schlimme, nicht in Gottes Absicht gelegene Folgen des wohlverdienten Strafleidens offenbar geworden sind, daß das göttliche Erbarmen sich gedrungen fühlt, diesem Strafleiden zum Besten aller Heilsempfänglichen ein Ende zu machen v. 17—18: *Um der Verschuldung seiner Eigensucht willen ergrimmte ich und schlug es, mich verhüllend und grollend — da ging es abgekehrt auf dem Wege eignen Herzens. Seine Wege hab' ich gesehn und werd' es heilen, und werd' es leiten und erstatten Tröstungen ihm und seinen Trauernden.* Die Grund- und Hauptsünde Israels heißt hier בֶּצַע eig. Schnitt (בָּצַע Abgeschnittenes, Stück, Teil) = Gewinn (56, 11), dann wie πλεονεξία, welche nach Col. 3, 5 εἰδωλολατρία, und wie φιλαργυρία, welche nach 1 Tim. 6, 10 ῥίζα πάντων τῶν κακῶν ist, Gier nach weltlichem Besitz, Selbstsucht, Weltsinn überh. Das Impf. וְאַכֵּהוּ ist hier Tempus der Mitvergangenheit, und וְאֶקְצֹף steht als eben solches (vgl. den Aorist 1 S. 19, 23 u. das Perf. Jos. 6, 13) nach Ges. 131, 3[b] statt eines 2. Gerundiums: *abscondendo* (näml. פָּנַי 54, 8) *et stomachando.* Irrig versteht Nägelsb. 17[a] von Gottes constanter Praxis — der Hauptsatz 17[b], den 17[a] vorbereitet, fordert auch für dieses historischen Sinn. Als J. so sein Gnadenantlitz zürnend vor Isr. verborgen und seine Gnadengegenwart aus Isr. zurückgezogen hatte (Hos. 5, 6 חָלַךְ מֵהֶם), ging es abwendig von ihm (שׁוֹבֵב neben שׁוֹבָב wie עוֹלָל neben עוֹלָל mit tonlangem *ā*, vgl. Ps. 66, 17 die schwankende Schreibung רוֹמָם und רוֹמַם) gleich der sich selbst überlassenen Völkerwelt seine eignen Wege. Aber J. hat diese Irrgänge nicht ohne Mitleid gesehen; die folg. Imperf. sind nun vermöge innerer Notwendigkeit verheißend: er wird sein wundkrankes (1, 4—6) und sieches Volk heilen, das in der Irre gehende auf den rechten Weg leiten und ihm als Ersatz für die langen Leiden Tröstungen gewähren (נִחוּמִים auf das *Pi.* נִחֵם, nicht wie Hos. 11, 8 ‚Mitleidsempfindungen' auf das *Ni.* הִנָּחֵם zurückgehend), ihm und zwar (ו *epexeg.* wie ומעולם 57, 11) seinen Trauernden (61, 2 f. 66, 10) d. i. denen welche das Strafleiden bußtraurig und ebendamit heilsbegierig gemacht hat. Wenn nun die Erlösung kommt, scheidet sie Isr. in zwei Hälften grundverschiedenen Geschicks v. 19—21: *Gesproß der Lippen schaffend, spricht „Friede, Friede den Fernen und den Nahen" Jahve, „und ich heile es". Doch die Frevler sind gleich dem Meere, das aufgeworfen; denn Ruhe halten kann es nicht, und es werfen aus seine Wasser Schlamm und Kot. Keinen Frieden giebts, spricht mein Gott, für die Frevler.* Die göttliche Rede v. 19 ist durch eingeschaltetes *inquit J.* eingeführt, vgl. 45, 24 und die Ellipse 41, 27., und was J. verursacht indem er so sagt ist in einem partic. Bestimmungssatze vorausgeschickt. Indem er Gesproß (נוב d. i. נוּב, נוֹב Spr. 10, 31., *Kerî* נִיב) der Lippen καρπὸν χειλέων (LXX Hebr. 13, 15) schafft d. i. nicht: der eignen Lippen (Hitz. Hahn), wozu בּוֹרֵא nicht paßt, sondern

menschlichen Lippen entsprießendes Bekenntnis des Lobes und Dankes (vgl. über das Bild Psychol. S. 181), spricht J.: שָׁלוֹם שָׁלוֹם immerwährender allseitiger Friede (wie 26, 3) werde zuteil den fernhin und nahehin Versprengten meines Volkes 43, 5—7. 49, 12 (vgl. die Anwendung auf Heiden und Juden Eph. 2, 17 wonach Nägelsb. erkl.), und ich heile es (näml. das Volk, welches, obwohl versprengt, vor Gott wie Eine Person ist). Die Frevler aber, welche in der von den Vätern ererbten Gottentfremdung verharren, sind unfähig des Friedens, den Gott seinem Volke entgegenbringt: sie sind wie das Meer das vom Sturm getrieben und aufgewühlt ist (נִגְרָשׁ, nicht נִרְגָּשׁ wie Lagarde oder נִגְדָּשׁ wie G. Hoffmann will, vgl. Am. 8, 8., ist pausale 3 *pr.* als Attributivsatz). Wie dieses nicht ruhen kann (הַשְׁקֵט *inf. abs.* als virtuelles Obj.), so können sie der friedespendenden Gnade nicht still halten, und wie dessen Wasser Schlamm und Kot ausstoßen, so ist ihr der Turba verfallener natürlicher Wesensbestand in steter, sich nicht unterbrechen lassender Hervorbringung widergöttlicher unreiner Gedanken, Worte und Werke begriffen. So giebt es denn für sie keinen Frieden, spricht mein Gott. Mit diesem hier affektvoller als 48, 22 lautenden Worte besiegelt der Proph. das 2. Buch dieser Weissagungsreden.

Den Uebergang von der 1. zur 2. Hälfte dieser Schlußrede bildet וְאָמַר 57, 14. In der 2. Hälfte, schon von 57, 11^{b} an, vernehmen wir den gewohnten Stil unseres Proph., in 56, 9—57, 11^{a} aber ist der Stil so sehr ein anderer, daß Ew. behauptet, der Proph. habe hier seinem Buche das Stück eines älteren Vorgängers aus der Zeit Manasse's eingefügt. Aber das über die Proph. und Hirten Gesagte fordert das nicht: das B. Ezechiel zeigt, daß Proph. und Hirten des Exils wirklich so entartet waren. Das über den frühen Tod der Gerechten Gesagte noch weniger, denn die dem 2. B. (49—57) eigne Grundidee von dem leidenden Knecht Jahve's schattet sich darin ab. Das über das abgöttische Treiben des Volkes Gesagte auch nicht, denn mitten darin v. 4 wird die Volksmasse wegen ihres höhnischen Verhaltens gegen die Knechte Jahve's gerügt. Die Sprache nötigt auch nicht zu jener Vermutung, denn auch c. 53 sticht gegen den sonstigen Stil ab und muß doch (obschon von Ew. gleichfalls für ein entlehntes älteres Stück gehalten) von dem Verf. des Ganzen sein, da dessen größte Idee darin zu culminierendem Ausdruck kommt. Indeß läßt sich annehmen, daß der Proph. in Schilderung der Abgötterei des Volkes unter der Einwirkung älterer Muster stehe. Wie 51, 18 ff. an die jer. Klagelieder anklingt, so erinnert 57, 3 ff. mannigfach an die älteren jer. Strafreden, vgl. Jer. 5, 7—9. 29. 9, 8 (sollt ich darob mich zufrieden geben?); 2, 25 (נִיאַשׁ); 2, 20. 3, 6. 13 (auf hohen Bergen und unter grünen Bäumen), und an das Nachtgemälde Ez. c. 23.

Des letzten Dritteils erste Rede c. LVIII.

Der falsche Gottesdienst und der wahre mit seinen Verheißungen.

Da die vorausgeg. letzte Rede des 2. B. alle drei Elemente prophetischen Vortrags: Rüge, Drohung und Verheißung enthielt, so kann diese erste Rede des 3. B. nicht anders als mit Wiederaufnahme eines dieser Elemente beginnen. Der Proph. erhält den Auftrag, als Strafprediger aufzutreten, und indem J. diesen Auftrag begründet beginnt auch sofort die Strafpredigt selbst v. 1—2: *Ruf aus voller Kehle, halt nicht zurück; dem Heerhorn gleich erhebe deine Stimme, und verkündige meinem Volke ihren Abfall und dem Hause Jakobs ihre Sünden. Und mich Tag um Tag forschen sie aus, und zu erfahren meine Wege begehren sie; wie eine Nation welche Gerechtigkeit geübt und das Recht ihres Gottes nicht verlassen, sprechen sie mich an um Gerichte der Gerechtigkeit, das Nahen Elohims begehren sie.* Wie die 2. Rede des 1. Teils sich 2, 1—4 einen Text aus Micha zu Grunde legt, so klingt hier in 1^b Mi. 3, 8 wieder. Nicht mit lispelnden Lippen (1 S. 1, 13), sondern mit der Kehle (Ps. 115, 7. 149, 6), also mit aller Macht der Stimme, diese gleich dem Schophar (dem Signalhorn, wie es am Neujahrstage, s. zu Ps. 81, 4., geblasen wird) erhebend (vgl. Hos. 8, 1 אֶל־חִכְּךָ שׁוֹפָר), also unüberhörbar laut, schonungslos öffentlich soll er dem Volke die tiefen sittlichen Schäden vorhalten, welche sie mit heuchlerischem *opus operatum* maskieren. Das וְאוֹתִי von ו verknüpft sich Widersprechendes: ihren Abfall . . ihre Sünden, und doch (obgleich sie dieser wegen zu strafen sind) gehen sie Jahve tagtäglich an (יוֹם יוֹם mit *Mahpach* unter dem ersten יום und nach Ben-Aschers Regel mit *Pasek* zwischen den zwei gleichlautenden Wörtern), daß er doch nun bald einschreite, und begehren die Wege zu wissen, welche Er zu ihrer Rettung einzuschlagen und sie zu führen gedenkt, wobei man sich an den Vorgang zwischen Ezechiel und den Aeltesten der Gola Ez. 20, 1 ff. erinnert, vgl. auch Ez. 33, 30 ff. Als ob sie ein Volk wären, welches wegen seines Rechtthuns und seiner Treue gegen die Vorschriften seines Gottes gar nichts anderes als eben Gutes von der Zukunft zu gewärtigen hätte, verlangen sie von Gott (im Gebet und Anfragen beim Proph.) מִשְׁפְּטֵי־צֶדֶק (anders als öfter in Ps. 119) gerechte d. i. sie errettende, die Feinde vertilgende Gerichtserweisungen, קִרְבַת אֱלֹהִים (anders als Ps. 73, 28) das Nahen Gottes d. i. seine richterlich entscheidende Parusie begehren sie (vgl. Mal. 2, 17. 3, 1). Die Imperfektformen *jidroschûn, jechpazûn* entsprechen tonmalend ihrem selbstgerechten Trotze, und יֶחְפָּצוּן wiederholt sich palindromisch am Ende des Verses. Es folgen nun eigne Worte der Werkgerechten: sie halten Gotte ihr Fasten vor und klagen darüber daß er keine Kenntnis davon nehme, aber wie könnte er?! v. 3—4: *„Warum fasten wir und du siehest nicht, kasteien unsere Seele und du beachtest nicht?“* —

Sieh am Tage eures Fastens treibt ihr Geschäft und all eure Arbeiter drängt ihr. Sieh bei Zank und Hader fastet ihr und bei Dreinschlagen mit boshaft geballter Faust; ihr fastet dermalen nicht um vernehmbar zu machen in der Höhe eure Stimme. Neben צוּם steht hier der ältere pentat. Ausdruck עִנָּה נֶפֶשׁ dem Naturleben Gewalt thun. Nach Sach. 7, 3. 8, 19 wurden die Gedenktage der begonnenen Belagerung (10. Tebeth), Eroberung (17. Tammuz) und Zerstörung (9. Ab) Jerusalems und der Ermordung Gedalja's (3. Tischri) als Fasttage begangen. Es reicht aus, an diese Fasttage zu denken. Viell. ist aber doch das Fasten des Versöhnungstages am 10. des 7. Monats (Tischri) gemeint; dieses einzige vom Gesetze (Lev. c. 16) vorgeschriebene Fasten wird außerhalb des Pentateuchs zwar nicht früher als Sir. 50, 5. Jos. *ant.* XII, 10, 3. Act. 27, 9 erwähnt, aber das *argumentum e silentio* würde eine zu unwahrscheinlich späte Entstehungszeit dieses großen Fasttages ergeben.[1] Auf dieses Fasten pochen hier die Exulanten, aber es ist ein seelenloses und deshalb vor Gott wertloses totes Werk: ihr Verhalten am Fasttage steht mit dem Zwecke des Fastens im schroffsten Widerspruch, denn sie treiben da ihr Werkeltagsgeschäft, sind gerade da gegen ihre Arbeitsleute (damit der Herrendienst durch den Gottesdienst keinen Abbruch leide) wahre Frohnvögte, und weil sie fastend doppelt verdrießlich und reizbar sind, so geschiehts bei Zank (לְרִיב, nicht לָרִיב zu zanken) und Hader, wobei es bis zum Schlagen mit Bosheits-Faust (בְּאֶגְרֹף v. גָּרַף zusammenraffen, ballen) kommt; die rechte Absicht des Fastens ist ihnen ihrem dermaligen Stande nach fremd, näml. zu Gott der in der Höhe thront (57, 15) empordringendem Gebet obliegen zu können. Schwierig ist hier nur die RA מָצָא חֵפֶץ: sie kann in Beihalt von v. 13 nichts anderes bed. als nach Geschäft langen, Geschäft treiben, sich damit befassen, indem חֵפֶץ (v. חָפֵץ vgl. خفض *flectere*, also eig. Inclination) die Bedd. Anliegen und Angelegenheit, Streben und Gewerbe oder Geschaffe (Geschäft) in sich vereinigt, מָצָא aber seine Grundbed. erfassen, ergreifen (vgl. 10, 14) behauptet. Trg. אַתּוּן תָּבְעִין צָרְכֵיכוֹן ihr sucht euren Lebensunterhalt, also: geht eurem Nahrungszweige nach. Damit stimmt auch was folgt, mag man עַצְּבֵיכֶם (mit *Dag. dirimens* wie חַלְּקֵי 57, 6) von עֶצֶב ableiten: *et omnes labores vestros graves rigide exigitis* (Mr. Ges.), so daß נָגַשׂ (wov. hier nach Ges. § 19, 2ª תִּנְגֹּשׂוּ für תִּגֹּשׂוּ Dt. 15, 3) wie 2 K. 23, 35 mit dem Acc. des executorisch Geforderten verbunden ist, oder (was wir vorziehen) v. עָצָב, besser עָצֵב (wie עָמֵל): *omnes operarios vestros adigitis (urgetis)*, so daß der Acc. bei נגשׂ wie Dt. 15, 2 (vom Drängen des Schuldners) die gedrängte Person bezeichnet. Hier ist nicht von Geldschuldnern (Symm. Theod. Hier., viell. auch LXX), sondern, wie seit Ges. anerkannt ist, Arbeitsschuldnern oder Arbeitsschulden die Rede; עָצֵב bed. überhaupt nicht Schuldner (ein innerhalb dieses semitischen Verbalstamms

1) Mich. Sachs in *Kerem Chemed* VII, 124 ff. sieht in c. 58 eine vom Proph. an dem Versöhnungstage eines beginnenden Jobeljahres gehaltene Rede — eine ansprechende Vermutung, welche seitdem öfter (z. B. in der New-Yorker Zeitschrift *The Peculiar People* 1888 Nr. 8) zur Verteidigung des vorexilischen (mosaischen) Alters des Versöhnungstages verwendet worden ist.

unerhörter Begriff), sondern Arbeiter, ein solcher welcher לַחֵם עֲצַבִּים das Brot saurer Arbeit Ps. 127, 2 isset. Der Proph. malt hier überall nach dem Leben.

Indem das Volk am Fasttage das weltliche selbstische Treiben fortsetzt, wird das Fasten zum Selbstzweck: es soll an sich etwas gelten und verdienen. Diesem werkheiligen Wahn, hinter dem sich Selbstgerechtigkeit und Ungerechtigkeit bergen, tritt das Wort Gottes entgegen v. 5—7: *Kann dergleichen als ein Fasten gelten wie ichs gern habe, als ein Tag da der Mensch seine Seele kasteiet? Niedersenken wie einen Schilfstengel seinen Kopf und Sacktuch und Asche sich unterbetten — heißest du das ein Fasten und einen Tag des Wohlgefallens für Jahve? Ist nicht das ein Fasten wie ichs gern habe: Auflösen Knäuel der Bosheit, Aufknüpfen Knebel der Unterjochung und Entlassung Niedergestoßener als Freier, und daß ihr jeglich Joch zersprenget? Nicht das: Brechen dem Hungrigen dein Brot und daß du Elende, Heimlose ins Haus nimmst; wenn du einen Nackten siehst, daß du ihn bekleidest und vor deinem Fleische dich nicht verleugnest?* Mit v. 5 beginnt der 2. T. der Rede, welcher jenem falschen Gottesdienste den wahren und dessen große Verheißungen entgegensetzt. חָכָזֶה weist rückwärts: ist dergleichen ein Fasten nach Jahve's Sinn, ein Tag, von dem es in Wahrheit heißen kann, daß der Mensch da seine Seele kasteie (Lev. 16, 29)? Das ה von הֲלָכֹה wird in חֲלָזֶה wieder aufgenommen; das 2. לְ ist dativisches Obj. zu תִּקְרָא, wonach sich auch der Wert des ersten לְ bestimmt, dessen Infin. wie gew. ins Finitum *(et quod saccum et cinerem substernit,* näml. *sibi)* übergeht Ges. § 132 Anm. 2. Den Kopf hängen (s. über אֲנִמוֹן zu 9, 13) und in Sack und Asche sitzen — das verdient an sich noch nicht den Namen des Fastens und eines Tages gnädiger Entgegennahme (56, 7. 61, 2) Jahve's (לַיהוה statt eines subj. Genit.). Nun sagen v. 6. 7, daß das Fasten welches J. lieb ist in etwas ganz anderem bestehe, näml. in Freigebung der Unterdrückten und Mildthätigkeit gegen die Hilflosen, nicht in dem Nichtessen als solchem, sondern in dem mitgefühlvollen Thun selbstverleugnender Liebe, welche sich des Brotes und überh. eignen Besitzes, eigner Bequemlichkeit an den Bedürftigen entäußert. Die alte Kirche verband deshalb vorschriftsmäßig *jejunium cum eleemosyna.* Das Volk des Proph. bedurfte dieser Lection. Als während der Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer eine allgem. Freilassung der (nach dem Gesetz im je 7. J. freizulassenden) Sklaven israelitischer Abkunft beschlossen und vollzogen worden war, holten die Herren nach dem Abzug der Chaldäer ihre Freigelassenen zurück Jer. 34, 8—22. Diesen selbstisch despotischen Sinn hatte das Volk, wie v. 6 zeigt, auch im Ausland nicht abgelegt. חַרְצֻבּוֹת (v. חַרְצֻבּ Steigerungsform v. חצב = עצב zusammenschnüren) Verknäuelungen sind ein Bild qualvoller Zustände und רֶשַׁע ist subjektiver Genit. dessen was sie verursacht. Das vorwärts weisende זֶה entfaltet sich in *inf. abs.*, welche sich im Finitum fortsetzen. Das palindromisch sich wiederholende מוֹטָה bed. beidemal Joch, eig. *vectis* das den Hauptbestandteil des Joches bildende Querholz, welches mittelst eines Strickes oder Riemens (ἱμάς) Sir. 30, 35

[33, 27], worauf אֲגֻדּוֹת Knoten (v. אָגַד binden, bindend schließen) deutet, im Nacken befestigt und mit dem Pfluge in Verbindung gebracht wird (vgl. 10, 27. 47, 6). An מָשָׁה Zustand gebeugten Rechts Ez. 9, 9 (Hitz.) ist nicht zu denken. רְצוּצִים sind rechtlos und gewaltthätig bis zur Grausamkeit Unterdrückte, רָצַץ ist das stärkere Syn. zu עָשַׁק z. B. Am. 4, 1. In v. 7 atmet gleicher humaner Geist wie in Iob 31, 13—23. Ez. 18, 7 f. פָּרַס לֶחֶם (פָּרַשׂ) (vgl. aram. פְּרַס מְזוֹנָא und das daraus entstandene Quadriliterum פַּרְנֵס alimentieren) ist die übliche RA für κλᾶν (κλάζειν) ἄρτον. מְרוּדִים ist Adj. zu עֲנִיִּים und scheint deshalb von מָרַד hergeleitet w. zu müssen (Hitz.): Unglückliche, welche in Widersetzlichkeit gegen despotische Herren geraten sind. Aber die Empfehlung der Aufnahme politischer Flüchtlinge hat einen modernen Beischmack und die Parall. Thren. 1, 7. 3. 19 entscheiden dafür, daß das Wort auf רוּד umherschweifen zurückgeführt sein will, wonach auch von LXX Trg. Hier. *(vagos)* übers. wird. Ewald § 131[d] Anm. glaubt, מְרוּדִים als *prt. Ho.* für מוּרְדִים Verjagte wie הַמְמוּתִים 2 K. 11, 2 (*Kerî* הַמֻּמָתִים) fassen zu dürfen, aber diese Lautverschiebung ist unerweislich. Entw. ist מוּרְדִים zu lesen (Cheyne) oder מְרוּדִים Irrfahrten ist s. v. a. אֲנָשִׁי מְרוּדִים wie חֶלְקָ 2 S. 12, 4 s. v. a. אִישׁ חֶלְקָ, קָצִיר Jes. 17, 5 s. v. a. אִישׁ קָצִיר. Auch 7[b] ist noch virtuelles Subjekt zu צוֹם אֶבְחָרֵהוּ. Der Nachsatz des hypoth. כִּי beginnt mit einem *perf. consec.*, welches dann in das pausale *impf.* תִּחְעַבָּם übergeht. In מִבְּשָׂרְךָ ist vorausgesetzt, daß die Menschen als gleichen Fleisches und Blutes sich mitfühlende Liebe schulden (Neh. 5, 5). — Der Proph. legt nun den göttlichen Gnadenlohn dar, den ein solches Fasten findet, indem er mitten im Verheißen aufs neue an diese Liebe als Bedingung des Verheißenen erinnert. Die Verheißungen werden dadurch halbiert. Die mittelste Verheißung greift auf die erste zurück, indem von der Morgenröte aus der schlechthin helle Mittag Spr. 4, 18 in Aussicht gestellt wird. Erste Verheißungsreihe v. 8—9[a]: *Dann wird hindurchbrechen gleich dem Morgenrot dein Licht und deine Heilung wird eilends sprossen, und es wird herziehn vor dir deine Gerechtigkeit, die Herrlichkeit Jahve's dich sammeln. Dann wirst du rufen und Jahve wird antworten, wirst flehen und er wird sprechen: Hie bin ich!* Wenn es Nacht in und um den Menschen ist, er läßt sich aber von Gottes Liebe zur Gegenliebe rühren, dann spaltet sich d. i. bricht hervor, leuchtet auf Gottes Liebe wie die aufgehende Sonne, aber allmählich, so daß der innere Himmel zunächst wie vom Morgenrot, dem Vorboten der Sonne, gerötet wird. Ein anderes Verheißungsbild: Der Mensch ist krank zum Tode; läßt er sich aber von Gottes Liebe zur Gegenliebe rühren, so durchdringt ihn neue Kraft und seine Genesung sproßt eilends, er fühlt in sich ein mit Macht sich hindurcharbeitendes neues Leben wie ein wundersames Grünen und Wachsen und Blühen. Das N. אֲרוּכָה kommt außer hier nur noch in den Bb. Jer. Chron. Neh. vor: es bed. Genesung (LXX hier: τὰ ἰάματά σου ταχὺ ἀνατελεῖ, alter Fehler: ἱμάτια *vestimenta*) und dann auch allgemeiner: Gedeihen 2 Chr. 24, 13., immer aber mit dem Präd. עָלָה (Causativ: הֶעֱלָה vgl. Trg. Ps. 147, 3 אַסֵּק אַרְכָּא, a. LA אַרוּכִין), woraus hervorgeht, daß der Grundbegriff ein concreterer ist, nicht aber

Wundbinde, Verband (Ges. u. a. *imponitur alicui fascia*), eher: das wieder Zurechtgebrachte, das geheilte Fleisch (vgl. *Schabbath* 33ᵇ הוא קא אריך ליה לבשׂריה „er kurierte (Raschi: מתקן ומחליק) sein [wundes] Fleisch"), in Wahrheit aber, wie das arab. أَرِيكَة beweist: das überhin gestreckte, näml. die neue Fleischschicht die sich über einer heilenden Wunde bildet, weshalb אֲרוּכָה außerbiblisch in der Bed. *cicatrix* vorkommt und das von der Wunde gesagte מַעֲלָה אֲרוּכָה von Buxtorf im Wesentlichen richtig durch *(vulnus) obducit cicatricem* erklärt wird.[1] Dritte Verheißung: Herziehen vor dir wird deine Gerechtigkeit, die Herrlichkeit Jahve's wird dich sammeln, zusammenhalten, deine Nachhut sein (אָסַף wie in מְאַסֵּף 52, 12). Wenn Isr. sich der Werke barmherziger Liebe befleißigt, dann gleicht es einem Heeres- oder Wanderzuge, welchem die ihm eigen gewordene Gerechtigkeit den Weg zeigt und Bahn bricht, und welchen Gottes Herrlichkeit deckt und zum Ziele bringt. Die 4. Verheißung lautet auf sofortige Erhörung jedes Rufes zu Gott, jedes Hilfschrei's. Ehe nun aber der Proph. die Verheißungen ihrem Gipfelpunkte zuführt, bedingt er sie aufs neue 9ᵇ—12: *Wenn du entfernst aus deiner Mitte Unterjochung, Fingerzeigen und Unheilreden, und dargiebst dem Hungrigen deine Eßlust und die niedergebeugte Seele sättigst: so strahlet auf in der Finsternis dein Licht und dein Dunkel wird gleich der Mittagshelle. Und leiten wird dich Jahve immerfort, und sättigen in Dürrnissen deine Seele und deine Gebeine erfrischen, und wirst gleich einem wohlgetränkten Garten und wie ein Sprudelquell, deß Gewässer niemals trügen. Und es werden bauen die Deinen vorzeitige Trümmer, Unterbaue früherer Menschenalter wirst du aufrichten, und man wird dich nennen Lücken-Zumauerer, Wiederhersteller wohnlicher Straßen.* Joch מוֹטָה ist hier wie 6ᵃ neben רֶשַׁע s. v. a. Unterjochung. שְׁלַח־אֶצְבַּע (Verbindungsform für שְׁלֹחַ wie גְּוַע Num. 20, 3) ist das höhnische Zeigen mit Fingern Spr. 6, 13 (δακτυλοδεικτεῖν, *porrigere digitum*) auf die Niedrigeren und bes. die Frommen 57, 4.; דַּבֶּר־אָוֶן Aussprechen heilloser Dinge, also sündliches Reden. Hinter נַפְשֶׁךָ suchen die alten Ausll. mehr als gemeint ist (auch noch z. B. Stier: dein ganzes Mitgefühl u. s. w.); der Name der Seele, die hier als begehrende (56, 11) gedacht ist, steht wie Dt. 24, 6 statt dessen was sie nährt so hier statt dessen was sie begehrt, das Gelüst *(appetitus)* statt des Gegenstandes desselben (Psychol. S. 204). Man sieht dies aus der Wahl des V. תָּפֵק (Voluntativ im Bedingungssatz Ges. § 128, 2), welches von der Grundbed. *educere* aus sowohl auswirken, erlangen, davontragen Spr. 3, 13. 8, 35 u. ö als herausnehmen, liefern, darreichen *expromere*, wie hier u. Ps. 140, 9. 144, 13 (vgl. אַפֵּק أَنْفَقَ v. נפק), bed. Die ‚gebeugte' Seele ist hier die

1) „*Arîka* — sagt der türkische Kamus — wird das gesund werdende Fleisch einer Wunde genannt, welches, nachdem das Eitern und Schwären derselben aufgehört hat, frisch hervorwächst und zum Vorschein kommt, so daß nur noch Haut darüber zu wachsen braucht. Man sagt *ẓaharat arîkatu 'l-ǵurhi*, wenn ihr (der Wunde *ǵurḥ*) Schwären aufhört und ihr gesundes rotes Fleisch zum Vorschein kommt."

durch Entbehrung niedergedrückte. Mit dem *perf. cons.* וְזָרַח beginnen die Nachsätze. אֲפֵלָה ist das Dunkel gänzlicher Lichtlosigkeit (arab. *afalat eš-šemsu* die Sonne ist unsichtbar geworden), s. zu Iob 10, 22.; dieses wird gleich dem Mittag. Eine neue Verheißung lautet darauf daß ein solcher sich ohne Unterbrechung der sanften sichern Gnadenleitung Gottes erfreuen kann, wofür נָחָה (הִנְחָה, syn. נִהֵל) das übliche Wort ist; eine andere auf Mitteilung reichlichster Kraftfülle. Das ἅπαξ. γεγρ. בְּצַחְצָחוֹת besagt nicht (בְּ wie Ps. 103, 5) womit Gott die Seele sättigen wird (Hahn nach Hier. *splendoribus*), sondern nach צְחִיחָה Ps. 68, 7 u. solchen Verheißungen wie 43, 20. 48, 21. 49, 10 Art und Zustand der Sättigung: in den Sonnengluten (vgl. صاخية *regio soli exposita*) und also Dürrnissen (Trg.: Jahren der Dürre). An die Stelle des *perf. cons.* tritt dann das die Hervorhebung des Obj. ermöglichende *impf.*: und deine Gebeine wird er rüstig machen יַחֲלִיץ, wofür יַחֲלִיף „wird er verjüngen" zu lesen nahe liegt, aber nicht nötig ist; das *Hi.* הֶחֱלִיץ bed., ohne deshalb Denom. zu sein, חָלוּץ *degagé, expeditum, promtum, alacrem* machen, wie das *Kal* חָלַץ, חֲלַץ losmachen, خلص *intr.* los, frei, rein = entmischt s.; es wird *Jebamoth* 102[b] treffend durch זרוזי גרמי (Rüstigmachung der Gebeine) glossiert. Dieser Begriff der Erfrischung wird in zwei Bildern entfaltet: das vom wohlbewässerten Garten veranschaulicht den Reichtum des Empfangs, das vom Quell den Reichtum des Besitzes. Natürliches wird verheißen, aber als Gabe der Gnade, denn während im A. T. das Natürliche zum Geistlichen emporstrebt, hebt im N. T. das Geistliche das Natürliche zu sich empor. Die letzte Verheißung gestaltet sich nach dem Heimweh der Exulanten: und es bauen מִמְּךָ die Deinigen . . Ew. § 295[c] u. Böttch. wollen wie schon *quidam* bei Calv. וּבֻנּוּ ממך lesen, aber das lautet unhebräisch; מִמְּךָ ist hier s. v. a. אֲשֶׁר ממך (vgl. Ps. 68, 27. 118, 26. Iob 18, 15) die von dir Stammenden und dir stammverwandtschaftlich Angehörigen, viell. mit absichtlicher Vermeidung des von Weir Cheyne vorgeschlagenen וּבָנוּ בָנֶיךָ. Die im Exil der Gemeinde geborenen Mitglieder werden, in die Heimat zurückgekehrt, Trümmer von lange her, Fundamente früherer Generationen d. i. Häuser und Städte, von denen nur die Grundmauern übrig geblieben sind, wieder aufbauen (61, 4), und das seinem Vaterlande zurückgegebene Isr. empfängt deshalb den Ehrennamen der Bewunderung: Risse-Vermauerer (גָּדַר √גד, קד absperren, vermauern), Wiederhersteller von Straßen (früher vielbetretener Orte) לָשָׁבֶת zu Bewohnung d. i. so daß sie, die bisher verödeten (33, 8), wieder wohnlich und volkreich werden.

Der 3. Teil der Rede fügt nun den Pflichten der Menschenliebe die Sabbatheiligung als eine Pflicht gleich großer Verheißung bei, den Pflichten der zweiten Tafel die der ersten, denn der Gottesdienst der Werke wird geheiligt durch den Gottesdienst der Anbetung v. 13—14: *Wenn du zurückhältst vom Sabbat deinen Fuß, abzumachen deine Geschäfte an meinem heiligen Tage, und heißest den Sabbat Ergötzen, den Geweihten Jahve's Ehrwürdiger, und ehrst ihn, nicht abzumachen deine Wege, nicht zu treiben dein Geschäft und Gerede zu reden: alsdann wirst du Ergötzen haben an Jahve und ich werde*

dich einherfahren machen auf den Höhen des Landes, und dir zu genießen geben das Erbe Jakobs deines Ahns, denn der Mund Jahve's hats geredet. Die Pflicht der Sabbatheiligung wird auch von Jeremia (17, 19 ff.) und Ezechiel (20, 12 ff. 22, 8. 26) eingeschärft und ihre Uebertretung gerügt; wie viel Wert unser Proph. darauf legt, zeigte schon c. 56. Die Sabbatfeier war ja vor andern gesetzlichen Einrichtungen das eig. Binde- und Erhaltungsmittel Israels als religiöser Gemeinde, zumal im Exil, wo ein großer Teil des übrigen Kultus, weil an Jer. und das h. Land gebunden, in Wegfall gekommen war, und sie ist zwar in Ansehung ihrer gesetzlichen Bestimmungen eine mosaische Institution, deren sorgsame Beobachtung im Deuter. durch die Erinnerung an die Befreiung aus der äg. Knechtschaft motiviert wird, aber ihrer Basis nach[1] giebt sie sich als ceremonielles Abbild des Schöpfungssabbats: Gott ist nachdem er die Welt aus sich heraus geschaffen wieder in sich eingegangen, damit alles Geschaffene eingehe in Ihn. Auf dieses Ziel hin war die gesetzliche Sabbatfeier ein Erziehungsmittel. Der Proph. umhegt hier das Sabbatgebot nicht mit neuen Satzungen, sondern fordert für die Beobachtung desselben volle, dem Geiste des Buchstabens entsprechende Wahrheit. „Wenn du zurückwendest vom Sabbat deinen Fuß" ist s. v. a. wenn du den heiligen Boden desselben nicht mit werkeltagsgeschäftigem Fuße betrittst. Das folg. עֲשׂוֹת ist nicht, dem מִמְּצֹא entsprechend, s. v. a. מֵעֲשׂוֹת, sondern erklärendes Permutativ des Objektsbegriffs רַגְלְךָ (de Dieu Stier Hahn): deinen Fuß, näml. Verrichtung deiner Geschäfte חֶפְצֶךָ (defektiver Plur.) an meinem h. Tage. Ferner: wenn du nennest den Sabbat עֹנֶג Lust (nicht indem du da „Mangold und große Fische" issest *Schabbath* 118[b], sondern weil er dich in Gott einführt, nicht ‚Last' weil er dich von deinem Alltagsleben abführt, vgl. Am. 8, 5) und den Heiligen Jahve's (s. über diese männliche Verpersönlichung des שַׁבַּת־קֹדֶשׁ 56, 2) מְכֻבָּד Geehrter = Ehrwürdiger *honorandus*, und wenn du ihn, den J. mit dem Glanze seiner Heiligkeit bekleidet hat (Gen. 2, 3 וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ), auch wirklich ehrest, nicht (מִן = ὥστε μή) zu verrichten deine Wege (die gewohnten, auf Selbsterhaltung, nicht auf Gott bezüglichen), nicht zu treiben dein Geschäft (s. über מָצָא חֵפֶץ zu v. 3) und Worte zu machen, näml. von unnützem eitlem Inhalt und unnötiger Menge (דַּבֵּר דָּבָר wie Hos. 10, 4 von ungeistlichem Geschwätz und Wortschwall, arab. *takawwul*)[2]: dann wirst du

---

1) Lotz, *Quaestiones de historia Sabbati* 1883, verwechselt Motiv der Sabbatfeier und Basis der Sabbatstiftung.

2) Hitz. bem. hiezu: „das Gesetz über den Sabbat hat hier schon den jüdischen Zusatz erhalten, Sprechen sei auch Arbeit." Aber aus dem Vordersatze, daß Gottes Sabbatruhe Ruhe von seinem weltschöpferischen Sprechen (Ps. 33, 6) gewesen, wurde nur gefolgert, daß man am Sabbat gewissermaßen ebenso מהדבור wie ממעשה ruhen müsse, und wenn R. Simon b. Jochai seiner geschwätzigen alten Mutter am Sabbat zurief: שבתא היא שתיקה (Sabbatfeiern heißt Schweigen), so ist das doch nicht so gemeint, als ob Reden an sich Arbeit und also alles Reden am Sabbat verboten sei. Die rabbinische Auslegung u. St. lautet: „Dein sabbatliches Reden gleiche nicht dem werktäglichen (לא יהוה דבורך של שבת כדבורך של חול)", und wenn einmal im jerus. Talmud gesagt wird, daß die Rabbinen sich kaum herbeiließen, den wechsel-

wie der Sabbat deine Lust ist auch an J. deine Lust haben d. i. seine wonnige Gemeinschaft genießen (תִּתְעַנַּג עַל־ה' verheißend wie Iob 22, 26), und für die Verleugnung irdischen Vorteils wird er dich lohnen mit sieghafter Herrschaft, unnahbarem Besitz der Höhen (*Chethîb* בָּמוֹתֵי vgl. 1 S. 26, 12) des Landes d. i. vor allem (Dt. 32, 13), obwohl nicht allein (Dt. 33, 29), des dir zurückgegebenen Verheißungslandes und mit dem freien unangefochtenen Nießbrauch des Jakob deinem Ahnherrn zugesprochenen Erbes (Ps. 105, 10 f.) — das wird dein herrlicher Lohn sein, denn der Mund Jahve's hat geredet. Ebenso wird das Geweissagte 1, 20. 40, 25 bekräftigt, vgl. zu 24, 3.

Des letzten Dritteils zweite Rede c. LIX.

Die bisherige Scheidewand und der endliche Durchbruch.

Diese 2. Rede setzt das nach 58, 1 elenchtische Thema der 1. fort. Dort wurden den toten Werken, worauf das Volk seinen Anspruch auf Erlösung gründet, die gottgefälligen Tugenden entgegengestellt, denen J. sie als Gnadenlohn verheißt; hier nun werden noch direkter die Sünden dargelegt, welche die Erlösung verzögern v. 1—2: *Sieh nicht zu kurz ist Jahve's Hand um zu helfen, und nicht stumpf sein Ohr um zu hören, sondern eure Missethaten sind eine Scheidewand geworden zwischen euch und eurem Gott, und eure Sünden haben verhüllt das Gnadenantlitz vor euch daß er nicht höret.* Daß die Erlösung ausbleibt, das liegt nicht daran, daß Jahve's Macht nicht an sie hinanreichte (50, 2), oder daß er nicht um ihr Verlangen danach wüßte, sondern ihre Missethaten (עֲוֹנֹתֵיכֶם) sind zu scheidenden (מַבְדִּלִים), sind zur Scheidewand (vgl. מבדיל Gen. 1, 6) geworden zwischen ihnen und ihrem Gott, und ihre Sünden (vgl. Jer. 5, 25) haben vor ihnen verborgen פָּנִים. Wie יָד 28, 2 die absolute Hand, so ist hier das so absolut gebrauchte פָּנִים wie Iob 34, 29 das Antlitz welches allenthalben gegenwärtig ist, sei es aufgedeckt oder verborgen, und welches alles sieht. Israel hat sich um den Anblick dieses Antlitzes Gottes gebracht und eine Scheidewand zwischen sich und Ihm aufgerichtet מִשְׁמוֹעַ, so daß er nicht hört d. i. ihr Gebet nicht den Zugang zu ihm (Thren. 3, 44) und nicht Erhörung findet. Die Sünden Israels sind Sünden in Worten und Handlungen v. 3: *Denn eure Hände sind besudelt mit Blut und eure Finger mit Missethat, eure Lippen reden Lüge, eure Zunge murmelt Frevel.* Das V. נֹגְאָל beflecken (s. 63, 3) ist eine jüngere Erweichung aus נֹגַע z. B. 2 S. 1, 21., und statt des *Ni.* נִגְאַל Zef. 3, 1 lesen wir hier wie Thren. 4, 14 die aus *Ni.* u. *Pu.* gemischte doppelpassivische (arabischem اُنْقُتِلَ entsprechende)

seitigen Gruß am Sabbat zu erlauben, so geht daraus hervor, daß sie ihn doch nicht verboten. Selbst der Verf. des ceremoniell überstrengen ש"לה (שני לוחות הברית) bleibt dabei stehen, daß man sich am Sabbat vor דברי חול zu hüten habe.

Form נִגְאַל, viell. ist auch נוּלְדוּ 1 Chr. 3, 5. 20, 8 eine solche Mischform aus *Ni.* u. *Pu.*, und ähnlich ist das nicht bloß in der Mischna, sondern schon Dt. 21, 8. Spr. 27, 15. Ez. 23, 48 vorkommende, aus *Ni.* und *Hithpa.* gemischte *Nithpaël.* Das V. הָגָה (LXX μελετᾷ) vereinigt in sich die Bedd. des Sinnens (Nachdenkens) und eines leisen, dumpfen Verlautbarens. Die Schilderung geht nun auf das Rechts- und Gesellschaftsleben ein v. 4—6: *Keiner ergreift das Wort mit Gerechtigkeit, und keiner rechtet mit Treue; man vertraut auf Nichtigkeit und redet Täuschung, geht schwanger mit Mühsal und gebiert Heillosigkeit. Basiliskeneier hecken sie aus und Spinnenfäden weben sie; wer isset von ihren Eiern muß sterben, und wird eins zertreten, so spaltet sichs zu einer Otter. Ihre Fäden taugen nicht zur Bekleidung und nicht bedecken kann man sich mit ihrem Gewirke, ihre Werke sind Werke der Heillosigkeit und Verübung von Unbill ist in ihren Händen.* Da קָרָא in diesen Reden die herrschende Bed. κηρύσσειν (vgl. 2 P. 2, 5) hat, die gerichtliche Bed. *citare, in jus vocare, litem intendere* (Cocc. Mr. Kn. Nägelsb.) aber nicht belegbar ist, so hat man zu erkl.: niemand legt öffentliches Zeugnis ab mit Gerechtigkeit (LXX οὐδεὶς λαλεῖ δίκαια). צֶדֶק ist strenges Festhalten an der Norm des Rechts und der Wahrheit, אֱמוּנָה vertrauenerweckende Verlässigkeit; נִשְׁפָּט (reciprok wie 43, 26. 66, 16) bed. einen Rechtsstreit mit jem. eingehend und verfolgend. Die 4[b] folg. abstrakten Inf. sprechen in der Weise des lat. hist. Inf. (vgl. 21, 5) allgem. Charakterzüge des dermaligen Gesellschaftslebens aus: man vertraut auf תֹּהוּ, das aller Wahrheit schlechthin Bare, und redet שָׁוְא sittlich Gehaltloses und Nichtswürdiges. Das Doppelbild הָרוֹ עָמָל וְיָלְדוּ אָוֶן ist aus Iob 15, 35 vgl. Ps. 7, 15; הָרוֹ (vgl. das *Poël* v. 13) ist nur andere Schreibung für הָרָה und הוֹלֵד (הוֹלֵד) ist die übliche Form des *inf. abs. Hi.* Das womit sie sich tragen und was sie ins Werk setzen wird 5[a] mit Basilisken-Eiern (צִפְעוֹנִי *serpens regulus* wie 11, 8) und Spinnen-Fäden verglichen (עַכְבִּישׁ wie Iob 8, 14[1] v. עָכַב hocken, still stehen oder sitzen mit der Nominalendung *îš*, s. *Jesurun* p. 228, verw. عكس √ עכ *contrahere, se contrahere*[2], und קוּרֵי Trg. קוּרִין Fäden, vgl. arab. كُوْر wov. *kaur* Baumwollenfaden oder -gespinst); Basilisken-Eier hecken sie aus (בָּקַע wie בָּקַע 34, 15., Perf. von dem bisher immer u. somit gewohnheitsmäßig Geschehenen) und Spinnen-Fäden weben sie (אָרַג viell. verw. ἀράχ-νη, Impf. von dem fort und fort Geschehenden). Der Vergleichspunkt des 1. Bildes ist die Verderblichkeit ihres Treibens, sei es daß sich jemand darauf einläßt: der

1) Im Talmudischen heißt die Spinne nicht עַכְבִּישׁ oder wie im Targ. עַכּוּבִית (vgl. arab. *ʿankabût*, Plur. *ʿanâkib*), sondern שְׁמָמִית *Sanhedrin* 113[b] oder בּוּכְיָא *Succa* 52[a].

2) Von der Spinne gesagt bed. es intrans.: sie hat sich zusammengezogen, d. h. ihre Füße an ihren Körper herangezogen, indem sie ihr Netz webte, dann *antecedens pro consequenti:* sie hat ihr Netz gewebt. So offenbar das gleichbed. *taʿakkaša*, worüber der türkische Kamus: „Von der Spinne gesagt, bed. es, daß sie, indem sie sich eine Wohnung baut, die Füße zusammenzieht, wie sie es bei dem Weben ihres Netzes macht; man sagt, *taʿakkašat al-ʿankabût*, wenn sie webend ihre Füße an sich zieht." Daher heißt die Spinne selbst *ʿukkâš, ʿukkâša. Fl.*

Essende von ihren Eiern ist des Todes, oder auch daß er so kühn oder unklug ist, ihren Plänen und Ausführungen hinderlich zu werden: das zerquetschte, zertretene (Ei) spaltet sich zu einer Otter d. i. setzt eine nach der Ferse ihres Ruhestörers schnappende Otter aus sich heraus; זֹרֵר wie Iob 39, 15., hier *prt. pass. fem.* wie סוּרָה 49, 21.; das ־ָה des Fem. ist in ־ָ (*ä* aus *ā*) verfärbt wie in לָנָה (3 *pr. fem.*) Sach. 5, 5 und אָנָה 1 K. 2, 36 was freilich bei unbetontem *ah* begreiflicher als wie hier bei betontem (*Mercha* bei Ultima). Der Vergleichspunkt des 2. Bildes ist die Nichtigkeit und Trüglichkeit ihrer Werke: was sie weben und wirken dient keinem Menschen zur Bedeckung (יִתְכַּסּוּ mit allgemeinstem Subj.), es hat nnr den Schein des Nutzbringenden: ihre Werke sind מַעֲשֵׂי־אָוֶן heillose Werke und ihre Handlungen auf Kränkung des Nächsten in seinem Rechte und Besitze gerichtet. Dieses ihr böses Thun steigert sich bis zum Haß, dem äußersten Gegensatz der gottgefälligen Liebe v. 7: *Ihre Füße laufen zum Bösen und eilen zu vergießen unschuldiges Blut, ihre Gedanken sind Gedanken der Heillosigkeit, Verderben und Verstörung ist auf ihren Bahnen.* Diesen v. 7 bis 8ª דֶּרֶךְ שָׁלוֹם hat Paulus Röm. 3, 15—17 in seine Schilderung des allgemeinen Sittenverderbens verwoben. Die Vorstellung des Lebens als Weges und der Handlungsweise als Wandelsweise ist bes. in der Gnomik heimisch und da terminologisch ausgebildet. Aus 7ª ersieht man, daß die treuen Bekenner im Exil von ihren gottvergessenen Volksgenossen bis aufs Blut verfolgt wurden. Die Vv. רָוּצוּ und וַיְמַהֲרוּ malen die Freude am Bösen bei völlig eingeschläfertem Gewissen. שֹׁד וָשֶׁבֶר assonieren stabreimartig, wie 60, 18 vgl. 13, 6. 14, 22. Ihr ganzes Wesen ist in Disharmonie aufgelöst v. 8: *Den Weg des Friedens kennen sie nicht und nicht giebts Recht in ihren Geleisen, ihre Pfade machen sie sich krumm, jeder der darauf tritt kennt keinen Frieden.* Mit דֶּרֶךְ dem Wege worauf man schreitet wechseln v. 7 u. hier מְסִלָּה die aufgedämmte aufgeworfene Straße, מַעְגָּל (mit Plur. auf *îm* u. *ôth*) das Geleis in welchem der Wagen hinrollt, und נְתִיבָה der Pfad den die Tritte des Wanderers gebildet haben. Friedfertige, von Friedensliebe ausgehende und auf Frieden abzielende Handlungsweise ist ihnen durchaus fremd, Anerkennung und Ausübung des Rechts ist auf ihrer Fährte nicht anzutreffen, ihre Pfade machen sie לָהֶם sich *(dat. reflex.)* d. i. recht geflissentlich krumm und quer, und wer nur immer darauf tritt (בָּהּ neutrisch wie 27, 4), der hat sich um alle Erfahrung innern und äußern Friedens gebracht. In nachdrücklicher Palindromie wiederholt sich שָׁלוֹם am Ende des Verses. Der 1. Teil dieser Rede ist hier zu Ende: nicht an Ohnmacht oder Willigkeit auf Seiten Gottes liegt es, daß seinem Volke bis jetzt nicht geholfen ist, es ist die Schuld ihrer Sünden.

In dem 2. Teile faßt sich der Proph. mit dem Volke zus.: er redet communicativ, denn in die Schuld und Folgen des unter den Exulanten herrschenden Verderbens sind ja auch die Besseren insofern verflochten, als das Volk ein gegliedertes Ganzes ist und die Verzögerung der Erlösung auch sie mitbetrifft v. 9—11: *Darum bleibt Recht uns ferne und nicht erfaßt uns Gerechtigkeit; wir hoffen auf Licht und siehe*

Finsternis, auf Lichthelle — in dickem Dunkel gehn wir hin. Wir tappen wie Blinde an der Wand, und wie Augenlose tappen wir; wir straucheln in Mittagssonnenschein gleichwie im Düster, unter Lebensfrischen gleich den Toten. Wir stöhnen wie die Bären alle und gleich den Tauben ächzen tief wir auf; wir hoffen auf Recht und es kommt nicht, auf Heil — es bleibt uns ferne. Auch am Ende dieser Versgruppe wiederholt sich palindromisch der Ged. mit dem sie anhebt. Das Perf. רָחֲקָה besagt einen aus der Vergangenheit in die Gegenwart hereinreichenden, das Impf. תַּשִּׂיגֵנוּ einen in der Gegenwart wandellos sich fortsetzenden Zustand. מִשְׁפָּט ist hier Ausgleichung der bestehenden Mißverhältnisse durch richterliche Entscheidung Gottes, צְדָקָה Erweisung der Gerechtigkeit, welche, nachdem der Strafzustand schon lange gedauert, über Isr. heilsordnungsgemäß Gnade für Recht und über die Strafwerkzeuge die verdiente Strafe ergehen läßt. Nägelsb. faßt auch משפט im Sinne des Rechts welches die Erwählung und der Bund seitens Gottes für Israel begründet haben (s. seinen Comm.) — auch das ist möglich. Der Standpunkt des Proph. ist das letzte Jahrzehent des Exils, als Cyrus einen glücklichen Schlag nach dem andern ausführte, aber doch erst spät sich gegen Babel wandte. Die dunkle Zukunft, welche der Proph. im Lichte des Geistes durchschaut, wurde da von Hoffnungsstrahlen durchbrochen, aber es kam nicht zum Lichte, nicht zu völliger Aufhellung (נְגֹהוֹת intens. Plur. v. נְגֹהָה wie נְכֹחוֹת 26, 10 v. נְכֹחָה v. 14), vielmehr blieb Finsternis der Grundzustand und im dichten tiefen Dunkel (אֲפֵלוֹת) gingen die Exulanten dahin, ohne daß sich die ihnen geweissagte Entkerkerung durch den Völkerbezwinger verwirklichte. Wir tasten — klagen sie hier — wie Blinde an einer Wand herum, die keinen Ausgang hat, und wie solche die ohne Augen tasten wir; גִּשֵּׁשׁ (nur hier) ist Syn. des älteren מִשֵּׁשׁ Dt. 28, 29., נְגַשְּׁשָׁה (mit Wegfall der schwer hörbar zu machenden Verdoppelung, welche in dem pausalen נְגַשֵּׁשָׁה wieder hervortritt) hat *ah* des Dranges, hier des Selbsterhaltungstriebes, welcher zu dem Tasten nach einem Ausweg aus dieser ἀπορία treibt, und אֵין עֵינַיִם (vgl. zu 40, 29) fällt nicht ganz mit עִוְרִים zusammen, denn es giebt Blindheit bei anscheinend gesunden Augen (vgl. 43, 8), aber auch einen wirklichen Mangel der Augen durch angeborne Mißbildung und einen wirklichen Verlust derselben durch Verwundung oder Krankheit. In der folg. Klage: „wir straucheln in Mittagshelle gleich Düsternis, d. h. gleichwie in solcher, und בָּאַשְׁמַנִּים als ob wir Tote wären“ ist schon aus dem Parall. zu schließen, daß jenes ἅπ. γεγραμμ., weil es einen Gegens. zu כַּמֵּתִים ausdrücken muß, nicht *in caliginosis* (Hier. Lth.; Menahem Parchon Abulw.) oder in den Gräbern (Trg. Saad. David Kimchi) oder in Einöden (Josef Kimchi) bed. kann. Auch giebt es weder ein hebr. אָשַׁם dunkel s. (Dietr.), noch ein אָשַׁן in gleicher Bed.; das aram. אַתּוּנָא Ofen bez. ihn als rauchenden (תְּנַן = עָשֵׁן), und das syr. ܐܦܬܡܢܐ dichte Finsternis gehört mit عتم (s. zu 9, 18) zus., das V. שָׁמֵן fett s. aber wird nirgends auf fette = dicke Finsternis (Kn.) übertragen, und der Bed. Einöde v. אָשֵׁם = שָׁמֵם (so auch Hahn) widerstrebt die Unwahrscheinlich-

keit eines so zweideutigen Wortes. Dieses führt auf den Verbalstamm שָׁמֵן, welcher einen passenden Gegens. zu כמתים ergiebt, sei es daß man erkl.: auf üppigen Fluren (Hitz. Mr. u. a.) oder: unter Feisten, von Gesundheit Strotzenden (Dunasch AE Ew. § 162[b]). Wir ziehen das Letztere vor, da die Sprache für jenen andern Begriff מִשְׁמַנִּים Dan. 11, 24 vgl. Gen. 27, 28 geprägt hat und überh. die Bildung mit א *prosth.* eher auf einen Attributiv- als Substantivbegriff führt: אַשְׁמָן n. d. F. אֵיתָן, אַכְזָב, אַכְזָר ist Elativ von שָׁמֵן Richt. 3, 29 (Cheyne)[1] und אַשְׁמַנִּים bed. dasselbe was 10, 16 (s. dort) מִשְׁמַנִּים. Die Begriffsbestimmungen: *in opimis rebus* (Cocc. Vitr. Stier Segond Brdk.) oder in Leibesfettigkeit = Lebensfülle (Böttch.) liegen der Wortform nach ferner und entsprechen hier wo das ganze Volk des Exils redet auch nicht der Lage. Also: wir straucheln (wanken dahin) unter Feisten, Wohllebigen, Lebenslustigen gleich den Toten. *Quid autem,* bem. Döderl., *tristius cogitari potest, quam dum alii pinques atque obesi sunt umbrae more oberrare?* Brummen und Winseln v. 11 sind Aeußerungen der Ungeduld und des Sehnsuchtsschmerzes. Bald verfällt das Volk in Ungeduld und brummt wie Bären (vgl. Horaz *Ep.* XVI, 51: *vespertinus circumgemit ursus ovile*); bald geben sie sich der Schwermut hin und girren (vgl. המה vom Gurren der Taube Ez. 7, 16) kleinlaut und schmachtend wie die Tauben *quarum blanditias,* wie Ovid sagt, *verbaque murmur habet;* denn alles Harren auf Recht und Heil weist sich da, wo dessen Kommen bevorzustehen scheint, immer wieder als Selbsttäuschung aus. Der letzte Grund sind, wie schon על־כן 9[a] besagte, die im Schwange gehenden Sünden. Darauf kommt der Herzenserguß nun zurück und wird zur Beichte *(Widduj).* Der Proph. (wie Jer. 14, 19 f. vgl. 3, 21 ff.) beichtet wie der Vorbeter an der Spitze des Volkes v. 12—13: *Denn viel sind unsere Frevel vor dir und unsere Sünden zeugen wider uns; denn unsere Frevel sind uns bewußt und unsere Missethaten wohlbekannt: Abfall und Verleugnung Jahve's und Znrückweichen von der Nachfolge unseres Gottes, bedrückerisches und wahrheitloses Reden, Insichaufnehmen und Ausstoßen aus dem Herzen Worte der Lüge.* Das Volk erkennt Menge und Größe (רַבּוּ) seiner abfälligen Handlungen, welche Gegenstand des göttlichen Allwissens sind, und seine Sünden, welche wider es Zeugnis ablegen (עָנְתָה Präd. des dinglichen Plur., vgl. Jer. 14, 7). Das 2. כִּי ist Wiederaufnahme des ersten: „unsere abfälligen Handlungen sind mit (אֵת wie Iob 12, 3 vgl. עִם Iob 15, 9) uns d. h. wir sind uns derselben bewußt, und unsere Missethaten — wir kennen sie" (יְדַעֲנוּם für ידענון wie Gen. 41, 23 vgl. 6 und mit עֲ wie immer bei Vv. ל״ע vor נ bei hinzutretendem Suff. Ew. § 60[a]). Die Sünden werden nun v. 13 in abstrakten Infinitivformen aufgezählt. Obenan steht, dreifach bezeichnet, die Apostasie in Sinnes- und Handlungsweise: בַּה׳ gehört sowohl zu פָּשֹׁעַ Treubruch (z. B. 1, 2) als zu כַּחֵשׁ Verleugnung (Jer. 5, 12); auch נָסוֹג (anders als Ps. 80, 19) ist *inf. abs.* Dann folgen Sünden gegen den Nächsten:

---

1) Ueber den Namen des phön. Gesundheits- und Heilgottes אשמן Ἐσμούν s. Baudissin, Studien I, 276.

Reden welches auf Bedrückung ausgeht (Ps. 73, 8) und סָרָה Abweichendes, dem Gesetz und der Wahrheit Widersprechendes (Dt. 19, 16) zum Inhalt hat; Empfangen *(concipere)* und aus dem Herzen, wo sie empfangen sind (Mt. 15, 18. 12, 35), Herausreden lügnerischer Worte. הֹרוֹ und הֹגוֹ sind die einzigen im A. T. vorkommenden *inf. Poël* wie שׁוֹשֵׁתִי 10, 13 das einzige Beispiel eines *perf. Poël* von Vv. ל״ה; das *Po.* ist da überall passend, weil das ausgedrückte Thun andere treffen, ihnen zum Verderben gereichen soll; denn das *Poël* ist, wie Ew. es nennt, der Ziel- (Tendenz-) Stamm z. B. לוֹשֵׁן *lingua petere* = verleumden, עוֹיֵן *oculo petere* = beneiden. Auf die Beichte der persönlichen Sünden folgt die der sündigen Gesellschaftszustände v. 14—15ª: *Und zurückgedrängt ist Recht, und Gerechtigkeit stehet von ferne, denn ausgeglitten ist auf dem Markte Wahrheit, und Biederkeit findet keinen Einlaß. Und es ward die Wahrheit zur vermißten, und wer das Böse meidet ist vogelfrei.* Das Recht ist aus der Stellung die es einnehmen sollte zurückgedrängt (הִסִּיג, das Gesetzeswort von Verrückung der Grenzen, v. סוג wie הִנִּיחַ, הִסִּית Jer. 38, 22 gebildet), und die Gerechtigkeit muß aus der Ferne dem ungerechten Treiben zusehn, ohne abhelfend eingreifen zu können. Und warum sind Recht und Gerechtigkeit, dieses gottgefällige völkerbeglückende Paar, aus dem Volke hinausgethan und stehen so draußen? Weil keine Wahrheit und Biederkeit im Volke ist. Die Wahrheit wandelt und steht nicht mehr inmitten des Volkes, sondern auf dem geräumigen Platze, wo die Rechtspflege gehandhabt wird und vor allem sie aufrecht dastehen und aufrecht erhalten werden sollte — da ist sie gestrauchelt und hingestürzt (vgl. 3, 8), und die Biederkeit (נְכֹחָה), die gerade durchgeht, möchte wohl gern in den Bezirk des Forums hinein, aber sie kann nicht: Volk und Richter bilden ein Spalier, welches sie zurückhält. Was die Folge davon ist, sagt 15ª: die Wahrheit in ihren mannigfaltigen Bethätigungen bleibt dahinten (נֶעְדֶּרֶת *Ni. tolerativum* wie 40, 26 v. עדר غدر verlassen, also: sich verlassen lassen d. h. zurückbleiben, sei es durch eigenes Zuthun oder durch bloßes Geschehenlassen) und wer das Laster meidet ist מִשְׁתּוֹלֵל *prt. Hithpoël* ein solcher der sich ausplündern, ausziehen (Ps. 76, 6), sich zum שׁוֹלָל (Mi. 1, 8), arab. *maslûb* (wie hier Saad. übers.), machen lassen muß, mit passiver Wendung der Reflexivbed. wie in הִתְחַפֵּשׂ sich ausspähen lassen = sich verstellen.

Mit 15ᵇ oder v. 16 beginnt der 3. Teil der Rede, erst drohend, zuletzt verheißend. Es ist alles Gemälde von Zukunftgeschichtlichem, welches wie rückwärts Liegendes in historischer Thatsächlichkeit vor dem Propheten erschaut und beschrieben wird (Cheyne). In Anbetracht daß jener verrottete Zustand keine Aussicht auf Selbstbesserung bietet hat J. sich bereits zu richterlichem Eingreifen gerüstet 15ᵇ—18: *Und Jahve sah es und mißfällig war's in seinen Augen, daß kein Recht vorhanden. Und sah daß nirgends ein Mann, und war erstaunt, daß nirgends ein Zwischeneintretender — da leistete sein Arm ihm Hilfe und seine Gerechtigkeit, die ward seine Stütze. Und er that Gerechtigkeit an wie einen Panzer und den Helm des Heils auf sein Haupt, und that Kleider der Rache an als Waffenrock und hüllte*

sich in Eifer wie in einen Mantel. Gemäß den Thaterweisen, demgemäß wird er vergelten, Zornglut seinen Widersachern, Straferweisung seinen Feinden, den Inseln wird er Strafe vergelten. Die Sprache des Proph. hat sich nun mühsam hindurchgewunden durch das Dorngestrüpp schneidender Rüge, düsterer Charakterschilderung, winselnder Beichte, die ihm wieder, weil die Heilsfähigen die Beichtenden sind, den Verfall der Masse um so schwärzer vor die Seele stellte — nun, bei der Vergegenwärtigung des nahen Gerichts angelangt, aus dessen Schmelze die Gemeinde der Zukunft hervorgeht, fährt sie wieder empor wie eine gewaltsam zu Boden gezogene Palme und schüttelt ihren Wipfel wie sich selber zurückgegeben in dem Aether der Zukunft. Jahve sah es und es mißfiel ihm (רַע בְּעֵינָיו wie z. B. Gen. 38, 10), dies näml. daß das Recht (welches Er liebt 61, 8. Ps. 37, 28) aus dem Leben seines Volkes entschwunden; er sah, daß kein Mann da sei, kein Mann von Gesinnungstüchtigkeit und Thatkraft (אִישׁ wie Jer. 5, 1., vgl. 1 S. 4, 9. 1 K. 2, 2 und in dem altjüd. Spruch: Da wo kein Mann ist bestrebe dich ein Mann zu sein), der diesem Verderben zu steuern vermöchte; er staunte daß kein מַפְגִּיעַ vorhanden d. i. keiner der zwischen Gott und Volk hineintretend Gotte fürbittend (s. 53, 12) diese unheilvolle Lage des Volkes ans Herz legte, keiner der, wie es Ez. 22, 30 heißt, eine Mauer gegen den Verfall bildete und den Riß mit seinem Leibe deckte, kein Beschwichtiger des Zorns wie Ahron Num. 17, 12 f. oder Pinehas Num. 25, 7. Was nun die von וַתּוֹשַׁע (mit Mahpach und Metheg als הוֹשַׁעְתָּה wie 63, 5 vgl. גָּבַל 40, 7 f.) an folg. *impf. consec.* aussagen, ist nicht minder Künftiges als v. 18 wo die Fassung des Künftigen in die Form ideeller Vergangenheit verlassen wird. Weil das Volk so ganz und tief verderbt ist, hat J. sich zu richterlichem Einschreiten gerüstet. Er sah keinen Menschen auf seiner Seite, der gegenüber den herrschenden Greueln Ihm zu seinem Rechte verhelfen, seine Sache zu stützen willig und fähig wäre — da ward sein Arm seine Hilfe und seine Gerechtigkeit seine Stütze (vgl. 63, 5), daß er in dem Gerichte, zu dem er sich gedrungen sah, nicht eher nachlasse, bis er der Ehre seiner Heiligkeit volle Genüge verschafft (5, 16). Es wird nun die Rüstung beschrieben, die J. anlegt. Wie Eph. c. 6 unter den einzelnen Rüstungsstücken die mannigfachen Selbsterweisungen des inwendigen Geisteslebens gemeint sind, so unter den Rüstungsstücken Jahve's die mannigfachen aus Zorn und Liebe gemischten Selbsterweisungen seines heiligen Wesens. Gerechtigkeit zieht er an wie einen Panzer (שִׁרְיָן in halber Pausa wie 1 K. 22, 34. 2 Chr. 18, 33 in ganzer für שִׁרְיוֹן, indem *ō* in das breitere *å* übergeht, wie allgewöhnlich in יֶחְפָּץ, יֶחְבָּשׁ und auch Gen. 43, 14 שְׁכָלְתִּי, 49, 3 עָז, 49, 27 יִטְרָף), so daß seine Erscheinung nach allen Seiten hin Gerechtigkeit ist, und auf sein Haupt setzt er den Helm (כּוֹבַע mit zurückgezogenem Tone Ew. § 213[f] [1]) des Heils, denn der

1) Dieses Wort ist hier und also wohl auch 1 S. 17, 5 (vgl. קוֹבַע 1 S. 17, 38), wo sich Tonrückgang annehmen ließe, als *plene* geschriebene Segolatform behandelt. Dagegen hat es Ez. 27, 10 (וְכוֹבַע mit einfachem *Paschta*) und 38, 5 (וְכוֹבָע *in pausa*) betonte Ultima und gilt also als wie הוֹנָג, אוֹפָן

letzte Zweck, zu dem er in den Kampf zieht, ist Erlösung der Bedrückten, Heil als Siegesfrucht der Gerechtigkeit, und über den Panzer zieht er Kleider der Rache an als Waffenrock (תְּלְבֻּשֹׁת LXX περιβόλαιον, gleicher Form wie nachbiblisch תְּגְבֹּרֶת, תְּשְׁחֹרֶת), und hüllt sich in Eifer wie in einen Kriegsmantel. Sinnig und schön wird die unerbittliche Gerechtigkeit mit dem undurchdringlichen ehernen Panzer verglichen, das freudenreiche Heil mit dem schirmenden, fernhin glänzenden Helme (v. כבע = קבע überwölben), die mannigfach abstrafende Rache mit den grellfarbigen Kleidern über dem Panzer und der zornige Eifer (קִנְאָה v. קָנֵא hochrot s.) mit der feuerroten Chlamys. Es wird keine Waffe erwähnt, nicht Schwert oder Bogen, denn sein Arm schafft ihm Hilfe, allein dieser. Was wird nun J. thun, nachdem er sich so mit Gerechtigkeit und Heil, Rache und Eifer gewappnet hat? Er wird, wie v. 18 sagt, ein strenges und allgemeines Vergeltungsgericht üben. גְּמוּל u. גְּמֻלָה bed. Vollbringung (s. die Grundbed. zu 3, 9), ein ῥῆμα μέσον; גְּמֻלוֹת, was je nach dem Zus. entweder Liebeserweisungen oder Zorneserweisungen und entw. göttlicherseits Vergeltungen oder menschlicherseits Verwirkungen bed. kann, geht hier auf die menschlichen Werke, und das ebenso doppelseitige גְּמוּל bed. hier nicht wie 3, 11 Verwirkung, sondern wie 35, 4 Vergeltung und zwar Strafverhängnis. כְּעַל *instar propter*, hier nicht anders als Ps. 119, 14 und unten 63, 7 *(uti par est propter)*, vgl. zu 1, 26. Das zweite nachdrücklich (wie לָכֵן 52, 6) wiederholte כעל steht ohne *rectum* als Correlat des ersten. Bei den Widersachern und Feinden denkt man nach dem Vorausgeg. an das abtrünnige Isr.; der Proph. nennt dafür die Inseln, also die Heidenwelt; er verbirgt das bes. Gericht über Isr. in dem allgem. über die Völker. Es ergeht Isr., dem dumm gewordenen Weltsalze, wie der ganzen ungöttlichen Welt; die hindurchgeläuterte Gemeinde soll ihre Stätte haben innerhalb einer Welt, aus welcher die schreiende Ungerechtigkeit hinweggefegt ist. Nun schildert der Proph. die יְשׁוּעָה, deren Symbol der Helm auf Jahve's Haupte v. 19—20: *Und sie werden fürchten vom Niedergang an den Namen Jahve's und vom Sonnenaufgang seine Herrlichkeit, denn er wird kommen wie ein gehemmter Strom, der ein Sturm Jahve's daherjagt. Und er kommt für Sion ein Erlöser und für die vom Abfall sich Bekehrenden in Jakob, lautet Jahve's Ausspruch.* Statt וְיִרְאוּ (וְיִרְאוּהוּ) will Kn. mit Streichung des *Metheg* וְיִרְאוּ *et videbunt* lesen, aber ‚den Namen Jahve's sehen' (statt: ‚seine Herrlichkeit sehen') ist ein unbelegbarer Ausdruck, und das Verh. von 19[b] zu 19[a] empfiehlt diese Aenderung auch nicht, da 19[b] die aus der Gerichtsoffenbarung Jahve's hervorgehende allgemeine Ehrfürchtung des Namens Jahve's (יָרֵא אֶת־שֵׁם ה׳ wie Dt. 28, 58) und seiner Herrlichkeit (Ps. 102, 16) aus der Art und Weise dieser Gerichtsoffenbarung begründet. Die beiden מִמַּעֲרָב von und וּמִמִּזְרַח־שֶׁמֶשׁ bez. den *terminus a quo*. Von allen Himmelsgegenden her wird Furcht des Namens und der Herrlichkeit

---

gebildet, wov. die Formen חוֹתָם (חֹתֶם) עוֹלָם (עֹלֶם) sich nur durch tongedehntes *a* unterscheiden. Der Plur. folgt dieser Milra-Form und lautet בּוֹבָעִים, vgl. Kimchi's *Michlol* 174[a] und Lex. *s. v.* כבע.

Jahve's in der Völkerwelt heimisch. Denn wenn Gott wie während des babyl. Exils seinen Namen und seine Doxa aus der Geschichte zurückgezogen hat, so ist dann der Wiedereintritt beider um so intensiver und außerordentlicher, was hier in einem an 30, 27 f. 10, 22 f. vgl. Ez. 43, 2 erinnernden Bilde dargestellt wird. Die Accentuation freilich, welche dem כַּנָּחַר *Paschta* giebt, scheint צַר zum Subj. zu machen, sei es in der Bed. Bedränger, Widersacher wie Thren. 4, 12 (Trg. Syr. Saad. Malbim Stier Hahn) — aber nach vorausgegangenem חֵמָה לְצָרָיו läßt sich ein solcher Uebergang zu menschlicher Vermittelung des Vergeltungsgerichts nicht erwarten — oder in der Bed. Bedrängnis 25, 4. 26, 16. 30, 20 (Raschi Hitz.), wofür sich, da צַר Gegens. v. שָׁלוֹם, 48, 18. 66, 12 anführen läßt. Aber nach Parallelen wie 30, 27 f. liegt es ungleich näher, Jahve (seinen Namen, seine Herrlichkeit) als Subj. zu fassen; auch das jedenfalls auf כנחר rückbezügliche בּוֹ spricht dagegen, daß צר Subjektsbegriff sei, auf den bezogen zu werden בו den nächsten Anspruch hätte, aber nicht bezogen werden kann (Stier Hahn nach Ps. 60, 6: der Geist Jahve's wirft Panier auf gegen ihn, näml. den Widersacher!). Ist aber J. Subj. zu וְיָבֹא, so gehört כַּנָּחַר צָר (wie רוּחַךְ טוֹבָה Ps. 143, 10. כַּמַּיִם ׳ ׳ מְכַסִּים 11, 9., Ges. § 111, 2^b), ohne daß man כְּנָהַר צר (Seinecke) zu lesen braucht, zus., entw. in der Bed.: ein beengender, wie in Belagerungszustand setzender Strom (v. צוּר 21, 2. 29, 3), oder gemäß dem adjektivischen Gebrauch des Nomens צַר (v. צָרַר, hier bei Zakef צָר) 28, 20. Iob 41, 7. 2 K. 6, 1: ein enger, beengter, ein solcher für dessen Wassermassen die Ufer ein zwängender Damm sind, den er, zumal bei Sturmwind, alles mit sich fortreißend durchbricht. Sonach erkl. wir: J. wird kommen gleich dem Strome, einem beengten, welchen ein Windhauch Jahve's d. h. ein gewaltiger Sturmwind mit Fluchteile fortwälzt (*Pil.* v. נוּס mit בְּ: dareinjagen, darauf eindringen und in die Flucht stürzen). Alsdann wird alle Welt von West bis Ost, von Ost bis West Ihn zu fürchten beginnen; das eig. Ziel aber der Liebe, welche sich durch jene Zornesoffenbarung Bahn bricht, ist seine Gemeinde: er kommt (וּבָא Fortsetzung des וְיָבֹא) für Zion ein Erlöser d. i. als ein solcher (nähere Bestimmung des Präd.) und für die שָׁבֵי פָּשַׁע sich Abwendenden vom Abfall (vgl. 1, 27 u. zur genit. Verbindung Mi. 2, 8 שׁוֹבֵי מִלְחָמָה Abgewandte vom Kriege). Die Verknüpfung mit specialisierendem ו ist ähnlich wie 1, 27. 57, 18. Er kommt als Erlöser für Zion d. i. seine treugebliebene Gemeinde, eingeschlossen diej. welche von ihrem bisherigen Treubruch sich J. wieder zuwenden. Der Ap. führt Röm. 11, 26 dieses Gotteswort als Schriftbeweis für die einstige Wiederbringung Gesamtisraels an. Als Erlöser zu seinem bisher unter dem Fluchbann liegenden Volke kommend, schließt Jahve mit diesem einen ewigen Bund v. 21: *Und ich — das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jahve: mein Geist welcher auf dir und mein Wort welches ich gelegt in deinen Mund werden nicht weichen aus deinem Munde, und aus dem Munde deiner Nachkommen, und aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht Jahve, von jetzt ab bis auf ewig.* In וְאֲנִי זֹאת בְּרִיתִי אֹתָם verjüngen sich die Worte Gottes an Abram Gen. 17, 4 אֲנִי הִנֵּה בְרִיתִי אִתָּךְ. Statt אֹתָם heißt es (wie bes. häufig bei Jer.) אִתָּם

(vgl. מֵאוֹתִי 54, 15). Die folg. Anrede geht an Israel, nicht an den Proph., als dessen Wort und Begabung sich forterben werde. So Klosterm., weil, wenn die Anrede an Israel ginge, hinter אֹתָם mit עֲלֵיהֶם u. s. w. fortgefahren sein würde. Aber er selbst notiert die auffälligen Parallelen, welche c. 1 zu v. 17. 18. 20 bietet — warum soll hier nicht gleicher Wechsel von Aussage und Anrede statthaft sein wie 1, 29? Die Rede schließt apostrophierend. Angeredet wird der Knecht Jahve's in volklichem Sinne, der durch ein allgem. Völkergericht hindurchgerettete Rest Israels, dem die Menge aller Gottesfürchtigen aus West und Ost sich anschließt. Der Geist Gottes ruht auf dieser Gemeinde des neuen Bundes, und Gottes trostreiche heilschöpferische Worte sind nicht allein der beseligende Reichtum ihres Herzens, sondern auch das ringsum heilverbreitende Bekenntnis ihres Mundes — es sind die Worte gemeint, welche nach 51, 16 sich als die Samenkörner des neuen Himmels und der neuen Erde erweisen. Mit dem neuen Jerusalem, dem herrlichen Mittelpunkte dieser heiligen Gemeinde, beschäftigt sich die folg. Rede.

Des letzten Dritteils dritte Rede c. LX.

Die Herrlichkeit des Jerusalems der Endzeit.

Noch ist es Nacht, Nacht der Sünde, der Strafe, des Leidens, der Trauer, eine lange nun schon bald siebzigjährige Nacht. In dieser Nacht hat der Proph. in göttlichem Auftrag das Licht gepredigt. Nun ist er in seinem inneren Durchleben des Inhalts seiner Predigt bis dicht an den Zeitpunkt hingelangt, wo das Glauben zum Schauen werden soll, und ruft in der Kraft des Gottes, der ihn zum Munde seines schöpferischen Fiat gemacht hat, der Gemeinde zu v. 1: *Stehe auf, werde licht, denn gekommen ist dein Licht, und die Herrlichkeit Jahve's ist aufgegangen über dir.* Die Anrede geht an Zion-Jerusalem welche wie 49, 18. 50, 1. 52, 1 f. 54, 1 als Weib gedacht ist. Niedergeschlagen von Gottes Strafgericht, dahingesunken von innerer Niedergeschlagenheit liegt sie am Boden. Da ergeht an sie der Ruf קוּמִי. Es ist ein Machtwort, welches ihre Glieder neubelebt, daß sie sich vom Boden, an den sie wie hingebannt ist, erheben kann. Das Machtwort קוּמִי ergänzt sich durch ein zweites: אוֹרִי. Welche Gewalt liegt in diesen zwei Trochäen *qûmi ôri,* welche gleichsam so lange anhalten, bis geschehen ist was sie sagen, und welche Gewalt des Trostes in den zwei Jamben *ki-bâ orêch,* welche gleichsam dem Thun Zions das Siegel des göttlichen Thuns aufdrücken und zur ἄρσις (Erhebung) deren θέσις (Grundlegung) fügen! כִּי begründet positiv: Zion soll Licht werden, denn sie kann es. Sie kann es nicht aus sich selber, aber es giebt ein Licht, welches sich ihr mitteilen will, das Licht, welches Gottes heiliges Wesen ausstrahlt, und dieses Licht ist gekommen, die Herrlichkeit Jahve's über ihr aufgegangen; das Perf. זָרַח stempelt auch בָּא zum Perf., vgl. dagegen die Wortstellung 62, 11 wo

בא Particip. זָרַח ist das übliche Wort vom Sonnenaufgang Mal. 3, 20. Die Sonne der Sonnen ist Jahve Ps. 84, 12., der Gott der da kommt 59, 20. Jetzt ist es Nacht über der Erdwelt aber Zion ist der Ostpunkt, wo diese Sonne der Sonnen aufgeht v. 2: *Denn siehe die Finsternis decket die Erde und Tiefdunkel die Völkerschaften, und über dir strahlt Jahve auf und seine Herrlichkeit wird über dir sichtbar.* Noch bedeckt חַשֵׁךְ die Finsternis in ihrer ganzen Tiefe, Nacht der Gottentfremdung und Unglückseligkeit, die Erde und עֲרָפֶל Wolkennacht die Völker: es ist noch Nacht wie am ersten Schöpfungstage, aber eine Nacht welche Licht werden soll. Während noch Dunkel über den Völkern liegt, tagt es im h. Lande, indem eine Sonne über Zion aufgeht (יִזְרַח), näml. Jahve in enthüllter Herrlichkeit. Die Folge davon ist daß Zion selbst durch und durch Licht wird, aber nicht bloß für sich v. 3: *Und es wandeln Nationen deinem Lichte nach und Könige deinem Strahlenscheine.* Die beiden ל lassen sich nach Hab. 3, 11 verstehen: bei (was unmerklich verschieden von ‚in') dem Lichte, dem Strahlenscheine. Aber הֲלָכוּ (nicht תִּתְהַלַּכוּ) führt eher auf ל des Zieles: eine solche Anziehungskraft übt Zion aus, daß Völker ihrem Lichte zuwallen (הָלַךְ לְ wie in הָלַךְ לְבֵיתוֹ u. ähnlichen RA) und Könige ihrem Strahlenglanze, um seiner mit teilhaft zu werden und ihn mitzugenießen. Nun wird Zion wie 49, 18 aufgefordert, die aufgehobenen Augen nach allen Seiten hin zu richten: sie ist das Ziel einer großen heranziehenden Menge v. 4: *Erhebe ringsum deine Augen und siehe: sie alle scharen sich zusammen, kommen zu dir; deine Söhne kommen von ferne und deine Töchter werden auf Armen herbeigetragen.* Die sich zusammenscharende und herbeikommende Menge ist die Diaspora ihrer fernhin versprengten Söhne und Töchter (11, 12), welche die ihr zuwallenden Heiden mitbringen, sie עַל־צַד (wie 66, 12) tragend d. h., wie man dies noch jetzt im Orient sieht, die auf dem Hüftknochen der Tragenden sitzenden, wobei die Hand stützend nachhilft (s. Orelli). תֶּאָמַנָּה ist erweicht aus תאמַנָּה, der Pausalform für תאמְנָה (vgl. die Erweichung Ruth 1, 13), v. אָמַן festigen, stützen, wov. אֹמֶנֶת, אֹמֵנֶת Wärter, Wärterin, die das Kind in sicherer Obhut habe. Wenn nun solches geschieht, wird Zion von höchster, mit Beben gemischter Freude ergriffen v. 5: *Alsdann wirst du sehen und erglänzen, und es wird schauern und sich weiten dein Herz, denn dir zugewendet wird die Gütermenge des Meers, die Vermögensfülle der Nationen kommt zu dir.* Es fragt sich ob תִּרְאִי, תֶּרְאִי, תִּירְאִי zu schreiben ist — alle drei Schreibungen führen auf רָאָה — oder תִּרְאִי v. רָאַה. Die letztere Schreibung hat LXX Trg. Syr. Hier. Saad. und alle älteren jüd. Ausl. ausgen. AE für sich und ist die von der Masora geforderte. Ohnehin liegt תִּרְאִי *videbis* nach 66, 14. Sach. 10, 7 näher, zumal da רָאָה sich nicht (wie פָּחַד und daneben רָגַז Jer. 33, 9) in der Bed. *tremere prae gaudio* (vgl. dagegen auch יָרֵעַ 15, 4 u. רָחַח 44, 8) gebraucht zu werden eignet. Also: alsdann wirst du sehen und erglänzen d. i. solches sehend erglänzen d. i. dein Antlitz wird vor Freude sich lichten: נָהַר wie Ps. 34, 6. Hier. Lth. denken an נהר strömen, überfluten, aber נהר hat hier seine urspr. Bed. ‚glänzen', wovon auch der Fluß als Silberstreif

נָהָר heißt. Ferner: der Eindruck des Umschwungs wird also überwältigend sein, daß Zions Herz schauert, aber auch so erhebend, daß das bisher beklommene vor Freude schwillt oder, wie es hier heißt, sich weitet (וְרָחַב vgl. רָחַב sich ausweiten *pectus diducere* = erfreut werden, LXX καὶ ἐκστήσῃ nach der LA וְרָחַב bei Chajug und Isaak Nathan in seiner Concordanz); denn חֲמוֹן יָם d. i. alles was die Eilande und Küstenlande Kostbares besitzen (חָמוֹן Gedröhn, dröhnende Menge, insbes. des Besitzes Ps. 37, 16 u. ö.) wird ihr zugewendet, und חֵיל גּוֹיִם das Vermögen d. i. (im Hinblick auf den folg. Plur. des Präd. ganz so wie Hagg. 2, 7) die Reichtümer (Gold, Silber u. s. w. Sach. 14, 14) der Heiden werden in sie eingebracht, damit sie fortan zur Ehre ihres Gottes darüber verfüge. Die handeltreibenden und die viehzuchttreibenden Völker beeifern sich, die Gemeinde zu bereichern v. 6—7: *Ein Gewimmel von Kamelen wird dich bedecken, die Fohlen Midians und ʿÊpha's, allzusammen aus Šebâ kommen sie, Gold und Weihrauch bringen sie und die Lobpreise Jahve's machen froh sie kund. Alle Herden Ḳêdars sammeln sich dir, die Widder Nebâjoth's werden dir dienen, werden besteigen zu Wohlgefallen meinen Altar, und das Haus meines Schmuckes werd' ich ausschmücken.* Die handeltreibenden Völker bringen der Gemeinde ihre Waren: der von Abraham und Ketura abstammende Volksstamm מִדְיָן Gen. 25, 2., welchem עֵיפָה (Trg. הוֹלָל die Hudheiliten?) als eine Abzweigung Gen. 25, 4 angehört, und dessen Wohnsitze auf der Ostküste des älanitischen Golfs die nach den arab. Geographen 5 Tagereisen südlich von Aila gelegene Stadt *Madjan* bezeichnet; diese kommen in so vielen und langen Karawanen, daß rings um Jer. alles von Kamelen wimmelt: שִׁפְעַת wie Iob 22, 11 und בִּכְרֵי parall. גְּמַלִּים v. בֶּכֶר = arab. *bakr* oder auch *bikr* ein junges männliches Kamel und überh. ein Kamelfohlen (bis zu höchstens 9 Jahren, s. Lane's *Lex.* 1, 240). Diese alle, Midianiten und Êphäer, kommen aus שְׁבָא, von dem Virgil *Georg.* II, 117 sagt: *solis est turea virga Sabaeis,* dem nach Strabo XVI, 4, 19 „reichgesegneten Lande der Sabäer, des größten Volkes, bei welchem Myrrhe, Weihrauch und Zimmt wächst"; dort in Jemen[1], wo Spezereien, Edelsteine und Gold heimisch sind, haben sie Gold und Weihrauch eingetauscht, und diese wertvollen Gaben bringen sie nun nach Jer., nicht als widerwilligen Tribut, sondern unter froher Verkündigung der ruhmvollen Thaten und Eigenschaften Jahve's, des Gottes Israels. Wie die handeltreibenden Völker, so kommen die nomadischen; קֵדָר die in der Wüste zwischen Babylonien und Syrien in חֲצֵרִים (42, 11) d. i. festen Niederlassungen seßhaften bogengewappneten (21, 17) Kedarener und das nach Gen. 25, 13 gleichfalls ismaëlitische נְבָיוֹת, ein Nomadenstamm, welcher in der israel. Königszeit noch ohne Bedeutung war, in den ersten Jahrh. v. Chr. aber sich zu einem hervorragenden Kulturvolke

1) Wie סְבָא 43, 3. 45, 14 Nubier sind, so sucht Wetzstein auch die שְׁבָא an der Westküste des roten Meeres; der gew. Ansicht nach, der wir oben folgen, heißt so der Hauptstamm Südarabiens und insbes. dessen Hauptstadt Marib *(Mariaba),* nach arab. Sage die Residenz der Bilḳîs, der מַלְכַּת שְׁבָא.

erhob, dessen Reich sich vom älanitischen Golf nach dem Ostjordanlande über Belkâ bis nach Haurân erstreckte — denn die Schriftdenkmäler reichen von Aeg. bis Babylonien, das peträische Arabien aber ist ihr Hauptfundort.[1] Die Kedarener treiben ihre zusammengebrachten Herden von Kleinvieh gen Jer., und die Widder der Nabatäer stehen, von diesen herbeigebracht, der Gemeinde zu Diensten (יְשָׁרְתוּנֶךָ Verbalform mit tonlosem Suff. wie 47, 10) und besteigen עַל־רָצוֹן wie לְרָצוֹן 56, 7 zu Wohlgefallen den Altar Jahve's (עֲלָה wie Lev. 2, 12., hier mit Objektsacc. wie Gen. 49, 4. Num. 13, 17). Keiner der alttest. Propheten vermag den Gottesdienst des Israels der Endzeit ohne Opferkultus zu denken; es wäre aber Rückfall in alttest. Beschränktheit, wenn man aus solchen Weiss. schlösse, daß das Tieropfer jemals wiederhergestellt werden wird. Die Scheidewand des nationalen Particularismus und ceremoniellen Schattenwerks wird nie wiederaufgerichtet, und mit dem Opfergottesdienst ist seit dem Feuergerichte über den zweiten Tempel auch die örtliche Gebundenheit des Kultus an irgendwelche irdische Centralstätte für immer dahingefallen (Joh. 4, 21), aber der Strom des Heils, welcher von Jerusalem ausgegangen, wird doch schließlich wieder dort münden und dieses noch einmal zum Segensborne machen. Das Gotteshaus in Jer. wird, wie der Proph. 56, 7 gesagt hat, בֵּית תְּפִלָּה für alle Völker werden. Hier nennt es J. als das Ihm zu Ehren gebaute und von seiner Gnadengegenwart erfüllte בֵּית תִּפְאַרְתִּי. Er wird dessen innere Herrlichkeit der äußern gleich machen, indem er es mit den Huldigungsgaben der bekehrten Heidenwelt ausschmückt. Von dem Lande, auf dem Karawanen und Herdenzüge herbeikommen, wird der Blick nun aufs Meer gelenkt v. 8—9: *Wer sind diese, die wie Gewölk herbeifliegen, und wie die Tauben zu ihren Gittern? Ja mein harren die Insellande, und die Schiffe von Taršiš ziehen zuvorderst, um zu bringen deine Kinder aus der Ferne, ihr Silber und Gold mit ihnen, dem Namen deines Gottes und dem Heiligen Israels daß er dich geschmückt hat.* Auf dem Meere zeigen sich Schiffe, so schnell dahereilend wie vom Winde gejagtes leichtes Gewölk (19, 1. 44, 22), wie Tauben, welche ihren Schlägen (אֲרֻבֹּת v. אָרַב festverschlingen, vergittern) zufliegen, *celeres*, wie Ovid sagt, *cavis se turribus abdunt* d. i. in die mit Schlupf- und Luftlöchern versehenen runden Türme, die zu ihrer Hegung errichtet sind. Der weibliche Plur., auf אֳנִיּוֹת bezüglich, zeigt, daß die Schiffe als solche erkennbar sind, aber woher sie kommen und wohin sie ziehen, ist fraglich. Die Frage richtet sich an Zion und läßt schon ahnen, daß diese Schnellsegler ein so liebes ersehntes heimisches Ziel haben, als für Tauben (יוֹנִים v. יוֹנָה[2]) ihr Taubenhaus ist. Das folg.

1) Die Araber nennen den Erstgebornen Ismaels نَبْت und jenes Volk نَبَط, aber nabatäische Münzen schreiben נבתו und נבטו, und auch in Targumen und Talmuden wird der Name bald mit ת bald mit ט geschrieben; die assyr. Inschriften schreiben sowohl die in Verbindung mit Arabien als die in Verbindung mit Aram genannten Nabatäer mit ת (nicht ט), s. Schrader, KAT 147. Friedr. Delitzsch, Paradies 297.

2) Vgl. S. 500 Z. 10 und dazu die Anm.; das talmudische יוֹן (Taubenmännchen) ist ein willkürlich gemachtes Wort.

כִּי ist begründend. Luzzatto hält die Aussprache יִקָּווּ für beabsichtigt: mir (um mir anzugehören) sammeln sich die Inseln, aber statt אִיִּים wäre dann הַגּוֹיִם (Jer. 3, 17) zu erwarten. Das Hoffen der Inseln will wie 51, 5 und wie das Harren יַחֵל der Inseln 42, 4 verstanden sein. Hoffen und Harren ist immer feste gespannte Erwartung eines künftig oder weiterhin zu Erfahrenden. Wenn Jahve Obj. ist wie 8, 17. Ps. 31, 25 u. ö., so geht das Hoffen darauf daß er sich dem Hoffenden bezeuge und ihm die Güterfülle seiner Gnade erschließe. So ist hier das Hoffen der Inseln ihr vertrauensvoll auf Jahve gerichteter Glaube. Die Eile hat ihren Grund darin, daß sie Jahve sich zu Diensten stellen, von dem sie alles Gute erwarten. Den Zweck der Bethätigung ihres Glaubens spricht לְהָבִיא aus. Die wolken- und taubengleich Daherfliegenden sind Schiffe, voran (בָּרִאשֹׁנָה mit *Munach* statt des *Metheg*, gleichen Sinnes wie Num. 10, 14., LXX ἐν πρώτοις, Hier. *in principio* im vordersten Gliede) die vom äußersten Ende des europäischen Inselweltteils kommenden Tartessusschiffe als die Führer der Flotte, welche Zions Kinder aus der Ferne und zugleich mit diesen Gold und Silber der Schiffsherren herbeibringt לְשֵׁם dem Namen (Dativ, nicht nach 55, 5 = לְמַעַן LXX διά) deines Gottes, den sie ehren, und dem Heiligen Israels darum daß er dich geschmückt und dadurch ihnen Ehrfurcht und Liebe gegen dich eingeflößt hat (פֵּאֲרָךְ für פֵּאֲרֵךְ wie auch außer Pausa 54, 6). Nicht aber bloß ihre Besitztümer bringt die bekehrte Heidenschaft der Gemeinde dar, sondern sich selber mit ihren Königen v. 10—12: *Und es bauen Söhne der Fremde deine Mauern, und ihre Könige bedienen dich, denn in meinem Grimm hab' ich dich geschlagen und in meiner Huld mich dein erbarmet. Und aufgethan bleiben deine Thore immerfort Tag und Nacht, werden nicht verschlossen, um einzubringen zu dir das Vermögen der Nationen und ihre Könige in Triumphzug. Denn die Nation und das Königreich, welche dir nicht dienen wollen, werden umkommen, und die Nationen werden sicher verwüstet.* Die Mauern Zions erheben sich aus ihren Trümmern, indem Ausländer, durch Jahve's Eingreifen äußerlich und innerlich überwunden, dabei Frohndienst leisten (vgl. mit Cheyne 61, 5. 14, 2), und ausländische Könige stehen Zion zu Diensten (49, 23), wovon das durch die Edikte des Cyrus, Darius und Artaxerxes Longimanus Angeordnete nur ein weiter in die Endzeit hinausweisendes Vorspiel war, obwohl in der Anschauung des Proph. die Zeit nach dem Exile die Endzeit selbst ist. Von den beiden Perf. 10ᵇ geht הִכִּיתִיךְ auf die fernere, רִחַמְתִּיךְ auf die nähere, in die Gegenwart hereinreichende Vergangenheit, vgl. 54, 8. Ueber פִּתֵּחַ s. 48, 8., wo es vom Ohre wie Hohesl. 7, 13 von der Knospe gebraucht ist. Das 1. Satzglied 11ᵃ schließt mit וָלַיְלָה; *Tifcha* trennt stärker als das ihm untergeordnete *Tebîr*, jedoch läßt sich ἡμέρας καὶ νυκτός auch wie in der Lehnstelle Apok. 21, 25 f. zu οὐ κλεισθήσονται ziehen. Die Thore Zions können immer offen bleiben, denn eine feindliche Bestürmung ist nicht mehr zu fürchten, und sie müssen offen bleiben *ad importandum* daß man durch sie hindurch einbringe (was eben ununterbrochen vor sich geht) das Vermögen der Heiden וּמַלְכֵיהֶם נְהוּגִים d. h. nicht: und ihre Könige geleitet d. i. von

Gefolge begleitet (Kimchi Vitr. Rosenm. u. a.), sondern: und ihre Könige herbeigeführt (LXX Hier.), näml. nach 20, 4. 1 S. 30, 2 als Gefangene (Trg. זְקִיקִין d. i. בְּזִקִּים in Fesseln) — herbeigeführt aber nicht von ihren Völkern welche ihres Regimentes überdrüssig sie ausliefern (Hitz. u. a.), sondern von der Gemeinde, von welcher unwiderstehlich gefesselt d. i. innerlich überwunden (vgl. 45, 14 mit Ps. 149, 8) sie sich als ihre und ihres Gottes Gefangene in festlichem Ehrenzug zur h. Stadt hineinführen lassen. An dieses נהוגים schließt sich v. 12 an: denn der Bestand jedes Volkes und Reiches ist fortan durch die Unterwerfung unter die Gemeinde des heilsgeschichtlichen Gottes, durch den Eintritt in diese bedingt — ebenderselbe Ged., den Sacharja 14, 16 ff. ausführt. Der Art. v. הַגּוֹיִם weist zurück und der *inf. intens.* חָרֵב bekräftigt das Gedrohte. Von dem Ged., daß alles Große in der Menschenwelt dem Allheiligen und seiner Gemeinde dienstbar wird, schweift der Blick auf das Große in der Naturwelt ab v. 13: *Die Herrlichkeit des Libanon wird zu dir kommen, Cypresse, Platane und Scherbinbäume allzumal, um zu schmücken die Stätte meines Heiligtums, und die Stätte meiner Füße werd' ich verherrlichen.* Die Cedernpracht des Libanon und überh. die schönsten Bäume werden Zion zugebracht, nicht als gefällte Stämme, um als Baumaterial verwendet zu werden, sondern ausgegraben mit ihren Wurzeln, um die h. Stätte des Tempels (Jer. 17, 12) zu schmücken und zu dem Zwecke daß J. verherrliche die Stätte seiner Füße d. h. wo er, der Ueberweltliche, gleichsam seine Füße stehen hat; הֲדֹם רַגְלָיו heißt häufig der Tempel mit bes. Bezug auf die Bundeslade Ps. 99, 5. 132, 7. Thren. 2, 1. 1 Chr. 28, 2 als Mittelpunkt (vgl. 66, 1) der irdischen Gnadengegenwart Gottes. Die Bäume also, welche wie in königlicher Herrlichkeit die übrige Pflanzenwelt überragen, sollen die Umgebung des Tempels schmücken, so daß Cedern- und Platanengänge in ihn hineinführen — Beweis dafür daß nun kein Rückfall zur Abgötterei mehr zu besorgen ist. Ueber die Baumnamen s. 41, 19: es werden hier drei Bäume genannt wie dort sieben; die Worte ברוש תדהר ותאשור יחדו sind aus 41, 19 wiederholt. In v. 14 wendet sich die Weiss. schnell wieder zur Menschenwelt zurück: *Und es gehen zu dir tiefgebückt die Kinder deiner Quäler, und es strecken sich hin zu den Sohlen deiner Füße all deine Schmäher, und nennen dich „Stadt Jahve's, Sion des Heiligen Israels".* Die Verfolger der Gemeinde in Werk (עֹנָה) und Wort (נָאַץ) sind nicht mehr (26, 14) und ihre Kinder fühlen sich entwaffnet: sie werden indem sie die verfolgte Gemeinde so hoch erhöhet erblicken von Beschämung und Reue ergriffen, sie kommen שְׁחוֹחַ (infin. Nomen n. d. F. שְׁחוֹן Thren. 5, 13., hier als Acc. der näheren Bestimmung, wie dgl. gerade mit dem V. הָלַךְ häufig verbunden werden Ew. § 279[c]) Bückung = sich bückend (Gegens. רוֹמָה Mi. 2, 3) und strecken sich hin ‚an deine Fußsohlen' d. h. sich so flehentlich an dich anschmiegend, als ob sie sich unter deine Füße legen wollten und nirgends anders als da zu liegen wert wären (ähnlich 49, 23), und nennen dich, während früher mit Spottnamen, jetzt mit den Ehrennamen: Stadt Jahve's, Zion des Heiligen Israels, nicht: Heiligtum Israels (Mr.), da קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל im B. Jes. überall Name Jahve's ist, sondern genit. Ver-

bindung wie Bethlehem Juda's, Gibea Sauls u. dgl. Eine glorreiche Wandlung geht mit der Gemeinde an sich und im Urteil der Völker vor v. 15—16: *Statt daß du verlassen warest und gehaßt und niemand dich durchwandelte, setz' ich dich nun zu ewiger Pracht, zu Entzücken für Geschlecht und Geschlecht. Und du saugest die Milch von Nationen und die Brust von Königen wirst du saugen, und erfahren daß ich Jahve dein Heiland bin und dein Erlöser, der Starke Jakobs.* Von den in צִיּוֹן ineinanderliegenden Vorstellungen der Gemeinde (Mutter Israels) und Stadt (Metropolis) überwiegt in v. 15 die letztere, in v. 16 die erstere; denn obgleich עֲזוּבָה und שְׁנוּאָה gleicherweise von Stadt und Gemeinde (54, 6. 11) gilt, so paßt doch אֵין עֹבֵר (s. 34, 10) nur auf die verödete Stadt; die Verschmelzung der beiden Vorstellungen in v. 15 ist ähnlich wie 49, 21. Jer. wird nun durch und durch Pracht und zwar ewige Pracht, ein Entzücken der so lange die diesseitige Gesch. währt aufeinanderfolgenden Generationen. Die Völker und ihre Könige geben der Gemeinde nun ihr Lebensmark hin, wie eine Mutter oder Amme dem Kinde die Milch ihrer Brüste, und die Gemeinde hat daran reiche Nahrung zu gedeihlichem Wachstum, immer neuen Stoff zu dankender Freude. An Bereicherung durch Raub (Hitz.) ist nicht zu denken, das Saugen ist das eines Kindes, nicht eines Vampyrs. Man erwartete מְלָכוֹת 49, 23 statt מְלָכִים, aber durch מלכים und daneben שׁד wie 66, 11 statt שָׁדַי wird absichtlich die Natürlichkeit des Ausgesagten vergeistigt: das Bild giebt sich als solches und fordert ideale Auffassung. Die Gemeinde sieht in dem allen die gnädige Fügung ihres Gottes, sie erkennt daran, daß J. ihr Heiland, daß er ihr Erlöser, er der Starke Jakobs (wie 49, 26[b]) der für sie gesiegt hat und sie nun triumphieren läßt. Die äußere und innere Schöne des neuen Jer. wird nun veranschaulicht an den Materialien ihres Baues und den in ihr herrschenden Gewalten v. 17—18: *Statt des Kupfers bring' ich Gold herbei, und statt des Eisens bring' ich Silber, und statt der Hölzer Kupfer, und statt der Steine Eisen, und mache zu deiner Obrigkeit den Frieden und zu deinen Vögten die Gerechtigkeit. Nicht wird vernommen fürder Unbill in deinem Lande, Verheerung und Verderben in deinen Grenzen, und du nennst Heil deine Mauern und Ruhm deine Thore.* Holz und Steine kommen bei dem Baue des neuen Jer. gar nicht in Anwendung. Wie in der Zeit Salomos Silber für nichts galt 1 K. 10, 21 und nur den Wert von Steinen hatte 1 K. 10, 27., so liefert ihr J. Gold statt Kupfers, Silber statt Eisens, und Kupfer und Eisen werden bei diesem Ueberfluß an edlen Metallen so herabgewertet, daß sie die Stelle des Bauholzes und der Bausteine vertreten. Die Stadt wird also massiv, ein durchaus metallener Bau, den Elementen und allen Feinden unzerstörbar. Daß der Proph. nicht buchstäbisch verstanden sein will, zeigt der allegorische Fortgang der Weiss. Falsch übers. LXX Saad. Rosenm. Hitz. Kn.: ich mache deine Obrigkeit zu Frieden u. s. w.; שָׁלוֹם u. צְדָקָה sind nicht Prädicats-, sondern Objektsacc., solche Prosopopöien sind wir bei unserm Proph. gewohnt 32, 16 f. 59, 14 vgl. 45, 8. J. macht zu ihrer פְּקֻדָּה Aufseherschaft (wie גְּבוּרָה 3, 25 Heldenschaft, עֶזְרָה 31, 2 Helfer-

schaft) d. i. Obrigkeit den Frieden und zu ihren Vögten die Gerechtigkeit. Der Plur. נֹגְשַׂיִךְ spricht nicht gegen den figürlichen Sinn: das was sonst die Vollzugs- und Sicherheitsbeamten allzusammen sind, ist für Jer. צְדָקָה, Gerechtigkeit ersetzt das ganze Polizeipersonal. Unter solchem Magistrat und solcher Polizei wird innerhalb des Landes und Gebietes, dessen Hauptstadt Jer. ist, nichts von חָמָס rohem und ungerechtem Angriff des Stärkeren auf den Schwächeren, nichts von שֹׁד Verheerung und שֶׁבֶר Zertrümmerung gehört. Sie hat Mauern (v. 10), aber in Wahrheit gilt יְשׁוּעָה das Heil ihres Gottes ihr als unüberwindliche Umwallung (חוֹמָה v. חָמָה = حمى neusyr. ܚܡܐ bewahren); sie hat Thore (v. 11), aber in Wahrheit ersetzt ihr alle sichernden und verschönernden Thore תְּהִלָּה der ehrfurchtgebietende Ruhm, mit dem J. sie bekleidet hat. וקראת 18[b] ist Anrede und also (s. Königs Lehrgebäude I, 606) וְקָרָאתְ (nicht וְקָרָאת wie 7, 14) zu schreiben. Die Weiss. kehrt nun zu dem alles beherrschenden Ged. zurück, von dem sie ausging: Jer. wird licht v. 19—20: *Nicht wird dir fürder die Sonne sein zum Licht bei Tage, und zur Erhellung wird der Mond dir nicht scheinen — es wird Jahve dir zum ewigen Lichte und dein Gott zu deinem Schmucke. Nicht untergehn wird fürder deine Sonne, und dein Mond wird nicht eingezogen, denn Jahve wird dir zum ewigen Lichte, und vollbracht sind die Tage deiner Trauer.* Obgleich in der Anschauung des Proph. das Jer. der diesseitigen Herrlichkeitszeit und das Jer. des ewigen Jenseits ineinanderfließen, so ist der Sinn dieser seiner Weiss. doch nicht der, daß Sonne und Mond nicht mehr existieren werden; auch von dem Jer., welches nicht von Isr. unter Beihilfe bekehrter Heiden gebaut wird, sondern vom Himmel auf die Erde herabkommt, sagt der Seher Apok. 21, 23 nur, daß die Stadt weder des Sonnen- noch des Mondenscheines bedarf (wie a. u. St. das Trg. übers.). Richtig Hofm.: „Es wird noch Mond und Sonne geben, aber die h. Stätte wird von der alles überstrahlenden Erscheinung der Gegenwart Gottes unwandelbar überleuchtet sein“. Der Proph. hat hier für das worauf schon die Weissagungen 4, 5. 30, 26. 24, 23 hinauswollen den vollendetsten Ausdruck gefunden. Man übers. nicht: und bei Mondenschein wirds dir nicht helle, denn הֵאִיר bed. nicht so neutrisch helle werden, aber auch nicht (wie Hitz. Kn.): und was den Mondenschein betrifft, so giebt er dir nicht Helle, denn nicht וּלְנֹגַהּ הַיָּרֵחַ, sondern ולנגה für sich allein steht in der Bed.: zur Nachterhellung (vgl. נָגַהּ vom Mondschein 13, 10 u. נֹגַהּ vom Sternenschimmer Jo. 2, 10) dem לאור יומם entgegen. Also entw.: und zur Erhellung wird der Mond dir nicht scheinen (Brdk. u. a.) oder auch gemäß der Accentuation, welche dem ולנגה, wenn es Zweckbestimmung sein sollte, *Tifcha*, nicht *Zakef gadol* gegeben haben würde: und was Erhellung anlangt (לְ wie 32, 1[b]). Die Herrlichkeit Jahve's, die über Jer. schwebt und in sie sich herabgelassen, ist fortan ihre Sonne und ihr Mond, eine Sonne die nie untergeht, ein Mond לֹא יֵאָסֵף der nicht gegen Morgen wie eine Lampe hereingenommen wird (vgl. dieses *Ni.* 16, 10 ‚eingezogen, verschwunden s.‘). Der Triumph des Lichts über die Finsternis, welcher das Ziel der Weltgeschichte ist, concentriert sich im neuen Jer. Wie das

verstanden sein will deutet sich in וְשַׁלְּמוּ יְמֵי אֶבְלֶךָ an. Die Summe der Trauertage, welche der Gemeinde zugemessen waren, ist voll; die Finsternis des Sündenverderbens und des Strafzustandes ist überwunden, die Gemeinde ist ganz und gar heilige selige Freude ohne Wandel und Trübung. Wie tief der Proph. sich des Zus. zwischen Finsternis, Zorn und Sünde bewußt ist, zeigt v. 21: *Und dein Volk, sie alle sind Gerechte, auf ewig besitzen sie das Land, ein Sproß meiner Pflanzungen, ein Werk meiner Hände zur Verherrlichung.* Die Gemeinde des neuen Jer. besteht aus lauter Gerechten, welche gereinigt von Schuld der Sünde sich fortan rein halten von frevlem Sündigen und ebendeshalb auf ewig das Land der Verheißung besitzen, ohne wieder Zerstörung und Verbannung befürchten zu müssen — ein ‚Sproß (נֵצֶר wie 11, 1. 14, 19) meiner Pflanzungen' (מַטָּעַי, *Chethîb* falsch מַטָּעִי oder מִטָּעִי) d. i. schöpferischen Gnadenthaten (vgl. 5, 7), ein ‚Werk meiner Hände (vgl. 19, 25) mich zu rühmen' d. i. woran ich habe deß ich mich rühme (לְהִתְפָּאֵר wie 61, 3). Das Leben dieser durch Gericht und Gnade geschaffenen Gemeinde erweitert sich von dem unscheinbarsten Mittelpunkte aus zu weitestem Umfang 22^a: *Der Kleinste wird zum Tausend und der Winzigste zu gewaltigem Volke.* Der Kleine und Winzige oder, da der Begriff relativ ist, der Kleinste und Winzigste (Ges. § 119, 2) ist der Vereinzelte, Familienlose; dieser wird zum Ausgangs- und Mittelpunkte eines großen Geschlechts. Aehnlich lautet Mi. 4, 7 vgl. 5, 1. Die ganze Weissagungsrede wird nun mit der Zusage besiegelt 22^b: *Ich, Jahve, werd' es zu seiner Zeit beeilen.* Das neutrische אֲחִישֶׁנָּה (wie 43, 13. 46, 11) bez. sich auf alles von v. 1 an Geweissagte. J. wird es schleunig verwirklichen, wenn der Zeitpunkt καιρός den er dazu bestimmt hat gekommen sein wird. Da dieser Zeitpunkt ihm allein bekannt ist, so wird diese Herrlichkeit mit Einem Male überraschend plötzlich vor den Augen derer stehen, die ihr gläubig entgegengeharrt haben.

Daß c. 60 ein geschlossenes Ganzes bildet, ist schon an der durchweg festgehaltenen Anrede Zion-Jerusalems ersichtlich. Wenn man die inhaltsverwandten Stücke 51, 17—23 (התעוררי התעוררי קומי ירושלם), 52, 1—2 (עורי עורי לבשי עזך ציון) und c. 54 (רני עקרה) vergleicht, so wird man finden, daß diese Reden an Zion einen Stufengang darstellen und c. 60 der Gipfel ist, zu dem sie aufsteigen — das vollendete Gegenstück zu der Rede an die Tochter Babels c. 47.

Des letzten Dritteils vierte Rede c. LXI.

Die Gnadenherrlichkeit des dem Knechte Jahve's verliehenen Amtes.

Die Rede Jahve's geht hier in Rede eines andern über, den Er zum Mittler des Vollzugs seines Gnadenratschlusses bestellt hat v. 1—3: *Der Geist des Allherrn Jahve's ist über mir, darum daß gesalbt hat*

Jahve mich, frohe Botschaft zu bringen Duldern, mich gesandt hat zu verbinden Herzgebrochene, anzukündigen Gefangengeführten Freiheit und Gefesselten Entblendung; anzukündigen ein Gnadenjahr Jahve's und einen Rachetag unseres Gottes, zu trösten alle Trauernden; aufzusetzen den Trauernden Sions, ihnen zu reichen Hauptschmuck statt Asche, Wonne-Oel statt Trauer, Ruhmes-Umhüllung statt verglimmenden Geistes, daß man sie heiße Terebinthen der Gerechtigkeit, eine Pflanzung Jahve's zur Verherrlichung. Wer ist der hier Redende? Das Trg. stellt אֲמַר נְבִיָּא voran, und mit Ausnahme weniger machen alle neuern Ausl. (auch Klosterm. Brdk.) den Verf. dieses Trostbuchs zum redenden Subj. welcher, nachdem er in c. 60 der Gemeinde den Gipfel ihrer Herrlichkeit zu schauen gegeben, nun mit dankendem Aufblick zu J. und im Geiste frohlockend seine erhabene Sendung preise. Aber dagegen sprechen folg. Gründe. 1) Nirgends hat bisher der Proph. von sich als solchem in längeren Aussprachen geredet, vielmehr hat er, ausgen. das Schlußwort אמר אֱלֹהַי 57, 21., seine Person überall geflissentlich zurücktreten lassen. 2) Wo dagegen ein anderer als Jahve das Wort ergriff und von seinem Berufswerke, seinen Berufserlebnissen redete 49, 1 ff. 50, 4 ff., da war es ebenjener Knecht Jahve's, von welchem und zu welchem Jahve 42, 1 ff. 52, 13—c. 53 redet. 3) Alles was der hier Redende von sich aussagt, findet sich in dem Bilde des einen einzigartigen Knechtes Jahve's wieder: er ist ausgerüstet mit dem Geiste Jahve's 42, 1., J. hat ihn und mit ihm seinen Geist gesendet 48, 16^{b}; er hat eine gottgelahrte Zunge, beizustehen dem Abgemüdeten mit Worten 50, 4., schonend und rettend begegnet er den schier Verzagenden und Vernichteten, dem geknickten Rohre und verglimmenden Dochte 42, 3.; „aufzuthun blinde Augen, auszuführen aus dem Kerker Gefesselte, aus dem Haft-Haus in Finsternis Sitzende“ — das ists was er vor allem in Wort und That seinem Volke zu leisten hat 42, 7. 49, 9. 4) Nachdem nun einmal der Proph. den Knecht Jahve's, den er weissagt, in so dramatischer Unmittelbarkeit wie 49, 1 ff. 50, 4 ff. (und auch 48, 16^{b}) hat das Wort ergreifen lassen, darf man nicht erwarten, daß er jetzt sich selbst in den Vordergrund stellen und sich amtliche Attribute zusprechen werde, welche er zu charakteristischen Zügen in dem Bilde des geweissagten Einen gemacht hat, der nicht allein Verkündiger, sondern auch Spender der neuen großen Gottesgaben, *non praeco tantum, sed et dispensator* (Vitr.) ist. Aus diesen Gründen halten wir mit Nägelsb. Cheyne Driver v. Orelli den Knecht Jahve's für den hier Redenden. Die Glorie Jerusalems ist c. 60 geschildert worden und zwar in durchweg festgehaltener unmittelbarer Rede Jahve's; ihr tritt hier in c. 61 ganz so wie 48, 16^{b}., nur ausführlicher als dort, Rede seines Knechtes an die Seite, welcher Mittler dieser Glorie und vor allem Anbahner derselben in evangelischer Verkündigung ist. Wie J. von ihm 42, 1 sagt: נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו, so sagt er hier von sich selbst רוּחַ ה׳ עָלַי. Und wenn er fortfährt, dies begründend: dieweil (יַעַן v. עָנָה Absicht, Abzweckung, hier = יַעַן אֲשֶׁר) gesalbt hat J. mich (מָשַׁח אֹתִי nachdrücklicher als מְשָׁחַנִי Subj. und Obj. unterscheidend): so dürfen wir in der Wahl des Worts eine Hindeutung darauf finden, daß der Knecht Jahve's und der Messias Eine Person

sind, wie denn Jesus in der Synagoge von Nazareth, nachdem er den Anfang dieser Rede verlesen, das Buch mit den Worten zuschlug: „Heute ist erfüllet diese Schrift vor euren Ohren“ Lc. 4, 16—22. Die Gottesnamenverbindung אדני ה׳ ist wie 48, 16. 50, 4—9. Ueber בִּשֵּׂר εὐαγγελίζειν (-εσθαι) s. zu 40, 9. Er kommt, Herzgebrochenen Verband ihrer Herzenswunden anzulegen, חָבַשׁ לְ (חִבֵּשׁ) wie Ez. 34, 4. Ps. 147, 3 vgl. רָפָא לְ (רִפֵּא) 6, 10. הִצְדִּיק לְ 53, 11. קָרָא דְרוֹר ist die gesetzliche RA von Ausrufung der Freiheit, welche das Jobeljahr (das je 50. nach 7 Sabbatperioden), ebendeshalb שְׁנַת הַדְּרוֹר Ez. 46, 17 genannt, mit sich brachte (Entlassung der Knechte und Heimfall des veräußerten Grundbesitzes an den urspr. Eigentümer); דרור v. דָּרַר ,נֵר, einem Verbalstamm, welcher den geradeaus schießenden Flug der Schwalbe (s. zu Ps. 84, 4) und überh. freie Bewegung, wie des Lichtstrahls, freies sich Ergießen bez. פְּקַח־קוֹחַ ist wie zwei Wörter geschrieben (s. zu 2, 20); mittelalterliche jüdische Dichter erklären: Oeffnung der Haft (DMZ XXXVI, 405), קוֹחַ etwa gleicher Wurzel mit לקח. Aber schon Abulwalîd Parchon AE u. a. fassen פְּקַחְקוֹחַ als Ein Wort n. d. F. פְּתַלְתֹּל, שְׁחַרְחֹר in der Bed. Aufsperrung, näml. des Kerkers. Da aber פָּקַח nirgends wie פָּתַח 14, 17. 51, 14 von Oeffnung eines Gemaches vorkommt, immer nur von Oeffnung der Augen 35, 5. 42, 7 u. häufig (einmal 42, 20 der Ohren), so bleibt man beim Sprachgebrauch, ohne einer textkritischen Remedur zu bedürfen, wenn man פקחקוח vom Aufgethansein der Augen im Gegens. zum dumpfen Gefängnisdunkel versteht, wonach Luzz. richtig: *ed ai carcerati il vedere la luce;* LXX, als ob es וְלַעִוְרִים (Ps. 146, 8) hieße, καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Ferner: er ist gesandt, laut verkündigend zu verheißen ein Jahr des Wohlgefallens (רָצוֹן syn. יְשׁוּעָה 49, 8) und einen Tag der Rache, die J. anberaumt hat, wobei wie 63, 4 (und einigermaßen ähnlich 34, 8) dem Gnadenwerke Jahreslänge, dem Rachewerke Tageslänge zugeteilt ist. Die Rache gilt denen die Gottes Volk gefangen halten und bedrücken, die Gnade allen denen, welche der Strafzustand innerlichst gedemütigt hat, aber auch seine lange Dauer tief bekümmert 57, 15.; die אֲבֵלִים, welche der Knecht Jahve's zu trösten hat, sind die אֲבֵלֵי צִיּוֹן, die welchen Zions Verfall zu Herzen geht. In v. 3 לָשׂוּם ·· לָתֵת corrigiert er sich selbst weil was er bringt nicht bloß ein Diadem ist, auf welches שׂוּם paßt, sondern eine Fülle mannigfaltiger Gaben, denen nur ein so allgem. Wort wie נתן entspricht. Statt אֵפֶר Buß- und Trauerasche auf dem Haupte bringt er פְּאֵר ein das Haupt schmückendes Diadem (auch den Buchstaben nach Widerspiel von אפר), Wonneöl (aus Ps. 45, 8., vgl. auch מְשָׁחֲךָ dort mit מָשַׁח אֹתִי hier) statt Trauer, einen Umwurf (Mantel) von Ruhm statt matten, nahezu erlöschenden Geistes: Wonne soll das Oel sein, mit dem sie fortan sich salben, Lobpreis der Mantel in den sie sich hüllen (genit. Verbindung wie 59, 17). Und wohin kommt es so? Die Gaben Gottes, obwohl äußerlich verbildlicht, sind geistliche, Saft und Kraft und Mark und Trieb eines neuen Lebens. Die Gemeinde wird dadurch zu Terebinthen der Gerechtigkeit (אֵילֵי mißverstanden von Trg. Symm. Hier.: Mächtige, Syr. *dechre* Widder) d. i. zu Inhabern gottgewirkter Gerechtigkeit in solcher Entschiedenheit, Festigkeit und Fülle wie Terebinthen mit

ihren starken Stämmen und ihrem dauerhaften Grün — eine Pflanzung Jahve's zu dem Zwecke, daß er Ehre damit einlege (Wiederholung aus 60, 21).

Schon mit וְקָרָא לָהֶם 3b ist an die Stelle der Inf. des Zweckes ein Perf. getreten, welches besagt was durch Vermittelung des Knechts Jahve's geschehen soll. Die nun folg. 2. Wendung der Rede v. 4—9 fährt in solchen Perf., die weiterhin in Imperf. übergehen, fort; alles aber ist noch dem Anfange v. 1 untergeordnet: der Inhalt des dem Knechte Jahve's zu verkündigen gegebenen Evangeliums wird weissagend auseinandergelegt v. 4—6: *Und sie werden aufbaun Oeden der Urzeit, Wüstungen der Vorfahren emporrichten, und erneuen verödete Städte, Wüstungen vorausgegangener Geschlechter. Und Fremdlinge stehen da und weiden eure Herden, und Ausländer werden eure Ackerer und Winzer. Ihr aber werdet Priester Jahve's genannt werden, „Diener unseres Gottes" wird man zu euch sagen; der Nationen Vermögen werdet ihr genießen und in ihrer Herrlichkeit stolzieren.* Die Oeden und Wüsten von עוֹלָם und הוֹר וָדוֹר näherer und fernerer Zeitalter (58, 12) beschränken sich nicht auf das was während der 70 J. des Exils in Trümmern gelegen hat: das Land wird ja so bevölkert werden, daß die vormaligen Wohnsitze nicht ausreichen (49, 19 f.), es sind also wüstgelegene Ortschaften bis über die seitherige Grenze des h. Landes hinaus (54, 3) gemeint, welche von den Zurückgekehrten und zwar der jüngeren Generation (58, 12 מָשָׁךְ vgl. 60, 14) wieder aufgebaut, emporgerichtet, renoviert werden. חָרֵב in der Bed. Verödung ist ein der jüngeren Sprachzeit (Zef. Jer. Ez.) angehöriges Wort. Bei dem Wiederaufbaun liegt der Ged. an die Hilfleistung der Heiden (60, 10) nahe; daß diese in den Dienst Israels treten werden, sagt v. 5. Sie stehen da (näml. diensterbötig auf ihrem Posten עַל־מִשְׁמַרְתָּם 2 Chr. 7, 6) und weiden eure Herden (צֹאן ohne Plur., vgl. Gen. 30, 43), und Ausländer sind eure Ackersleute (אִכָּר = אֻכָּר, die Nominalform der Lebensberufe und Lebensweisen) und Winzer. Israel aber ist nun inmitten der Heiden, welche in die Gemeinde Jahve's eingegangen und Gottes Volk (19, 25) geworden sind, das was bisher die Ahroniten inmitten Israels waren; es steht nun auf der Höhe seiner uranfänglichen Bestimmung, ein Königreich von Priestern zu sein Ex. 19, 6. Sie werden genannt כֹּהֲנֵי ה׳ und die Heidenschaft heißt sie מְשָׁרְתֵי אֱלֹהֵינוּ, denn den Gott dem Isr. priesterlich dient nennen nun auch die Heiden אלהינו. Von der Stellung, welche dem heilsgesch. Volke, nachdem es der Lehrer der Völker geworden, hier als Liturgen derselben gegeben wird, kann man sich keine mit dem neutest. Geiste der Freiheit und der Aufhebung aller Volksscheidewände vereinbare Vorstellung machen — der Proph. weissagt Neutestamentliches in alttest. Weise. Auch wenn er fortfährt: der Heiden Vermögen werdet ihr essen und in ihrer Herrlichkeit stolzieren d. i. in dem auf euch übergegangenen Besitz ihres Herrlichsten prangen, will das zwar nach der sittlichen Beschränkung durch 8a verstanden sein, aber es sind sinnliche Farben, die sich daraus erklären, daß die Zukunft im Spiegel der Gegenwart als Umkehrung des seitherigen Verhältnisses geschaut wird. Wir erkl.

nicht: und in ihre Herrlichkeit tretet ihr tauschend ein (Raschi Hitz. Kn. Brdk.), הִתְיַמֵּר v. יָמַר = מוּר *Hi.* הֵימִיר Jer. 2, 11 (wo so nach d. Mas. zu lesen): eig. sich auswechseln, wechselweise wohin eintreten (Saad. تبدّل), dann: Ort oder Art wechseln: denn einen passenderen und einfacheren Sinn ergiebt יָמַר = אָמַר (vgl. יָחַד = אָחַד, יָשַׁם = אָשַׁם, יְלַף = אָלַף u. dgl.) emporstreben, emporstehen (verw. תָּמַר, s. zu 17, 9), wov. Ps. 94, 4 הִתְאַמֵּר sich (stolz) erheben und hier הִתְיַמֵּר, wonach Hier. *(superbietis)* und wohl auch LXX (θαυμασθήσεσθε im Sinn von *spectabiles eritis*) Trg. Syr. das Wort verstanden haben. Die Schmach der Verbannung wandelt sich dann in Ueberschwang wonnigen Besitzes und ehrenvoller Auszeichnung v. 7—9: *Anstatt der Schande wird euch Doppeltes, und (anstatt) der Beschimpfung jubeln sie ob ihres Teiles — so werden sie denn in ihrem Lande Doppeltes besitzen, ewige Freude werden sie haben. Denn Ich, Jahve, liebe Recht, hasse Raub in Frevel, und gebe ihnen ihren Lohn getreulich und einen ewigen Bund schließ' ich mit ihnen. Und bekannt wird unter den Nationen ihr Geschlecht und ihre Absprossen inmitten der Völker: alle die sie sehen werden sie erkennen, daß sie ein Geschlecht sind das gesegnet Jahve.* Die 1. Hälfte von v. 7 findet ihre Erklärung in der 2., wonach מִשְׁנֶה Doppelbesitz in dem wiedererlangten und über die Grenzen des früheren Besitzstandes hinaus erweiterten Erblande und יָרֹנּוּ חֶלְקָם überschwengliche Freude auf dem ihnen (nach Jahve's Bestimmung) erbeigentümlichen Grund und Boden ist (חֶלְקָם wie Mi. 2, 4). Bei dieser Auffassung des Verh. von 7ᵇ zu 7ᵃ ist der Sinn des לָכֵן nicht: deshalb weil sie bisher Schande und Schmach erlitten, sondern das 7ᵃ Verheißene wird seiner thatsächlichen Folge nach entfaltet, das indem es geschieht ebendamit Geschehende herausgesetzt (vgl. zu 26, 14), und die kurze Fassung von 7ᵃ befremdet minder: der Uebergang aus der Anrede in die Aussage ist wie 1, 29. 31, 6f. 52, 14 f., וּכְלִמָּה steht kurz (Ew. § 351ᵃ) für וְתַחַת כלמה ganz so wie וּתְהִלָּתִי 48, 9 für וּלְמַעַן תהלתי, und חֶלְקָם ist entw. Objektsacc. nach der Construction von רִנֵּן Ps. 51, 16., oder adv. Acc. = בְּחלקם wie וּזְבָחֶיךָ 43, 23 vgl. 24. Gegen die Acc. übers. LXX Hier. Saad.: anstatt eurer doppelten Schande und Schmach, dann würde der Hauptteil des Satzes תָּרֹנּוּ חֶלְקְכֶם lauten; mit Trg. Saad. Stier aber zu erkl.: „Schmach von Seiten derer die in ihrem Teile jubeln" ist unmöglich. Die das erduldete Unrecht ausgleichende gnadenreiche Beschenkung wird v. 8 begründet: J. liebt das Recht und haßt גָּזֵל בְּעוֹלָה d. h. nicht *rapinam in holocausto* (Hier., *Succa* 30ᵃ, Raschi AE Kimchi Lth. Luzz.) — denn diese Bezeichnung heuchlerischen Opferdiensts seitens Israels wäre ohne Halt im Zus. — sondern: Raub oder eig. Geraubtes in oder mit Büberei (LXX Trg. Syr. Saad.); man braucht עוֹלָה nicht als Punctationsfehler anzusehen (Klosterm. Brdk.), es steht als erweicht aus עַוְלָה nicht allein, vgl. Iob 5, 16 עֹלָתָה, Ps. 58, 3. 64, 7 עוֹלֹת; die Anknüpfung mit בְּ ist, zumal da es nicht גְּזֵלָה, sondern גָּזֵל heißt, nicht anders als z. B. Spr. 16, 8 vgl. 15, 16 u. ö. vgl. 1, 13 „Gottlosigkeit und Festgedränge". Ich meinte früher משפט auf die Rechtsbeugung der Chaldäer und גזל בעולה auf ihr Rauben beziehen zu sollen, aber גזל ist dafür kein passendes Wort

(vgl. בזז 42, 24. שדד, בגד 33, 1. שלל 10, 6), es läßt eher an früher in Israel selbst (vgl. Mal. 2, 16) grassierendes Unrecht denken (3, 14. 10, 2. Ez. 22, 29), und der Sinn scheint somit vielmehr der zu sein, daß es nicht rechtswidrige Selbstbereicherung sein wird, welche die Verarmung des der Weltmacht erlegenen Volkes ausgleicht, sondern der Reichtum göttlichen Segens, welcher, wenn man 8^a und 6^b combiniert, darin sich zeigen wird, daß die bisher ihnen feindlichen Völker ihren Besitz ihnen zutragen werden (Klosterm. Brdk.). In dieser Weise wird er, dessen sittlicher Natur das Unrecht der Habsucht widerstreitet, ihnen ihren Lohn geben (פְּעֻלָּה Lohn der Arbeit Lev. 19, 13., der Strapaze Ez. 29, 20., hier des Leidens) und zwar בֶּאֱמֶת genau so wie er es verheißen, ohne etwas abzukargen. Die Nachkommenschaft der so wieder Emporgekommenen wird rühmlich bekannt (נוֹדַע wie Spr. 31, 23) in der Völkerwelt und man braucht ihrer nur ansichtig zu werden, so erkennt man sie (an hervorstechenden Segensmerkmalen), denn sie sind ein gottgesegnetes Geschlecht. כִּי bed. hier nicht *nam*, sondern *quod*, denn der Vortritt des חֲמַת eignet, wo nicht das Präd. nachdrücklich hervorgehoben werden soll, dem abhängigen Satze Ps. 94, 11. Jer. 46, 5. Das Obj. steht voraus und wird nach dem Schema der Antiptosis mit כי entfaltet wie Gen. 1, 4. (s. dort) Ps. 141, 6. Jer. 28, 9 vgl. 46, 5. Ps. 132, 6.

Solcher Gottesverheißungen Bote an sein Volk zu sein ist der freudenreiche Beruf des Knechts Jahve's v. 10—11: *Wonniglich freu' ich mich in Jahve, frohlocken soll meine Seele in meinem Gott, daß er mir anzuziehn gegeben Kleider des Heils, in den Talar der Gerechtigkeit mich gehüllt hat, wie ein Bräutigam der priesterlich den Turban trägt, und wie eine Braut die anlegt ihr Geschmeide. Denn gleich dem Lande das sein Gesproß hervorbringt, und wie ein Garten der hervorsproßt sein Gesäme: so bringt der Allherr, Jahve, Gerechtigkeit zum Sprossen und Ruhm gegenüber allen Nationen.* Das Trg. stellt dieser letzten Wendung אֲמִרַת יְרוּשְׁלֶם voraus. Da aber v. 4—9 Entfaltung der herrlichen Aussichten ist, deren Verwirklichung der in v. 1—3 Redende in Wort und That zu vermitteln hat: so redet hier kein anderer als in v. 1—3, Wie in c. 50 die Rede des Knechts von Rede Jahve's umschlossen ist, so hier in c. 61 die göttliche Vorherverkündigung von Rede des Knechts. Hohe Freude, die ihn zu jubeln drängt, empfindet er in J. seinem Gott (בְּ von Grund und Sphäre der Empfindung), denn die gnadenreiche Zukunft, welche er als Evangelist Israels zu verkündigen, als Mittler Israels zu begründen, als Israelit mitzuerleben bestimmt ist, geht ganz und gar in Heil und Gerechtigkeit auf, so daß er, der Träger und Bote des göttlichen Gnadenratschlusses, sich als einer erscheint, dem J. Heils-Kleider anzuziehen gegeben und den er in Gerechtigkeits-Talar gehüllt hat; צְדָקָה ist der evangelischen Seite des Begriffs nach hier das Parallelwort zu יְשׁוּעָה, die Verbildlichung beider durch Kleidungsstücke ist ähnlich wie 59, 17., עָטָה (einhüllen) ist nach vorliegender Punktation s. v. a. עָטָה (sich einhüllen, wov. מַעֲטֶה v. 3), wonach יְעַטֵּנִי (v. *Hi.* חֶעֱטָה) punktiert werden konnte. Er erscheint sich, indem er solches für sein Volk hoffen darf und solches predigend unter

seinem Volke steht, gleich dem Bräutigam, der den Turban priesterartig macht d. i. ihn nach Art der priesterlichen מִגְבָּעוֹת Ex. 29, 9., welche Ex. 38, 28 vgl. Ez. 44, 18 פְּאֵרִים heißen, um das Haupt windet (חָבַשׁ Ez. 24, 17). Raschi u. a. denken an die hohepriesterliche (purpurblaue) מִצְנֶפֶת, aber יכהן führt nicht über die מִגְבָּעָה hinaus, eine hohe Mitra, welche dadurch gebildet wurde, daß man eine lange linnene Binde so daß sie spitz zulief sich um den Kopf wand. Keinesfalls ist וְכֹהֵן s. v. a. וְכֹהֵן (Hitz. Hahn), wie Brdk. corrigiert; כִּהֵן ist Denom. und bed. priestern d. i. den Priester machen oder spielen, hier mit dem Acc. פְּאֵר, welcher entw. Acc. der näheren Bestimmung ist: welcher den Priester spielt im Turban (*A* ὡς νυμφίον ἱερατευόμενον στεφάνῳ), oder (was dem Parallelgliede entsprechender): welcher priesterlich macht den Turban. So oft er das Wort der Verheißung in sein Herz faßt und in seinen Mund nimmt, ist es ihm wie der Turban des Bräutigams, wie das Geschmeide das eine Braut anlegt (תַּעְדֶּה *Kal* wie Hos. 2, 15 u. ö.). Denn der Inhalt der Verheißung ist eitel Heil und Ruhm, die J. vor allen Völkern aufsprossen macht, wie das Erdreich sein Gewächs, ein Garten seine Gesäme (כ beidemal präpositionell: *instar* mit folg. Attributivsätzen, s. 8, 23). Das Wort im Munde des Knechtes Jahve's ist der Same, aus dem sich Großes vor aller Welt entwickelt. Der Grund und Boden אֶרֶץ dieser Entwickelung ist die Menschheit, der eingefriedigte Garten גַּנָּה derselben die Gemeinde, und das Große selbst ist צְדָקָה als das nunmehrige innere Wesen seiner Gemeinde und תְּהִלָּה als ihre nunmehrige äußere Erscheinung. Die treibende Kraft des Samens ist J., aber der Träger des Samens ist der Knecht Jahve's, und den Samen einer so gnaden- und glorreichen Zukunft ausstreuen zu dürfen ist der Grund seines hochzeitlichen Jubels.

Des letzten Dritteils fünfte Rede c. LXII.

Die stufengängige Auswirkung der Herrlichkeit Jerusalems.

Diejenigen Ausleger, welchen der Proph. als in c. 61 redender gilt, machen ihn auch hier zum Redenden. In der That aber ist es J. welcher anhebt v. 1—3: *Um Sions willen werd' ich nicht schweigen und um Jerusalems willen nicht ruhen, bis hervorbricht wie Morgenglanz ihre Gerechtigkeit und ihr Heil gleich einer lodernden Fackel. Und sehen werden Nationen deine Gerechtigkeit, und alle Könige deine Herrlichkeit, und man wird dich nennen mit einem neuen Namen, welchen der Mund Jahve's bestimmen wird. Und du wirst ein schmückender Kranz in der Hand Jahve's, und ein königlich Diadem in der Hand deines Gottes.* Daß hier nicht der Proph. (Brdk. u. a.) und nicht der Knecht Gottes (Löhr), sondern Jahve (LXX Trg. Vitr. Luzz. Cheyne v. Orelli) redet, zeigt sich 6[a] und zeigt auch der Ausdruck, denn חָשָׁה ist in solchen Selbstaussagen das übliche Wort von J. der den gegenwärtigen Zustand, ohne einzugreifen, beläßt 65, 6. 57, 11. 64, 11. 42, 14

vgl. אֶשְׁקְטָה 18, 4. Jahve, nachdem er für Zion zu reden und sich zu regen begonnen, will um Zions willen d. h. weil es eben Zion, seine Gemeinde ist, nicht eher schweigen noch sich Ruhe gönnen, bis er sein Gnadenwerk herrlich hinausgeführt: jetzt ist Zion noch umnachtet, aber es soll dahin kommen, daß ihre Gerechtigkeit hervorgeht wie נֹגַהּ, Licht welches die Nacht durchbricht 60, 19. 59, 9., hier Morgensonnenschein Spr. 4, 18 (vgl. שַׁחַר Morgenrot 58, 8) — und bis ihr Heil gleich einer Fackel welche lodert; יִבְעָר gehört attributivsätzlich mit כִּלַּפִּיד *(Mercha)* = בֹּעֵר zus.; es ist nicht nötig anzunehmen, daß יבער attraktionell (vgl. 2, 11. Ew. § 317°) für תבער stehe, zumal da in diesem Falle כַּלַּפִּיד (vgl. Nah. 2, 5) vocalisiert sein würde. Die Wirksamkeit des עַד erstreckt sich nicht über v. 1 hinaus. Von v. 2 an wird der Zustand an dem mit עד bezeichneten Ziele beschrieben. Die Augen der Völker werden auf Zions Gerechtigkeit, deren Ausprägung nun ihr Gemeinwesen ist, gerichtet sein, die Augen aller Könige auf ihre Herrlichkeit, mit welcher die Herrlichkeit keines unter ihnen und ihrer allzusammen sich nicht messen kann. Und weil dieser Zustand Zions ein neuer noch nicht dagewesener ist, so reicht nun auch ihr alter Name nicht aus, um ihr Wesen zu bezeichnen: man nennt sie mit einem neuen Namen (וְקָרָא mit *Mahpach* und Hemmungs-Metheg als Gegengewicht gegen den Tonrückgang, s. zu 40, 7 f.), und wer könnte diesen neuen Namen bestimmen? Der die Gemeinde gerecht und herrlich macht, vermag auch allein den ihrem neuen Wesen entsprechenden Namen auszusprechen: der Mund Jahve's wird ihn bestimmen (נָקַב durchstechen, kennzeichnen, in auszeichnender, unterscheidender Weise benennen *nuncupare* vgl. Am. 6, 1. Num. 1, 17). Nur in Bildern schaut hier die Prophetie was Zion in Zukunft sein wird: sie wird eine Krone der Zier, eine Tiara (צְנִיף *Chethîb* צָנוֹף = מִצְנֶפֶת der Hauptschmuck des Hohenpriesters Ex. 28, 4. Sach. 3, 5 und des Königs Ez. 21, 31) der Königswürde in der Hand Jahve's ihres Gottes. Es ist ein Hauptzug im Bilde, daß J. die Krone in seiner Hand hält. Zion ist nicht die vorweltliche Krone, die der Ewige auf seinem Haupte trägt, sie ist aber die Krone, die er in seiner Hand hält, weil er an Zion von aller Kreatur erkannt wird — die ganze Heilsgeschichte ist Gesch. der Reichseinnahme und Reichsvollendung Jahve's, mit andern Worten: Geschichte der Auswirkung dieser Krone.

Zion wird wieder die Geliebte Gottes und ihre Heimat die Vermählte ihrer Kinder v. 4—5: *Nicht mehr wird man dich heißen Verlassene, und dein Land nicht mehr heißen Wüstenei, sondern dich wird man nennen „Meine Lust an ihr", und deine Heimat „Vermählte", denn Jahve hat Lust an dir und dein Land wird vermählt. Denn der Jüngling vermählt sich der Jungfrau — vermählen werden sich dir deine Kinder, und wie sich ergötzt der Bräutigam an der Braut wird sich ergötzen an dir dein Gott.* Die Weiss. nennt nun doch neue Namen, welche an die Stelle der alten treten werden, aber diese Namen bez. das als was Zion erscheint, nicht ihr zur Erscheinung kommendes Wesen. Im Begründungssatze steht לָךְ voran, weil zuerst der Name Zions im Unterschiede von dem Namen ihres Landes angegeben wird. Zion hieß seither

עֲזוּבָה verlassen von J. der sie vordem liebte; statt dessen bekommt sie den Namen חֶפְצִי־בָהּ (in Jesaia's Zeit Name einer Königin 2 K. 21, 1 vgl. אֶרֶץ חֶפֶץ Mal. 3, 12), denn sie ist nun Gegenstand inniger Zuneigung Jahve's: Ergötzen des Bräutigams an der Braut (Acc. wie in שׂמח שִׂמְחָה גְּדֹלָה Ges. § 138, 1) wird sich ergötzen an ihr ihr Gott, ihr wieder zugewandt mit einer Liebe so stark und innig, wie die erste Liebe eines Brautpaars. Und Zions Wohnland, das Vaterland ihrer Kinder, hieß seither שְׁמָמָה, es war von den Heiden zur Wüstenei gemacht und die Verbindung mit den Landeskindern war durchschnitten; dafür wird es בְּעוּלָה genannt werden[1], denn es wird neu vermählt werden: es freit ein Jüngling eine Jungfrau, freien werden dich deine Kinder — Bild und Abgebildetes sind in der Weise der emblematischen Spruchform (s. Sprüche S. 9 f.) mit Weglassung der correlaten Vergleichungspartikeln nebeneinander gestellt; denn כִּי bed. zwar im talmudischen Hebr. und Aram. häufig ‚gleichwie' (s. Levy's Neuhebr. WB), nicht aber im biblischen Hebr. — das Verh. der Satzglieder mit dem begründenden כִּי an der Spitze ist wie Iob 5, 7. Die Gemeinde ist in Verh. zu J. ein schwaches, aber geliebtes Weib, das Ihn zum Herrn und Gemahl hat 54, 5., in Verh. zur Heimat ist sie die Gesamtheit derer welche Herren oder Inhaber (בַּעֲלֵי 2 S. 6, 2) des Landes sind und das Land gleichsam eherechtlich ihr eigen nennen, also: aus dem Liebesverhältnis der Gemeinde zu ihrem Gott fließt ihr Machtverhältnis zu allem Irdischen, dessen sie bedarf. Gemeinde und Heimatsland liegen in der Prosopopöie ineinander. Die Conj. בֹּנַיִךְ (Lowth Koppe) ist also unnötig. In Handschriften ist hier ein Absatz.

Wächter auf Zions Mauern hingestellt lassen J. nicht, bis er die ganze Verheißung erfüllt hat v. 6—7: *Auf deinen Mauern, Jerusalem, hab' ich Wächter angestellt, den ganzen Tag und die ganze Nacht fort und fort schweigen sie nicht — o ihr die ihr erinnert Jahve, laßt euch keine Ruhe! Und gebet keine Ruhe ihm, bis er emporrichtet und bis er hinstellt Jerusalem zum Lobpreis auf Erden!* Da die RA הִפְקִיד עַל jem. zum Aufseher (Vorgesetzten) über etw. machen bed., so könnte man erkl.: über deine Mauern hab' ich Wächter gesetzt, aber הפקיד kann auch für sich allein ‚anstellen' 2 K. 25, 23 vgl. הֶעֱמִיד aufstellen 21, 6 bed. und עַל־חוֹמֹתַיִךְ also (wofür die Wortstellung spricht) Bez. des Orts der Anstellung sein: auf deinen Mauern (LXX ἐπὶ τῶν τειχῶν σου). Dort hingestellt haben die Angestellten nicht nur die Hut der Mauern, sondern von den Mauern aus die Hut der Stadt nach innen und außen, bes. bei Nacht (Hohesl. 5, 7). Die Anstellung solcher Wächter setzt den Bestand der Stadt voraus. Es ist also unzulässig, die Mauern Jerusalems als noch in Trümmern liegende zu denken und unter den Wächtern israelitische Fromme zu verstehen, welche ihre Wiederaufrichtung erflehen, oder gar wie *Menachoth* 87ª (vgl. Sach. 1, 12) fürbittende Engel (Ew. Hahn Seinecke Cheyne). Es sind die Mauern der zwar zerstört gewesenen, aber nach

1) Die englische Uebers. hat: *For thou shalt be called Hephzi-bah and thy land Beulah*, wonach in einer schönen Novelle Hesba Strettons *the land Beulah* das jenseitige Land der Verheißung ist.

49, 16 unvergänglichen und nun wiedererstandenen Stadt gemeint. Und wer anders könnten die auf ihre Mauern gestellten Wächter sein, als Propheten (vgl. 21, 11 f.), und wenn Propheten gemeint sind, wer anders könnte der sie Bestellende sein, als Jahve? Er ist es, welcher treue Proph., damit sie weithin sehen können und weithin gehört werden, auf die Mauern des wiedererstandenen Jerusalem stellt. Von dort ergeht Tag und Nacht ihr Mahnruf für die ihrer Obhut vertraute h. Stadt empor zu J. und ihr Zeugnis an die Welt ringsum. Denn nachdem Jer. wiedererstanden und wiederbevölkert, ist das weiter zu erreichende Ziel dies, daß J. die neubegründete nach innen ausbaue (כּוֹנֵן Consequens von בָּנָה Num. 21, 27 u. עָשָׂה 45, 18. Dt. 32, 6 vgl. 54, 14. Ps. 87, 5) und ihr nach außen zu der centralen Ehrenstellung verhelfe, die ihr bestimmt ist. Solche nachexilische Proph. (נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים vgl. Sach. 1, 4) waren Haggai, Sacharia und Maleachi. Unter Mitwirkung dieser Proph. erhob sich von neuem die Stadt Gottes, sie stehen auf ihren Zinnen und schauen von da in ihre herrliche Zukunft, und rufen sie herbei durch das Wort ihres Zeugnisses. Solche Proph., welche Tag und Nacht das Beste ihres Volkes auf fürsorglichem betendem Herzen tragen, schenkt J. dem nachexilischen Jer., welches in der Anschauung des Proph. mit dem endzeitigen eins ist, und so lebhaft vergegenwärtigt sie sich hier der Prophet, daß er ihnen zuruft: ihr die ihr Jahve gemahnt, daß er sein gnadenreich begonnenes Werk herrlich vollende, nicht sei euch Ruhe (דָּמָה v. דָּמַם = דָּמַם verstummen d. i. zu reden oder zu wirken aufhören im Untersch. v. חָשָׁה schweigen d. i. nicht reden und wirken) und nicht verstattet Ruhe Ihm, bis er Jer. in den rechten Stand setzt und so verherrlicht, daß es überall auf Erden als herrlich erkannt und gepriesen wird.

Mit 6^b ist an die Stelle der Rede Jahve's Rede des Proph. im Namen des Volkes Gottes getreten. So ist die objektive Einführung göttlicher Rede in v. 8 vermittelt. Es folgt eine göttliche Verheißung, auf welche hin jene hohe und allgemein anerkannte Herrlichkeit Jerusalems, um deren Vollendung die Wächter auf ihren Mauern sich ruhelos abmühn, zu hoffen steht v. 8—9: *Geschworen hat Jahve bei seiner Rechten und bei seinem gewaltigen Arm: Wahrlich nicht geb' ich dein Korn fürder zur Speise deinen Feinden, und nicht werden trinken Ausländer deinen Most, um den du dich abgearbeitet. Nein, die es einscheuern sollen es essen und Jahve preisen, und die es einsammeln sollen es trinken in den Vorhöfen meines Heiligtums.* Die Gemeinde wird keiner Ueberwältigung einer weltlichen Macht mehr erliegen; es herrscht ungestörter Friede, ungeschmälerte Freiheit; unter Lobpreis Jahve's werden die Früchte des Landes von denen die sie erbaut uud eingeerntet haben auch genossen; יְקַבְּצָהּ (mit Hilfs-*Pathach* wie 47, 12. 15) ist vom Anbau gemeint, wobei der Dienst der in Israel einverleibten Heiden 61, 5 inbegriffen ist, und אָסַף und קִבֵּץ verhalten sich wie *condere (horreo)* und *colligere* (vgl. 11, 12). Statt des *Pi.* מְאַסְּפָיו (mit ס *raphatum*) findet sich aber auch die *Poël*-Form מְאָסְפָיו (wie Ps. 101, 5 *m^{e}lošni;* 109, 10 *w^e-doršu*) oder מְאֹסְפָיו (Codd. u. Ausgaben wie Vened. 1515. 1521, s. zu Ps. 62, 4) — eine schon im *Michlol* 64^a bemerkte

zwiefache Variante. Mit בְּחַצְרוֹת קָדְשִׁי kann nicht gemeint sein, daß der Ernteertrag nirgends anders als dort verzehrt werden wird, sondern nur, mit Anspielung auf die gesetzliche Bestimmung vom sogen. zweiten Zehnten (מַעֲשַׂר שֵׁנִי), welcher von dem Grundbesitzer und seiner Familie mit Zuziehung der Leviten und Armen an h. Stätte יי לִפְנֵי zu verzehren war Dt. 14, 22—27, daß der Genuß des Ernteertrags durch gottesdienstliche Festmahle geweiht werden wird. Daß ganz Israel dann ein Priestervolk, ganz Jer. קֹדֶשׁ sein wird liegt nicht in dieser Verheißung. Nur das sagt sie, daß der Genuß des Erntesegens fortan unverkümmert bleiben und unter dankbarer Verehrung des Gebers geschehen, also, weil durch Danksagung geheiligt, selber zum Gottesdienste werden wird. Das ists was J. beschworen hat bei seiner Rechten, die er nur zur Wahrheit aufhebt, und bei seinem gewaltigen Arm, der das Verheißene unwiderstehlich durchsetzt. Der Talmud (*Nazir* 3^{b}) versteht unter זרוע עוז nach Dan. 12, 7 die Linke, aber das ו von וּבִזְרוֹעַ ist das epexegetische.

Die Schlußstr. tritt auf den Standpunkt des Exils zurück v. 10—12: *Ziehet hin, ziehet hin durch die Thore, räumet den Weg des Volkes; schüttet auf, schüttet auf die Straße, reinigt sie von Steinen; erhebt ein Panier über die Völker! Siehe Jahve hat eine Kunde erschallen lassen nach dem Ende der Erde hin — saget der Tochter Sion: Siehe dein Heil kommt, siehe dein Lohn ist mit ihm und seine Vergeltung vor ihm her. Und man wird sie nennen das heilige Volk, die Erlösten Jahve's, und dich wird man nennen die Erstrebte, Stadt die nicht verlassen wird.* Man übers. nicht: Ziehet ein in die Thore (Ges. *thes.*), sei es Jerusalems oder des Tempels, das müßte בֹּאוּ שְׁעָרִים (Gen. 23, 10) oder בַּשְּׁעָרִים (Jer. 7, 2) heißen; denn zwar kann עָבַר בְּ unter Umständen auch vom Hineinziehen in eine Stadt gesagt werden Richt. 9, 26., aber gew. bed. es das Hindurchziehen durch ein Land 8, 21. 34, 10. Gen. 41, 46. Lev. 26, 6 u. häufig, oder durch ein Volk 2 S. 20, 14., oder durch eine Ortschaft 10, 28., hier (was zufällig sonst nicht vorkommt) durch die Thore — so daß der Aufruf עִבְרוּ בִּשְׁעָרִים gleichen Sinnes ist mit צְאוּ מִבָּבֶל 48, 20. 52, 11 — der Aufruf, aus Babel auszuziehen, bildet hier wie 48, 20 f. 52, 11 f. den Schluß der Weissagungsrede. Er ergeht an die Exulanten, und der Aufruf פַּנּוּ דֶּרֶךְ יי וגו׳ (auch eine durch alle drei Bb. dieser Reden sich wiederholende Aufforderung 40, 3. 57, 14) ergeht, ohne daß man weiter zu klügeln hat an Fähige und Bereite wer immer sie seien — sie sollen den Weg den das Volk ziehen wird lichten, die Straße (חַמְסָלָה wie 11, 16. 49, 11. מְסִלּוֹת 35, 8) erhöhen (näml. durch Aufschüttung), sie entsteinigen (סַקֵּל wie 5, 2) von Steinen (vgl. שְׁפַל מֵאָדָם Hos. 9, 12) und ein Panier über den Völkern (ein weithin sichtbar sie überragendes) emporrichten, damit die Diaspora aller Orte sich unter hilfreicher Handreichung der Völker den Heimziehenden anschließe 11, 12. 49, 22. Denn Jahve hat bis ans Ende der Erde hin eine Kunde vernehmen lassen, näml., wie das Folg. zeigt, die Kunde der Befreiung, erfüllungsgeschichtlich die Botschaft des Cyrus, welche dieser durch sein ganzes Reich ausgehen ließ Ezr. 1, 1 — die göttliche Meldung des nun herbeigekommenen Zeitpunkts

der Erlösung steht mit der Gewißheit einer geschichtlichen Thatsache vor der Seele des Proph. Das folg. כִּי אָמַר יי וגו׳ ließe sich als eine auf Grund des göttlichen הַשְׁמִיעַ ergehende Aufforderung fassen, aber הַשְׁמִיעַ ist ein ergänzungsbedürftiger Begriff und was folgt ist also die göttliche Kunde selbst: man soll allenthalben, so weit die Erde und die Zerstreuung Israels reicht, der Tochter Zion d. i. der in Zion heimischen, jetzt aber noch in der Fremde befindlichen Gemeinde sagen, daß ihr Heil kommt — es kommt, um nach ausgeduldetem Strafgeschicke die heilsam geläuterte Gemeinde reichlich zu belohnen. Diejenigen an die sich das אִמְרוּ richtet sind nicht allein die Proph. Israels, sondern alle Trauernden Zions, welche eben indem sie dieser Aufforderung nachkommen zu מְבַשְּׂרִים werden, vgl. die Verflechtung dieses εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιὼν mit Sach. 9, 9 bei Mt. 21, 5. Der ganze Satz הִנֵּה שְׂכָרוֹ וגו׳ ist Selbstwiederholung aus 40, 10. Mit וְקָרְאוּ setzt sich die mit הִנֵּה ה׳ הַשְׁמִיעַ angehobene Weiss. fort. Indem sich das verwirklicht was J. evangelisieren läßt, kommt es dahin, daß man die jetzt noch Verbannten das heilige Volk, die Erlösten (גְּאוּלֵי wie 51, 10 und פְּדוּיֵי 35, 10) Jahve's nennt. Und dich — so zur Anrede Zions zurückkehrend schließt die Rede — wird man nennen דְּרוּשָׁה angelegentlich Gesuchte d. i. deren Wohl man (vgl. das Gegenteil Jer. 30, 17), vor allen Jahve (Dt. 11, 12), sich angelegen sein läßt, עִיר לֹא נֶעֱזָבָה Stadt die nicht verlassen wird d. h. in der man sich gern niederläßt und die nie wieder menschenleer wird (Gegens. v. עֲזוּבָה 60, 15), viell. zugleich auch in dem Sinne, daß nie wieder Gottes Gnadengegenwart sich aus ihr zurückzieht (Gegens. v. עֲזוּבָה v. 4). נֶעֱזָבָה ist 3 *pr.* (s. zu נֶחֱמָה 54, 11), das Perf. als Ausdruck des abstrakten Präsens.

Die folg. Rede kommt der Frage entgegen, wie Isr. des wiedererlangten Besitzes seines Erblandes froh werden könne, wenn es nach wie vor von so böswilligen Nachbarn wie die Edomiter umgeben sein werde.

Des letzten Dritteils sechste Rede c. LXIII, 1—6.

Der Gerichtsvollstrecker an Edom.

Wie die Ammoniter durch Begier nach Gebietserweiterung und durch Grausamkeit, die Moabiter durch Großsprecherei und Schmähsucht, so charakterisierten sich die Edomiter, obwohl das Brudervolk Israels, von jeher durch unversöhnlichen grimmigen blutdürstigen Haß gegen Isr., über welches sie bei allen Gefahren und Niederlagen desselben rücksichtslos und schadenfroh herfielen. Soll Isr. nachdem es aus der Tyrannei der Weltherrin erlöst ist, ein solches Volk und überh. solche Nachbarvölker in seiner Umgebung haben, so ist sein Friede unaufhörlich bedroht. Die hier folg. Weiss. gegen Edom ist ein in der Zeitlage wohlbegründetes Seitenstück zu der Weiss. gegen Babel c. 47.

Es ist die kleinste aller 27 Reden, in ihrer dramatischen Haltung ähnlich dem Ps. 24, in ihrem visionären und emblematischen Charakter

ähnlich der Tetralogie c. 21—22, 14. Eine hohe wundersame Gestalt, welche von Edom, genauer von Bozra (dem noch unter dem Deminutiv-Namen *el-Buṣaira* als ein Dorf mit Ruinen vorhandenen edomitischen) einherkommt, zieht die Aufmerksamkeit des Sehers auf sich 1[a]: *Wer ist der, der von Edom kommt, in hochroten Kleidern von Boṣra? Dieser, prangend in seinem Gewande, sich hin- und herneigend in der Fülle seiner Kraft?* Das V. חָמַץ حمض bed. scharf, herb s., vom Eindruck auf den Geschmack auf Gesichtseindrücke übertragen: grellfarbig und zwar, wie das Syr. (vgl. Spr. 17, 21 Trg.) zeigt, wo es von Scham und ehrfürchtiger Scheu üblich ist, hervorstechend (ὀξέως) rot s. Welches der Farbstoff sei, von dem die Kleider des Einherkommenden so auffällig rot sind, diese Frage findet weiterhin ihre Antwort. Abgesehen von der Farbe erscheinen sie in Ausstattung und Faltenwurf prächtig: der Einherkommende ist הָדוּר בִּלְבוּשׁוֹ prunkvoll in seinem Gewande; das V. הָדַר bed. schwellen 45, 2 und als Denom. v. הָדָר (urspr. Schwulst, Bausch ὄγκος, dann Pomp, Pracht): ehren, schmücken, הָדוּר also geschmückt, schmuck (wie Gen. 24, 65 Trg. II, LXX ὡραῖος), prächtig. Das V. צָעָה sich neigen, beugen lasen wir schon 51, 14.; hier ist es als Gestus stolzen Selbstgefühls gemeint, wie auch صغا (صَغَى) gebraucht wird (s. die Stellen aus Schröders *Obss.* in Ges. *thes.*), teils mit oder ohne Beisatz von stolzer Zurückneigung (wie auch von horchender Vorwärtsneigung) des Hauptes, teils auch vom Sichhinundherneigen d. i. dem sich auf den Hüften wiegenden Gange des Stolzen. So (als Syn. des arab. *mutamâïl* sich stolz von einer Seite auf die andere neigend), wie auch Vitr. *se huc illuc motitans*, verstehen wir hier צֹעֶה. Der Geschaute macht den Eindruck vollster höchster Kräftigkeit und sein Gang ist der Ausdruck entsprechenden hohen Selbstgefühls. Wer ist das? fragt der Seher einen Dritten, aber die Gestalt, obwohl in der Ferne geschaut, antwortet selber, also mit weithin vernehmbarer Stimme 1[b]: *Ich bins der redet in Gerechtigkeit, der mächtig zu helfen.* Hitz. Mr. Kn. u. a. erkl.: Gerechtigkeit zum Gegenstande des Redens machend (בְּ = περί z. B. Dt. 6, 7). Aber unser Proph. gebraucht בצדק 42, 6. 45, 13 u. בצדקה als adverbialen Begriff: streng nach der Norm der Wahrheit (insbes. des Heilsplans) und des Rechts. Der Einherkommende sagt daß er groß sei in Wort und That (Jer. 32, 19): er redet in Gerechtigkeit, indem er im Eifer seiner Heiligkeit Gericht den Unterdrückern droht und Heil den Unterdrückten verheißt, und was er droht und verheißt, führt er auch mächtig aus: er ist groß (רַב, nicht רָב S. ὑπερμαχῶν, Hier. *propugnator*) um den Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker zu helfen. Es läßt sich hienach schon ahnen, daß es der Gott ist, von dessen Gerechtigkeits-Munde 45, 23 der Trost der Erlösung ausgeht und dessen heiliger allmächtiger Arm 52, 10. 59, 16 die That der Erlösung ausführt. Der Seher ahnt dies auch und fragt nun weiter, woher das seltsame Rot des Gewandes, welches nicht der Purpur eines Königstalars, nicht der Scharlach einer Chlamys zu sein scheint v. 2: *Woher das Rot an deinem Gewande, und deine Kleider wie eines Keltertreters?* מַדּוּעַ fragt nach

Grund und Ursache, wie לָמָּה in seiner nächsten Bed. nach dem Zwecke (vgl. 5, 4), also: Wie kommt es daß Rotes (אָדֹם neutrisch wie z. B. רַב v. 7) deinem Gewande (LXX Syr.: deinen Gewändern); in dem לְ, welches fehlen könnte (warum ist rot dein Gewand) deutet sich schon an, daß das Rot etwas an das Gewand Hinangekommenes ist, vgl. Jer. 30, 12 u. לָמוֹ 26, 16. 53, 8. Noch deutlicher sagt dies die andere Hälfte der Frage: (und woher) sind deine Kleider wie eines welcher (Wein) in der Kelter tritt, so durchnäßt, so rotfleckig, wie vom Safte blauer Trauben? בְּגַת mit *á* ohne pausale Verlängerung wie אַט, בַּז, מַס, סַף, קַשׁ, שַׁל 2 S. 6, 7. Der Geschaute antwortet v. 3—6: *Die Kelter hab' ich getreten alleine, und von den Völkern war niemand mit mir, und ich trat sie in meinem Zorn und zerstampfte sie in meinem Grimm, und es spritzte ihr Lebenssaft auf meine Kleider und mein ganzer Anzug ward mir besudelt. Denn ein Rachetag war in meinem Herzen, und mein Erlösungs-Jahr war herbeigekommen. Und ich blickte um, und da war kein Helfer, und ich staunte, da war kein Unterstützer — da leistete mein Arm mir Hilfe, und mein Grimm, der ward meine Stütze. Und ich trat nieder Völker in meinem Zorn, und machte sie trunken in meinem Grimm, und warf zur Erde nieder ihren Lebenssaft.* Der hier dem Seherblick sich Darstellende hat das Aussehn eines Keltertreters und hat auch wirklich die Kelter getreten, und zwar er alleine, so daß der Traubensaft ganz und gar ausschließlich seine Kleider durchnäßt und gefärbt hat. Wenn er hinzufügt, daß von den Völkern niemand mit ihm war, so folgt daraus, daß die Kelter die er getreten so groß war, daß er die Hilfleistung ganzer Völker hätte brauchen können. Und wenn er fortfährt: und ich trat sie in meinem Zorn u. s. w., so löst sich das Rätsel: an die Völker selbst ist das Messer gelegt worden, sie sind wie Trauben abgeschnitten und in die Kelter gethan worden Jo. 4, 13 und jene Heldengestalt, von der nun nicht mehr zweifelhaft sein kann, daß es Jahve ist, hat in dem Triebe und der Kraft ihres Zorns sie zertreten; das Rot der Kleider ist der Lebenssaft der Völker, der daran gespritzt ist und womit er, diese Kelter tretend, alle seine Gewänder d. i. seinen ganzen Anzug besudelt hat. נֵצַח bed. nach Kimchi u. a. eig. *vigor* Lebenskraft und metaphorisch Lebensblut als Lebenssaft; jedoch führt die Ableitung v. נָצַח = نضح, نضخ aeth. *nazĕha nahĕza* sprengen unmittelbar zu der Bed. Lebenssaft. Wie nahe נֵצַח in der Bed., die es hier hat, dem V. נָזָה steht (s. zu 52, 15), zeigt die Verbindung beider. Die drei Imperfektformen mit וְ in consecutive umzucorrigieren ist keineswegs eine Forderung der hebr. Syntax (s. dagegen Driver § 84). וְיֵז (nicht וַיֵּז 2 K. 9, 33) ist wie die vorausgeg. Imperfekta mitvergangenheitlich gemeint. אֶגְאָלְתִּי (v. גָּאַל 59, 3), nach babyl. Schreibweise אִגְאלתי, ist *perf. Hi.* mit aramäischem Anlaut und so wenig ein Schreibfehler als die ähnlichen Formen Ps. 76, 6. 2 Chr. 20, 35. Solches Zornwerk hat J. vollbracht, weil er in seinem Herzen hatte einen Tag der Rache, der somit nicht ausbleiben konnte, und weil das Jahr (s. zu 61, 2) seiner verheißenen Erlösung herbeigekommen war; גְּאוּלַי (so, nicht גְּאֻלַי) ist zum Abstraktum gewordener Plur. des *part. pass.* Und allein hat er dieses Zornwerk

vollbracht; v. 5 ist Ausführung des לְבַדִּי und fast wörtliche Wiederholung von 59, 16. Die Masse war gottentfremdet und die Ihm ergebene Gemeinde war ja eben die zu erlösende. Er sah sich also allein und durchbrach den Entwickelungsgang durch eine wunderbare Selbstthat: er zertrat Völker in seinem Zorn und berauschte sie in seiner Zornglut, und strömte nieder zur Erde ihren Lebenssaft. Das Trg. übers. als ob es וְאַשְׁבְּרֵם (vgl. Dt. 9, 17) hieße, was sich auch in Sonc. 1486 und einigen Codd. findet und von Cappellus Ew. Kn. Cheyne Brdk. vorgezogen wird (vgl. Thren. 1, 15). Aber LXX nebst den andern alten Uebers. und die Mehrzahl der Handschriften (auch Cod. Babyl.) schützen die überlieferte LA; der Uebergang in das unserm Proph. geläufige Bild vom Zornkelch (29, 9. 51, 21 u. ö.) ist nicht befremdend. Uebrigens will ja nur gesagt sein, daß J., indem er die Völker in seinem Grimm zertrat, ihnen seinen Grimm reichlich zu fühlen gab.

Auch in diesem kleinen hochdichterischen Stücke zeigt sich, wie in dem nachtgesichtlichen emblematischen Weissagungscyklus XXI—XXII, 14., das Streben zu emblematisieren. Denn sowohl der Name Edoms wird versteckter Weise zum Emblem seines künftigen Geschicks gemacht: אֱדֹם wird zum אָדֹם am Gewande Jahve's des Rächers, indem das Blut des mit Blutsünden gegen Gottes Volk befleckten verspritzt wird, als auch der Name Bozra's; Seïr war, wie Cheyne bem., ein Weinland und die Weinkelter ist Verzierung der Münzen von Bozra — בָּצַר bed. Trauben abschneiden *vindemiare:* בָּצִרָה wird zum בָּצִיר d. i. zu einer Traubenlese, die J. in seinem Zorne keltert, indem er das edomitische Volk zugleich mit allen den Völkern abstraft, welche in Feindschaft gegen Ihn und sein Volk sich der Wegschleppung Israels und der Zerstörung Jerusalems gefreut und dazu mitgewirkt haben. Das Vorausgeschaute erfüllte sich zur Zeit der Maccabäer, indem Judas die Edomiter schlug, Johannes Hyrkan sie gewaltsam judaisierte und Alexander Jannai ihre Unterwerfung vollendete, und zur Zeit der römischen Zerstörung Jerusalems, wo Simon aus Gerasa ihr mit den Zeloten vereintes grausames Hausen in Jer. durch schonungslose Verwandlung ihres wohlkultivierten Landes in eine schauerliche Wüste, wie sie ein Heuschreckenschwarm zurückläßt, rächte (Jos. *bell.* IV, 9, 7).

Es folgt nun 63, 7 — c. 64 ein Gebet, welches dankend beginnt, indem es in die Vergangenheit zurückblickt, und hilfeflehend endigt, indem es sich der Gegenwart zuwendet. Es ist vorwiegend Bittgebet und bittet in Anschluß an 63, 1—6., aber ohne bes. Rückbezug darauf, im allgem. um Verwirklichung der bis hieher geweissagten Erlösung. Die in 63, 7 — c. 66 folg. drei Reden sind das Finale aller. Die Verkündigung des Proph. neigt nun *ad finem:* er steht dicht an der Schwelle des Verheißenen und es erübrigt nichts, als daß die Verheißung sich erfülle, die er wie einen Juwel nach allen Seiten gewendet hat. So werden denn jetzt wie in dem Finale eines Tonstücks alle bisher angeklungenen Weisen und Motive zu einem effektvollen Schlußfall zusammengefaßt, zunächst wie Hab. c. 3 in ein Gebet als das lyrische Echo der bisherigen Predigt.

DIE DREI SCHLUSSREDEN.

Die erste Schlussrede, des letzten Dritteils siebente LXIII, 7 — LXIV.

Dank- Buß- und Bittgebet der Gemeinde des Exils.

Es ist der in die Länge und Breite sich ergießende Tefilla-Styl, in welchen der Proph. wie der Vorbeter der Gemeinde hier einlenkt v. 7: *Die Gnaden Jahve's will ich feiern, die Ruhme Jahve's, wie sich gebührt um alles was uns erwiesen Jahve, und die reiche Güte gegen das Haus Israel die er ihnen erwiesen nach seinem Erbarmen und dem Reichtum seiner Gnaden.* Der Redende ist der Proph. im Namen der Gemeinde oder, was dasselbe, die Gemeinde mit der sich der Proph. zusammenfaßt. Das Gebet beginnt nach der Grundregel Ps. 50, 23 dankend. Die Gemeinde bringt sich selber und gegenüber Gotte alle die Erweise in Wort und That, wodurch J. Gnade erzeigt, Ehre eingelegt, in lobpreisende Erinnerung. חַסְדֵי (mit aspiriertem ד und zum Schutze desselben mit Wohllauts-Gaja vgl. כְּרֻכַּד 54, 12) sind die vielen Gnadengedanken und Gnadenthaten, in welche sich Gottes Gnade d. i. sein Gnadenratschluß und Gnadenwerk auseinandergelegt: sie sind eben so viele תְּהִלּוֹת Selbstverherrlichungen Gottes und Impulse zu seiner Verherrlichung. Ueber כְּעַל nach Verdienst oder Gebühr s. zu 59, 18. Daß וְרַב־טוּב = וּכְעַל רב־טוּב sei (Hitz. Hdw. Kn. u. a.), braucht man nicht anzunehmen: mit רב־טוּב beginnt die 2. Objektsbestimmung zu אַזְכִּיר, in dem was folgt sich parallel der ersten entfaltend. רַב bed. das Viele (Ps. 145, 7 vgl. Spr. 26, 10) wie רֹב die Vielheit. טוּב ist Gottes leutselige Güte, רַחֲמִים sein tiefinneres mitfühlendes Erbarmen und חֶסֶד die zur sündigen Kreatur sich herablassende entgegenkommende Gnade. Nach diesem Eingang hebt das Gebet mit einem Rückblick in die Gesetzgebungszeit an, wo das Kindschaftsverhältnis Israels zu J. feierlich verkündigt und gesetzlich geordnet ward v. 8: *Er sprach: Sie sind ja mein Volk, Kinder die nicht lügen werden, und er ward ihnen zum Heiland.* אַךְ hat hier seine nächste affirm. Bed. לֹא יְשַׁקֵּרוּ ist Fut. der Hoffnung. Indem er sie zu seinem Volke, seinen Kindern machte, versah er sich zu ihnen dankbarer Erwiderung seiner Bundesgnade durch Bundestreue, und ward, wo immer sie der Hilfe von oben bedurften, ihr מוֹשִׁיעַ. Wie 12, 2 hört man hier Ex. 15, 2 durchklingen; מוֹשִׁיעַ ist ein Lieblingswort des Jes. II, vgl. aber auch 19, 20. Es wird nun gerühmt wie er sich in Gesinnung und That als Heiland bewies v. 9: *In all ihrem Leiden war es ihm leid, und der Engel seines Angesichts schaffte ihnen Heil; in seiner Liebe und in seiner Verschonung hat Er sie erlöset und hob sie empor und trug sie alle Tage der Vorzeit.* Es ist das eine der 15 Stellen, wo לא *Chethîb*, לוֹ *Kerî*.[1] Dem *Chethîb* läßt sich

1) s. *Masora magna* zu Lev. 11, 21. Zählt man Jes. 49, 5. 1 Chr. 11, 20

nur notdürftig ein Sinn abgewinnen. Man hat erklärt: In aller Drangsal die er über sie brachte bedrängte er nicht, näml. nach Verdienst (Trg. Hier. Raschi), oder: In all ihrer Not hatte es keine Not (Saad.), wozu JDMich. das paulinische ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι 2 Cor. 4, 8 vergleicht, oder: in aller Bedrängnis waren sie nicht im Gedränge, es half ihnen (sofort auch) der Engel seines Angesichts (Cocc. Rosenm.) oder: in all ihrer Drangsal war er (J.) ihnen nicht Feind (Döderl.) — aber bei all diesen an sich schon mißlichen Deutungen vermißt man etw. אֹתָם oder לָהֶם (לא צר). Auch die alten Uebers. wissen mit dem לא im Texte nichts rechtes anzufangen; LXX nimmt צר = צִיר Bote und übers. nach eigner kühner Interpunktion: οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος, ἀλλ' αὐτὸς ἔσωσεν αὐτούς nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Antlitz d. i. er selbst (Ex. 33, 14 f. 2 S. 17, 11) half ihnen.[1] Alles drängt, wie schon im Talmud (*Taanith* 16[a]. *Sota* 31[a]) anerkannt wird, auf Bevorzugung des *Keri* לוֹ hin, welches schon von Hier. gekannt wird: *Ubi nos interpretati sumus: „In omni tribulatione eorum non est tribulatus", quod hebraice dicitur LO et est negantis adverbium, legi potest et IPSE ut sit sensus: In omni tribulatione eorum ipse est tribulatus, id est, Deus.* So aufgefaßt: „in aller Beengnis war ihm es enge" ergiebt der Satz einen gewichtvollen Ged. (vgl. z. B. Richt. 10, 16) mit sprachgebräuchlichem Ausdruck (vgl. צַר־לִי 2 S. 1, 26) und wohlbedachter Wortstellung (לוֹ = *ipsi*). Wie ein Mensch Schmerz empfinden kann, während er mit seiner Persönlichkeit darüber erhaben bleibt, so empfindet Gott Schmerz, ohne daß seine Seligkeit dadurch Abbruch leidet, und so empfand er seines Volkes Leiden mit, es blieb nicht ohne Reflex in seinem Selbstleben, es bewegte ihn innerlich. Ebendarum sandte er den Engel seines Angesichts und schaffte ihnen Heil. „Der מלאך פני ה' — bem. hiezu Kn. — ist die hilfreiche Gegenwart Gottes in der Wolken- und Feuersäule." Aber nur einmal Ex. 14, 19 f. deckt diese Isr. gegen dessen Verfolger, und gerade da werden der Engel Gottes und die Wolkensäule unterschieden. Die Wolke und der Engel waren zwei verschiedene Medien der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Die Wolke war ein dingliches Medium: Hülle, Zeichen, Stätte der göttlichen Offenbarungsgegenwart; der Engel dagegen ein persönliches Medium — ein Engel, welchem Jahve's שֵׁם d. i. Wesenserscheinung inwohnt Ex. 23, 21 und welchem er also selbstgegenwärtig immanent ist, nicht irgendwelcher der מלאכי חַשָּׁרֵת (λειτουργικὰ πνεύματα) und auch nicht irgendwelcher der in nächster Nähe Gottes stehenden Engelfürsten (ἀρχάγγελοι), sondern der Eine, den Gott für den Zweck seiner heilsgeschichtlichen Selbstbezeugung zum Medium seiner inweltlichen Gegenwart macht. Angesicht פנים der Gottheit heißt (auch im außerisrael. Semitismus) die offenbare, der Welt zugekehrte Seite ihres Wesens, weshalb die Selbstgegenwart Gottes,

---

hinzu, so sind es 17, aber diese zwei Stellen sind zweifelhaft (ותיקון סופרים). Nicht zu verwechseln damit sind die zwei Stellen, in denen לוֹ *Chethîb* und לא *Keri* ist, näml. 1 S. 2, 16. 20, 2.

1) Diese Erkl. ist auch in der Zeitschrift החלוץ vorgeschlagen worden, s. darüber Geiger in der DMZ 1861 S. 417 f.

welche Isr. nach Canaan geleitete, mit Absehn von der hinzuzudenkenden engelischen Vermittelung geradezu פָּנָיו Dt. 4, 37 genannt wird (vgl. פָּנַי Ex. 33, 14 f.). Der Gen. פניו ist hiernach nicht objektiv gemeint: der Engel welcher sein Angesicht schaut, sondern epexegetisch: der Engel welcher sein Angesicht ist oder in dem sein Angesicht sich zu schauen giebt. Das folg. הוּא geht nicht auf den Engel, sondern auf J., den so sich offenbarenden, zurück; der Engel ist, obwohl als ein von J. verschiedenes Wesen, doch als ein ganz und gar vor Ihm, deß Name in ihm ist, verschwindendes gedacht. Er erlöste sie kraft seiner Liebe und seiner חֶמְלָה d. i. vergebenswilligen Milde (arab. *hilm*, vgl. aber auch *ḥamûl* mildherzig) und hob sie empor und trug sie (נְשָׂא Consequens des sinnverwandten mehr aramäischen נטל) alle Tage der Vorzeit.

Das Gebet geht nun in den Ton von Ps. 78 u. 106 ein. Von den Gnadenerweisen, welche das Isr. der Vorzeit erlebt hat, wird zu dem Ungehorsam gegen J. übergegangen, in den es verfiel, zu der Strafe Jahve's, die es dadurch auf sich zog, und zu der Sehnsucht nach Erneuerung der alten mosaischen Erlösungszeit, von der es da inmitten seines Strafzustandes ergriffen ward. Israels Undank v. 10: *Sie aber widerstrebten und betrübten seinen heiligen Geist, da wandelte er sich ihnen in einen Feind, Er kriegte wider sie.* Nicht allein וְעִצְּבוּ (einschneidenden Schmerz verursachen), sondern auch מָרָה (sich entgegenstemmen) hat אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ zum Obj. Sonst ist Obj. des מְרוּת (הַמְרוֹת) J. oder sein Wort, sein Geheiß, seine Providenz, also er selbst in den Wort und Thatoffenbarungen seines Wesens, hier der Geist seiner Heiligkeit, welcher als empfindungsfähige Existenz und also nicht als bloße Kraft von Ihm unterschieden wird. Denn wie der Engel, der sein Angesicht d. i. die Repräsentation seines Wesens ist, sowohl durch seinen Namen als durch die ihm zugeschriebene mittlerische Erlösungsthätigkeit als Person bez. wird: so der Geist der Heiligkeit d. i. der in sich selbst heilige und heiligend wirksame (Ps. 143, 10) dadurch daß ihm Kränkung angethan wird und er also Kränkung empfinden kann (vgl. Eph. 4, 30 μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ). Es werden also J. und der Engel seines Angesichts und der Geist seiner Heiligkeit als drei Existenzen unterschieden, so zwar daß die beiden letzteren ihr Dasein aus dem ersten haben, welcher Urgrund der Gottheit und alles Göttlichen ist. Bedenken wir nun, daß der Engel Jahve's der Vorausdarstellung dessen dient, welcher als Ebenbild des Unsichtbaren Col. 1, 15., als Abglanz seiner Herrlichkeit und Abprägung seines Wesens Hebr. 1, 3 nicht bloß zeitweiliges Selbstdarstellungsmittel, sondern vollkommene persönliche Selbstdarstellung des göttlichen פנים ist: so deutet sich hier unverkennbar schon das Geheimnis der Wesenstrias Gottes des Einen an, welches in dem neutest. Erlösungswerke erfüllungsgeschichtlich offenbar wird. Subj. von וַיֵּהָפֵךְ ist J. dessen h. Geist sie betrübten. Er der sich ihnen als Vater erwiesen (vgl. Dt. 32, 6) ward kraft der Gegenwirkung seiner Heiligkeit das Umgekehrte dessen was er ihnen sein wollte: er wandelte sich ihnen zum Feinde, הוּא Er, aller Feinde furchtbarster, kriegte wider sie. In solchem Strafzustande zur Besinnung gekommen sehnte Isr. die bessere Vergangenheit zurück v. 11—14: *Da*

gedachte der Vorzeit-Tage Mose's sein Volk: Wo ist der welcher sie heraufführte aus dem Meere samt den Hirten seiner Herde? Wo ist der welcher niederlegte in ihrer Mitte den Geist seiner Heiligkeit? Der einherziehn ließ zur Rechten Mose's den Arm seiner Majestät, der die Wasser spaltete vor ihnen her, sich zu machen einen ewigen Namen? Der sie ziehen ließ durch Meeresschlünde gleich dem Rosse auf dem Blachfeld, ohne daß sie strauchelten? Gleich dem Vieh das ins Thal hinabsteigt, brachte der Geist Jahve's sie zur Ruhe — also hast du dein Volk geleitet, dir zu machen einen majestätischen Namen. Der vorliegenden Acc. nach ist 11ª zu übers.: Da gedachte er, näml. Jahve, der Vorzeit-Tage: des Mose seines Volkes (LXX Trg. Syr. Hier. Lth.). Aber abgesehen von dem sonderbaren Ausdruck: „des Mose seines Volkes", der viell. deshalb als möglich galt weil sich bei dem Eigennamen משׁה an dessen hebr. Bed. *extrahens* = *liberator* denken läßt, den aber der Syr. durch die LA „Mose's seines Knechts" beseitigt, kann in Anbetracht der folg. Sehnsuchtsfragen Jahve nicht Subj. zu וַיִּזְכֹּר sein: das Volk ist es welches mit אַיֵּה ganz so wie Jer. 2, 6 vgl. oben 51, 9 f. zu fragen anhebt und welches also auch gemäß der Bußmahnung Dt. 32, 7 sich an die יְמֵי־עוֹלָם erinnert. Deshalb fassen Saad. u. Raschi trotz der Acc. עַמּוֹ als Subj., während AE Kimchi Abrav. den Acc. Rechnung tragen, indem sie das Volk zum verschwiegenen Subj. v. ויזכר machen. Am besten noch findet man sich bei Stiers Erkl.: „da gedachte man der Vorzeit-Tage, des Mose seines Volkes" mit den Acc. ab; aber warum sagte der Proph. dann nicht in Anschluß an v. 10 וַיִּזְכְּרוּ? Cheine ist geneigt, משׁה עמו mit Weir hinauszuwerfen — wir aber übers. und accentuieren: da gedachte *(Zakef gadol)* der Vorzeit-Tage *(Mercha)* Mose's *(Tifcha)* sein Volk — das Obj. steht vor dem Subj. wie z. B. 2 K. 5, 13., vgl. die Inversionen 8, 22 *extr.* 22, 2 *init.*, und משׁה ist zu dem einheitlichen Begriff ימי־עולם gehöriger Gen., vgl. über diese Form des *st. constr.* zu 28, 1 und Sprüche S. 484. Mit: „Wo ist der sie heraufführte . ." beginnen die Rückblicke; das Suff. von הַמַּעֲלָם (wofür LXX Syr. und der Arabs der Lond. Polygl. המעלה lesen, aber ohne syntaktische Nötigung, vgl. zu 9, 12) geht auf die Vorfahren, und das Suff. lautet absichtlich objektiv oder accusativisch *ēm* wie Ps. 68, 28., nicht *ām*, vgl. Iob 40, 19. Ps. 103, 4. Als nähere Bestimmung, nicht (wogegen auch die Acc,) von ויזכר abhängig, tritt אֶת רֹעֵי צֹאנוֹ hinzu. אֶת ist durch *Jethîb* hervorgehoben, denn es bed. hier *unâ cum*, nicht, wie das Trg. es deutet, *instar* (= כְּרֹעֵה). LXX Trg. geben den Sing. רֹעֵה wieder, Hier. dagegen רֹעֵי, und das ist die masor. LA. Auch die jerusalemische Gemara im Tr. *Jebamoth* setzt sie voraus. So lesen auch Kimchi Abrav. u. a., so Sonc. 1486, Complut. 1517[1], Plant. 1582: die Hirten der Herde Jahve's sind Mose und Ahron nebst Mirjam Ps. 77, 21. Mi. 6, 4., mit diesen (in deren Begleitung und Geleite) führte J. die Herde seines Volkes durchs Schilfmeer herauf aus Aeg. Bei der LA רֹעֵי ließe sich auch nach dem Schema Ex. 2, 6 erkl.: Wo ist der der sie vom Meer heraufführte, die Hirten seiner Herde (Kleinert), aber das zu erwartende nächste

1) s. Complutensische Varianten zum alttest. Texte (1878) S. 16 f.

Obj. ist doch das Volk, dessen Nennung an erster Stelle man vermissen würde. In Wegfall kommt bei der LA רעי die Frage, ob בְּקִרְבּוֹ sich auf Mose oder Isr. beziehe. In das Innere seines Volkes gab J. den Geist seiner Heiligkeit hinein (Neh. 9, 20: לְהַשְׂכִּילָם); er war innerhalb Israels gegenwärtig, inwiefern Mose, Ahron, Mirjam, die Siebzig, die Propheten im Lager ihn besaßen und inwiefern Josua als Amtsnachfolger Mose's ihn überkam und alles Volk seiner teilhaft werden konnte. „Arm seiner Majestät" heißt Jahve's majestätisch sich erweisende Macht. Stier bem., indem er זְרֹעַ תִּפְאַרְתּוֹ nicht als Obj. gelten lassen will: Welch ein wunderliches Bild ein zu jemandes Rechten wandelnder Arm! Aber der in seinen Wirkungen sichtbare Arm gehört ja dem seinem Wesen nach unsichtbaren Gott, und der Sinn ist: die Thatkraft Mose's war nicht sich selbst überlassen, die überschwengliche Allmacht Gottes ging ihr zur Seite und gab ihr übermenschliches Vermögen. Sie war es, vermöge welcher Mose's erhobener Stab und ausgestreckte Hand das Schilfmeer spaltete (Ex. 14, 16), nicht: den Felsen (Reuß), wozu מפנירם nicht paßt. בּוֹקֵעַ hat *Mahpach* beim ב, also auf *penult.* zurückgezogenen Ton und beim *Zere,* damit es sich nicht in der Aussprache verschleife, *Metheg* (חצמדה). Der Zwecksatz לַעֲשׂוֹת וגו׳ besagt, daß Gott sich selber absoluter Zweck ist: er will aber indem er sich selbst will zugleich das Heil seiner Geschöpfe, er macht sich einen „ewigen Namen", indem er sich in unvergeßlichen Wundern der Erlösung verherrlicht, wie damals bei der Ausführung aus Aeg. Dem Gange der Schilderung nach scheint v. 13 auf den Durchgang durch den Jordan zu gehen (Kn.), aber der Psalmist 106, 9 vgl. 77, 17 hat ihn vom Durchgang durch das Schilfmeer verstanden; das Gebet verweilt bei diesem Hauptwunder, von dem das andere nur wie das Nachspiel war: „Gleiche *instar* (Beschaffenheitsaccusativ) des Rosses (בַּסּוּס, Cod. Babyl. כָּסוּס) auf der Blache" d. h. wie ein Roß auf der Blache dahinjagt, so zogen sie בַּתְּהֹמוֹת (hier und Ps. 106, 9 so punktiert, während sonst im A. T. תהום immer artikellos ist) und zwar לֹא יִכָּשֵׁלוּ (verumständender Untersatz) ohne zu straucheln. Ein anderes schönes Bild: wie das Vieh *(Paschta)* das ins Thal hinabsteigt, nicht: wie das Vieh ins Thal hinabsteigt (כ ist Praep., nicht Conj.), brachte Jahve's Geist *(fem.)* es (Isr.) zur Ruhe, näml. der מְנוּחָה Dt. 12, 9. Ps. 95, 11 des von Milch und Honig triefenden Canaan, wo es nach langem beschwerlichen Zuge durch die sandige Wüste ausruhte und sich erquickte, wie eine von kahlem Gebirge zu den grasreichen Gegenden der Niederung hinabgestiegene Herde und zwar (s. Nägelsb.) nomadische Wanderherde. Der Geist Gottes erscheint hier (wie Ps. 143, 10) als Führer, näml. durch Vermittelung derer, welche, von ihm erleuchtet und getrieben, an der Spitze des wandernden Volkes standen. Statt תְּנִיחֵנּוּ bevorzugt Ew. nach LXX ὡδήγησεν יַנְחֵנוּ, was aber minder bedeutsam. Das folg. כֵּן ist so wenig als 52, 14 Correlat der vorausgeg. Vergleichungspart.: es ist recapitulierend und bez. sich auf die ganze Schilderung bis zu v. 9 hinauf zurück, mit נָהַגְתָּ wieder in direkten Gebetston einlenkend.

Die nun folg. Bitten um Erlösung sind äußerlich durch den Uebergang der Schilderung in Anrede 14^b, innerlich durch den Ged. vermittelt, daß Isr. sich gegenwärtig in einem solchen Zustande befindet, welcher es zu

so sehnsüchtigem Rückblick in die mosaische Erlösungszeit veranlaßt v. 15: *Blicke vom Himmel und siehe, von der Wohnstätte deiner Heiligkeit und Majestät! Wo sind dein Eifer und deine Machterweise — der Drang deines Inwendigen und deine Erbarmungen halten sich gegen mich zurück.* Ueber das Verh. von הַבֵּט (√נב) aufblicken, die Augen aufschlagen und רָאָה mit den Augen fixieren s. zu 42, 18; nur selten findet sich die umgekehrte Wortverbindung ראה והביט (hinsehen und besichtigen) Hab. 1, 5. Thren. 1, 11. An die Stelle von מְשָׁמַיִם tritt im 2. Gliede von 15ª „aus der Wohnstätte מְזְבּוּל (v. זבל nach dem Assyr.: aufrichten, s. zu Gen. 30, 20) deiner Heiligkeit und Majestät": der Allheilige und Allherrliche, der sonst in der Gesch. Israels sich so glorreich offenbart, hat sich jetzt in seinen Himmel, wo er nur den Geistern offenbar ist, zurückgezogen. Das aus dem Folg. ersichtliche Obj. des erflehten Blickens und Sehens ist die gegenwärtige hilflose Lage des Volkes in seinem Strafleiden, welches gar kein Ende nehmen zu wollen scheint. Von der קִנְאָה, mit welcher J. sonst für sein Volk gegen dessen Bedrücker zu eifern pflegte (26, 11) und von den früheren Erweisen seiner גבורה (וּגְבוּרֹתֶיךָ ist defektiver Plur. wie חֲפָצֶיךָ 58, 13), läßt sich nichts mehr verspüren. In 15ᵇ setzt sich die Frage nicht fort: „das Rauschen deiner Eingeweide und deine Erbarmungen, die gegen mich an sich halten?" (Hitz. Kn.). Die Worte אֵלַי הִתְאַפָּקוּ haben weder dem ausgedrückten neuen starken Ged. noch der Wortstellung nach (אֵלַי voran) das Aussehn eines Attributivsatzes. Ueber *strepitus viscerum* als Wirkung und Anzeichen tiefen Mitleids s. zu 16, 11. Wie מֵעַיִם (מֵעִים) bed. auch רַחֲמִים urspr. σπλάγχνα eig. die inneren Weichteile des Körpers. רַחֲמֶיךָ ist wie der Plur. des Präd. zeigt nicht auch Regens von הֲמוֹן. Es ist vorausgesetzt, daß die Liebe Jahve's zu seinem Volke ihn drängt, dem Elende desselben abzuhelfen, aber sein Mitleid und Erbarmen thun sich, wie es scheint, Gewalt an (הִתְאַפָּק wie 42, 14), um nicht Isr. zugut wirksam zu werden. Mit כִּי wird nun die Bitte um Hilfe und das Vermissen derselben gerechtfertigt v. 16: *Denn du bist unser Vater, denn Abraham weiß von uns nicht und Israel kennet uns nicht — du, Jahve, bist unser Vater, unser Erlöser ist von Urzeit her dein Name.* J. ist Israels Vater 64, 7 d. i. Erzeuger Dt. 32, 6., seine schöpferische Macht und liebesratschlußmäßige Gnade haben es ins Dasein gerufen. Das 2. כִּי begründet dieses Bekenntnis, daß J. Israels Vater ist und daß es also väterliche Fürsorge und Hilfe von ihm allein erwarten kann: auch die teuersten und ehrwürdigsten Menschen, des Volkes Ahnen, können ihm nicht helfen, Abr. u. Jakob-Israel sind dem Diesseits entrückt und außer Stande, selbstgegenwärtig in die Gesch. ihres Volkes einzugreifen. יָדַע und חִכִּיר haben den Sinn teilnehmender Notiz- und Rücksichtnahme wie Dt. 33, 9. Ruth 2, 10. 19.; יַכִּירֵנוּ hat, um mit יְדָעֵנוּ zu reimen, den Bindevocal *a* (pausal für *á* 56, 3) statt *ē*. Der Ged., daß die ins Jenseits entrückten Frommen für ihre diesseitigen Lieben beten kommt ausschließlich 2 Macc. 15, 13 f. mit Bezug auf Jeremias zum Ausdruck. In dem Schlußsatze gehört גְּאָלֵנוּ מֵעוֹלָם zus. Von Urzeit her war die Bethätigung Jahve's gegen Isr. eine solche, daß dieses ihn גאלנו nennen durfte. Die Gegenwart aber steht damit in einem Widerspruch, welcher den Glauben auf harte Probe stellt v. 17:

Warum führst du uns in Irrsal, Jahve, von deinen Wegen, verhärtest unser Herz, dich nicht zu fürchten? Kehre wieder um deiner Knechte willen, der Stämme deines Erbes. Nachdem der Mensch Gottes Gnade schnöde und hartnäckig verworfen, entzieht sie ihm Gott gerichtweise, giebt ihn hin in seinen Irrweg und macht sein Herz untüchtig zum Glauben (תַּקְשִׁיחַ nur noch Iob 39, 16., hier = תַּקְשֶׁה Ps. 95, 8. Dt. 2, 30), wie Luther zu u. St. bemerkt: *peccatum peccati est poena.* Die Gesch. Israels ist seit c. 6 Gesch. eines solchen stufengängigen Verstockungsgerichts. Die Masse ist verloren, aber nicht ohne die Möglichkeit der Rettung für den besseren Teil des Volkes, welcher, mit לְמַעַן an die Gnade appellierend, nach Erledigung von diesem Fluchbann seufzt. Die Bitte um Wiederkehr der göttlichen Gnadengegenwart wird zwiefach begründet, erstens dadurch, daß noch Knechte Jahve's vorhanden sind, wie ja dieses Gebet thatsächlich beweist, Knechte Jahve's welche seinem erwählten Volke, den Stämmen seines Erbes, angehören und dieses in Wahrheit darstellen; sodann dadurch, daß die göttliche Erwählung doch nicht hinfällig werden kann. Aber der jetzige Zustand Israels sieht wie Zurücknahme derselben aus, und eine Aufhebung dieser Spannung der Gegensätze ist nicht möglich, ohne daß J. als Retter seines Volkes vom Himmel herniederkommt v. 18—19: *Auf eine kleine Zeit haben sie besessen deinen heiligen Berg — unsere Widersacher haben niedergetreten dein Heiligtum. Wir sind geworden zu solchen, über die du von Ur her nicht geherrscht, über die nicht genannt gewesen dein Name — o daß du den Himmel zerrissest, herniederführest, vor deinem Antlitz die Berge in Schwanken gerieten.* Es liegt nahe zu versuchen, ob יָרְשׁוּ nicht צָרֵינוּ zum nachgebrachten Subj. haben könne (vgl. Jer. 49, 2), aber alle Versuche, z. B. Hier.: *quasi nihilum* (d. i. *ad nihil et absque ullo labore*) *possederunt populum sanctum tuum,* Cocc.: *propemodum ad haereditatem . .,* Stier: Um ein weniges besitzen sie gar dein h. Volk, Seinecke wie Luzzatto: Bis auf ein kleines (so daß nur noch eine Kleinigkeit daran fehlt) haben sie dein h. Volk in Besitz genommen — allen widerstrebt לַמְצָעֵר, welches weder den Sinn von עַל־נְקֻלָּה noch den von כִּמְעָט haben kann. Es ist die härtere Form für מְזֻעָר, welches 10, 25. 16, 14. 29, 17 einen winzigen Zeitraum bed., und da לְ als Bez. der Zeit, zu welcher, gegen welche hin, binnen welcher und welche hindurch (vgl. 2 Chr. 11, 17. 29, 17. Ew. § 217[d]) etwas geschieht, üblich ist, so bed. לַמְצָעֵר auf eine (eig. die bewußte) kleine Zeit = eine kleine Zeit lang *per breve tempus* (wie εἰς, ἐπ', κατ' ἐνιαυτόν ein Jahr lang). Wenn nun das h. Land מִקְדָּשׁ heißen könnte (Hitz. Kn. u. a.), so ließe sich מִקְדָּשֶׁךָ als das gemeinsame Obj. beider Sätze ansehn (Ew. § 351 S. 838). Aber מִקְדַּשׁ ה' Jahve's Heiligtum ist die Stätte seiner Wohnung und Anbetung; „den Tempel in Besitz nehmen" aber ist ein nicht wohl zulässiger Ausdruck. Dagegen ist יָרַשׁ הָאָרֶץ das (h.) Land in Besitz nehmen eine um so häufigere RA (z. B. 60, 21. 65, 9. Ps. 44, 4), wonach wir mit Raschi Kimchi Vitr. Ges. erkl.: *per exiguum (temporis) possederunt populus sanctus tuus,* indem sich zu dem objektlosen יירשו (vgl. Dt. 2, 24. 31) das h. Land hinzudenkt. Man wird jedoch mit LXX חר statt עם zu lesen haben, was

Parallelen wie 57, 13. 65, 9 vgl. 11, 9. 14, 25 für sich hat; das Subj. ergiebt sich dann aus 17^b und שבטי נחלתך mit Klosterm. zu v. 18 herüberzunehmen ist unnötig, למצער als Haupttonwort hat füglich den Vortritt. Von den beiden Perf. sagt das 1. ferner und das 2. näher Vergangenes aus wie 60, 10^b. Die zwei Versglieder reimen sich, indem aus dem Besitzstande des nach Jahve's Wahl und Ruf heiligen Volkes das Heiligste, der Tempel, herausgehoben wird; בּוֹסֵס = πατεῖν Lc. 21, 24. Apok. 11, 2. Der Einwand Hahns und Bredenkamps (welcher למצער in לָמָּה צָרוּ corrigiert), daß die Zeit von der Landeseinnahme bis zur chald. Katastrophe doch nicht מצער genannt werden könne, erledigt sich dadurch, daß die durchlebte lange Zeit für die Rückerinnerung zusammengeschrumpft und daß in der That seit der davidisch-salom. Zeit, in welcher Isr. seines Besitzes wirklich froh wurde, die Katastrophe sich in mancherlei Vorspielen bereits anzukündigen begann. Aus derselben Anschauung heraus, welcher die bessere Vergangenheit vor der langen Dauer der traurigen Gegenwart zusammenschwindet (wie umgekehrt diese sich zu עולם ausdehnt 64, 4), ergeht die Klage v. 19. הָיִינוּ bed. hier wo nicht wie 26, 17 rückblickend von einem abgethanen, sondern von einem andauernden Zustande die Rede ist: wir sind geworden. Symm. richtig: ἐγενήθημεν (besser wäre γεγόναμεν) ὡς ἀπ' αἰῶνος ὧν οὐκ ἐξουσίασας οὐδὲ ἐπικλήθη τὸ ὄνομά σου αὐτοῖς. Mit מֵעוֹלָם beginnt das virtuelle Präd. zu היינו: wir sind geworden solche (gleich solchen) über die u. s. w., was vollständig durch כָּעָם אֲשֶׁר (Saad. Raschi AE) oder auch nur כַּאֲשֶׁר oder mit Umstellung der Worte durch כְּלֹא מָשַׁלְתָּ וגו׳ (vgl. Ob. v. 16) ausgedrückt sein würde, vgl. mit Driver das virtuelle Praedicat Gen. 31, 40 so wie das virtuelle Subj. ה׳ אַחֲבוּ 48, 14 und das virtuelle Obj. יִקָּרֵא בְשִׁמְךָ 41, 25. Absichtlich bleibt jedes ‚als ob' hinweg. Das Verh., in welches sich J. als König zu seinem nach ihm benannten Volke gestellt hat, erscheint nicht bloß als zerrissenes, sondern als von je gar nicht bestandenes: der gegenwärtige Zustand Israels ist die volle thatsächliche Verneinung dieses Verhältnisses. Tiefere Töne als diese kann die Klage unmöglich greifen, und darum erschließt sich daraus sofort der Seufzer: לוּא קָרַעְתָּ שָׁמַיִם. Mit dem folg. כִּקְרֹחַ ein neues Cap. zu beginnen ist ungeschickt, die masor. Versabteilung aber ist unantastbar. Denn 19^b konnte nicht zu 64, 1 gezogen werden, weil dieser Vers maßlos überladen würde: dieser Seufzer gehört aber auch wirklich zu 19^a, indem er aus der Tiefe der da ausgesprochenen Klage emporsteigt. Falsch wird hie und da לוּא = לוֹא gefaßt: als hättest du nicht (um unsertwillen bei der sinaitischen Gesetzgebung) den Himmel zerrissen (Trg. Symm. Saad. Luzz.). לוּא ist nirgends s. v. a. לוֹא, es ist Ausdruck des Wunsches. Ueber *utinam discideris* = *discinderes* s. zu 48, 18. Der Wunsch setzt voraus, daß die Gnadengegenwart Gottes sich aus Isr. zurückgezogen hat und daß dieses sich von ihm durch eine dichte, undurchdringlichem Wolkendunkel gleiche Scheidewand getrennt sieht. Das Schlußglied übers. man gewöhnlich: *(utinam) a facie tua montes diffluerent* (LXX ταχήσονται), richtiger *defluerent* (Hier.), denn נָזַל bed. herabfließen, nicht zerfließen. Der Sinn wäre: o daß sie in Feuer schmelzend gleichsam zu Boden flössen (Hitz.). Die Form נָזֹלוּ läßt sich bei dieser Auffassung nicht unmittelbar von נָזַל

herleiten; denn daß נָזְלוּ aus pausalem נָזָלוּ (mit *ō* für *ā* und sogen. *Dag. affectuosum*) umgelautet sein könne (so z. B. AE und *Michlol* 4ª), ist bloße Einbildung: man müßte annehmen, daß es von זָלַל = נָזַל gebildetes *Ni.* (Ew. § 193ᶜ) sei. Aber זָלַל bed. schlaff hernieder hangen, hin- und herschwanken (wov. זוֹלֵל achtungslos, geringgeschätzt u. זַלְזַלִּים 18, 5 schwanke Zweige), wie זול 46, 6 schütteln, schütten, und hievon abgeleitet giebt נָזָלוּ den für die Berge (vgl. das vom Erdbeben übliche arab. *zalzala*) passenden Sinn *concuterentur*, wie Trg. Syr. und LXX Richt. 5, 5 übers. und von Ges. Hahn u. a. erkl. wird. Die nächste Nifalform wäre נִזְלוּ (aufgelöst נָזֳלוּ Richt. 5, 5), aber statt *a* der 2. Silbe hat das *Ni.* der doppellautigen Stämme zuweilen, nach Art der mittelvocaligen, *o* z. B. נָגֹלוּ 34, 4.

Die nun 64, 1 folg. Gleichnisse können sich nicht an dieses נזלו, mag man es so oder so erkl., anschließen. Aber auch einen unabhängigen neuen Satz bildet 64, 1 nicht: man muß in Ged. das Wort wiederholen, auf welches der Hauptton von 63, 19ᵇ fällt 64, 1—2: *(Herniederführest) wie Feuer Reisig anzündet, Wasser in Wallung bringt das Feuer, kundzuthun deinen Namen deinen Widersachern, daß vor deinem Antlitz die Heiden erzittern, indem du vollziehest furchtbare Thaten die wir nicht verhofften — herniederführest, vor deinem Antlitz Berge in Schwanken gerieten!* Die Alten plagen sich indem sie חמסים v. מָסַס schmelzen herleiten. Seit Louis de Dieu und Albert Schultens steht es fest, daß חֲמָסִים von חֲמָס (eig. Geprassel, Gerassel, Geknister, arab. *hams*) *sarmenta arida* dürre Reiser bed. Vermeintlich nach den Accenten Ges.: Feuer von Reisholz, aber dann müßte statt *Darga Munach Rebia* vielmehr *Legarmeh* (בְּקַדְמָא) *Munach Rebia* accentuiert sei. Der 2. Vergleich läßt sich übers.: wie Wasser aufwallt im Feuer: מַיִם wäre dann als dinglicher Plur. weiblich behandelt, wofür sich (obwohl מים sonst Masc. ist) Iob 14, 19 anführen läßt, und אֵשׁ = בָּאֵשׁ wäre Locativ wie לְהָבָה in Flamme 5, 24. Aber näher liegt es doch das jedenfalls feminine אֵשׁ zum Subj. v. תִּבְעֶה zu machen und somit dem sonst intransitiven בָּעָה, wenn man nicht תַּבְעֶה vocalisieren will, parall. dem gleichfalls trans. gebrauchten קָדַח die trans. Bed. in Wallung versetzen, aufwallen machen zu geben. Mit einer so unwiderstehlichen Gewalt soll J. herabfahren, wie sie das Feuer auf Reisig und Wasser ausübt, jenes in Brand, dieses in Sieden versetzend, um näml. durch solche Machterweisung zur Erfahrung zu bringen (לְהוֹדִיעַ) seinen Namen (den richterlich, also בָּאֵשׁ 66, 15., sich offenbarenden 30, 27) seinen Widersachern, und damit vor ihm (מִפָּנֶיךָ vgl. Ps. 68, 2 f.) Nationen (die abgöttischen) erzittern. Wie der infin. Vergleichungssatz, so geht auch der infin. Zwecksatz in das Finitum über (vgl. 10, 2. 13, 9. 14, 25). Auch v. 2 steht noch unter Fortwirkung des לוּא. Ein histor. Rückblick kann v. 2 nicht sein; der Begriff ‚vormals' müßte dann ausgedrückt und auch die Wortstellung eine andere sein. Und daß יָרַדְתָּ מִפָּנֶיךָ הָרִרִים נָזֹלוּ etwa hier Ausdruck der Zuversicht in Perff. der Gewißheit wäre, läßt sich auch nicht annehmen; der Zus., das vorausgestellte בַּעֲשׂוֹתְךָ נוֹרָאוֹת (warum dann nicht עָשִׂיתָ?) und vollends die eingeschobene Aussage לֹא נְקַוֶּה leiden das nicht. Dagegen schließt sich בעשותך וגו׳

passend an die Zwecksätze v. 1 an: . . erzittern indem du furchtbare Thaten ausführst, die wir d. i. dergleichen wir nicht hoffen d. i. unser Hoffen übersteigende. Und nun bleibt nichts übrig als in ירדת מפניך הרים נזלו die Wiederaufnahme des 63, 19 vorausgegangenen zu erkennen, so daß 63, 19^{b}—64, 2 eine große, nach jes. Weise palindromisch gerundete Periode bildet. Der folg. Satz ist begründend; ו ist häufig logisch s. v. a. כִּי z. B. 3, 7. 38, 15. Die Berechtigung des Wunsches, den das Elend der Gegenwart erpreßt, wird aus der unvergleichlichen Bethätigung Jahve's zum Besten der Seinen, welche in einer langen Reihe gesch. Thatsachen vorliegt, begründet v. 3: *Hat man doch von Ur her nicht gehört, nicht vernommen, ein Auge nicht ersehn einen Gott außer dich, der handelte für den der seiner harrt.* Kein Ohr, kein Auge hat je die Existenz eines Gottes wahrzunehmen bekommen, der wie Jahve handelte d. i. wirksam einschritte für die welche ihre Hoffnung auf ihn setzen. So erkl. z. B. auch Kn., aber indem er zu יעשה irrig נוראות ergänzt, während עָשָׂה hier nicht wie Dt. 3, 24., sondern in solcher Prägnanz wie Ps. 22, 32. 37, 5. 52, 11 (vgl. גָּמַר Ps. 57, 3. 138, 8) gebraucht ist. Man hat eingewendet, daß הֶאֱזִין nie mit dem Acc. der Person verbunden werde und Gott weder gehört noch gesehen werden könne. Aber was für שָׁמַע statthaft ist Iob 42, 5., kann auch für האזין nicht unstatthaft sein; Gott hören und sehen ist hier aber s. v. a. als mittelst Wahrnehmung und Vernehmung seiner Werke sein Dasein erkennen. Anders Rosenm. u. Stier: „Und von jeher hat mans nicht gehört, nicht mit Ohren vernommen, kein Auge hats gesehn, o Gott außer dir, was (dieser Gott und er allein) thut dem der harret auf ihn.“ Der Ged. ist wie Ps. 31, 20 und so erklärt entspricht die Stelle genauer dem freien Citate 1 Cor. 2, 9., aber der Absprung von ‚du‘ zu ‚er‘ ist unerträglich. Auch bei unserer Erkl. braucht das paulinische Citat nicht mit Origenes auf 52, 15^{b} oder ein verloren gegangenes Buch (s. Tischendorfs *ed.* VIII. des N. T. zu u. St.) zurückgeführt zu werden, da das von keinem Ohre vernommene, keinem Auge gesehene Obj. nicht Gott an sich, sondern der für die Seinen handelnde, ihr Harren auf ihn rechtfertigende ist. Daß Paulus keine andere Stelle im Sinne hat, zeigt das gleiche Citat bei Clemens in c. 34 seines Korintherbriefs, wo τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν mit τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν vertauscht ist. Die Bez. der Stelle auf die Herrlichkeitsfülle des ewigen Lebens ist eine altrabbinische, wie Raschi ausdrücklich sagt (vgl. *Sanhedrin* 99^{a}), indem er sich für die andere Erkl., welche nicht יעשה, sondern אלהים als Obj. faßt, auf R. Jose (Joseph Kara?) beruft. Aber wenn יעשה וגו׳ Obj. sein sollte, müßte wenigstens אשר (את) dabei stehen, und man kann die Worte אֱלֹהִים זוּלָתֶךָ mit vorausgehender Verneinung hier in c. 40—66 gar nicht hören, ohne sofort den Eindruck zu bekommen, daß damit Jahve's alleinige Gottheit bezeugt werde (45, 5. 21). Also: kein anderer Gott außer J. allein ist je erhört oder ersehen worden, der handelte für *(ageret pro)* den seiner Harrenden; מְחַכֵּה ist Constr. nach Ges. § 116, 1 und auch יַעֲשֶׂה hat nach Kimchi (*Michlol* 125^{b}) u. andern Zeugen hier *Zere,* wie viermal חֲעָשֶׂה Gen. 26, 29. Jos. 7, 9. 2 S. 13, 12. Jer. 15, 16 und einmal וַּעֲשֶׂה Jos.

9, 24 vorkommt.[1] Nachdem nun auf die dem לוּא unterstehende lange Periode der Rückblick v. 3 gefolgt ist, redet man sich Unmögliches ein, wenn man wie Dathe Rosenm. Kn. Stier u. a. auch noch 4ª optativ (o daß du dich annähmest dessen der . .) fassen zu dürfen meint — nein, der angehobene Rückblick setzt sich fort: *Du begegnetest dem der sich freuet Gerechtigkeit zu üben, wenn sie auf deinen Wegen dein gedachten.* שָׂשׂ וְעֹשֵׂה צֶדֶק ist ein solcher, in dem Freude und Rechtthun gepaart sind, also s. v. a. שָׂשׂ לַעֲשׂוֹת; jedoch ist es viell. richtiger, צֶדֶק mit Hofm. als Objekt beider Vv. zu fassen: solche die was recht ist ihre Freude und ihr Thun sein lassen; denn שׂוּשׂ (שִׂישׂ) kann zwar nicht unmittelbar (s. 8, 6. 35, 1), wohl aber mittelbar wie hier u. 65, 18 mit Acc. des Obj. verbunden werden. Ueber פָּגַע *occurrere* im Sinne von *succurrere* s. zu 47, 3., hier steht es in sinnigem Wechselverh. zu dem בִּדְרָכֶיךָ des Untersatzes בדרכיך יִזְכְּרוּךָ *eis in viis tuis tui recordantibus* (vgl. syntaktisch 1, 5 u. auch 26, 16): indem solche welche das Rechte lieben und üben, auf deinen Wegen wandelnd, deiner gedachten (d. i. dir für empfangene Gnade dankten und neue Gnade ersehnten), so kamst du ihnen auch je und je freundlich entgegen. Dem Zorne eines solchen Gottes scheint Isr. jetzt aussichtslos verfallen 4ᵇ: *Sieh du, du bist ergrimmet und wir standen als Sünder da, in solchem Zustande sind wir lange schon, und wird uns geholfen werden?* — Statt mit הֵן עַתָּה (Gegens. des Jetzt und Ehedem) wird nun mit הֵן אַתָּה fortgefahren; אַתָּה bei קָצַפְתָּ steht mit Emphase: siehe du, ein solcher Gott, der sich der Seinen so treulich annimmt, bist in Zorn ausgebrochen (s. zu 54, 8). Das folg. וַנֶּחֱטָא kann nicht bed.: infolge deß das wir gesündigt haben, wie Abulwalid annimmt daß hier wie Iob 14, 10 (ימות ויחלש) mit ו der Grund seiner Folge nachgeordnet sei; es ist ja *impf. consec.*, also wenigstens: so haben wir denn gesündigt (Folgerung der Sünde aus der Strafe), richtiger aber wie Gen. 43, 9: so stehen wir denn als Sünder, als Schuldige da — die Strafe hat Isr. vor der Welt und vor sich selber als das hingestellt was es ist. Da ונחטא *Zakef* hat und also, wenigstens nach den Acc., sich nicht mit Schelling übers. läßt: *et aberravimus in illis viis a priscis inde temporibus*, so muß man, wenn anders בָּהֶם (Cod. Babyl. בָּהֵם wie auch 40, 24) auf בדרכיך bezogen sein soll, die beiden folg. Satzglieder als selbständig fassen. Dieser Forderung genügen Rosenm. u. Hahn nach de Dieu: *tamen in viis tuis aeternitas ut salvemur*, aber עוֹלָם αἰών in diesem Sinne von αἰωνιότης ist nicht biblisch. Besser Grotius u. H. B. Starck: *(si vero) in illis (viis tuis) perpetuo (mansissemus), tunc servati fuerimus.*

---

1) Außer den oben angeführten Beispielen giebt es noch folgende Formen dieser Art: יִמָּצֵה (bei *Tifcha*) Lev. 5, 9. תִּהְיֵה (bei *Tifcha*) Jer. 17, 17. תִּרְאֵה (bei *Zakef*) Dan. 1, 13., vgl. תְּגַלֵּה (bei *Athnach*) Lev. 18, 7. 8 [wogegen bei dem geringeren Trenner *Tifcha* תְּגַלֶּה ebend. v. 9—11], אֱזָרֵה (bei *Zakef*) Ez. 5, 12., nicht aber ינקה Nah. 1, 3 (s. Baer zu d. St.). Nach Kimchi 127ᵇ ist auch Num. 21, 27 תִּבָּנֵה zu schreiben und Lev. 6, 10 hatte der Cod. Hilleli תֵּאָפֵה (mit *Kadma*). Die Form mit *ē* statt ä (wie chald. יִבְנֵה, syr. ܢܶܒܢܶܐ) ist die gedehnter auslautende.

Aber eine Tempusfolge, vermöge welcher וְנִוָּשֵׁעַ vergangenheitliches Impf. sein könnte, liegt hier nicht vor, und, wie man auch erkläre, jedenfalls ist die Rückbez. des בהם auf דרכיך zu beanstanden: mit הֵן nimmt das Gebet, wie 63, 19 mit לוּא, plötzlich eine neue Wendung, und דרכיך stand 4[a] obendrein in einem untergeordneten zuständlichen oder zeitlichen Bestimmungssatze. So muß sich also בהם auf ונחטא קצפת zurückbez.: *in iris tuis et peccatis nostris* (Schegg). Man braucht aber gar nicht nach Nominalbegriffen, auf die sich בהם beziehe, zu suchen, בָּהֶם bed. neutrisch: darin Ez. 33, 18 vgl. Ps. 90, 10 (vom Betrage), wie עֲלֵיהֶם darauf = dadurch 38, 16., בָּהֵן darin ebend., מֵהֶם daraus 30, 6., davon 44, 15. Die mit solchen Ausdrücken sich verbindende Vorstellung ist allerdings eine Mehrheit (an u. St.: eine Mehrheit von Zornesäußerungen und Sündenschulden), aber eine zu einem neutralen Gesamtbegriff verschwimmende. Nun werden wir sowohl dem des Verbums ermangelnden Satze, der als logische Copula nur ein präsentisches *sumus* zuläßt, als dem עוֹלָם, welches Acc. der Dauer ist, gerecht, indem wir erkl.: In diesem Zustande befinden wir uns schon lange Zeit hindurch, עולם ist auch sonst in diesen Reden Bez. der langen Zeitdauer des Strafzustandes (s. 42, 14. 57, 11), indem diese den Exulanten als eine Ewigkeit, was rückwärts liegt dagegen als מִצְּעָר 63, 18 erscheint. Das folg. וְנִוָּשֵׁעַ ist rätselhaft; Cheyne ändert es mit Ew. nach LXX καὶ ἐπλανήθημεν in וַנֵּתַע „und wir verfielen in Irrsal", Lowth JDMich. Kn. Reuß der LXX entsprechender (vgl. 46, 8 פשעים LXX πεπλανημένοι) in וַנִּפָּשֵׁעַ „und wir wurden abtrünnig". Beides fügt sich nicht recht dem עולם בהם, wie wir es erkl.; das Ursprüngliche ist wahrsch. וְנִשָּׁוַּע „und schreien um Hilfe". Das vorliegende ונושע giebt einen zusammenhangsgemäßen Sinn nur wenn man es mit Hitz. Nägelsb. u. a. als Frage (vgl. 28, 28 *init.*) faßt: „und werden wir Heil erfahren, Hilfe finden?" Mag man aber וְנִשָּׁוַּע oder fragendes וְנוֹשָׁע lesen, in beiden drückt sich hier gleicher Gemütszustand wie 59, 10—12 aus — das Volk hält sich der Erlösung nicht für wert, indem seine Eigengerechtigkeit gründlich zuschanden geworden v. 5: *Wurden wir doch gleich dem Unreinen allesamt, und wie ein von Blutfluß besudelt Kleid alle unsere Tugenden, und wir welkten dahin dem Laube gleich allesamt, und unsere Verschuldungen wie der Sturm rafften sie uns fort.* Das ganze Volk ist wie einer den das Gesetz unrein spricht, wie ein Aussätziger, der טָמֵא טָמֵא vor sich her rufen muß, damit man ihm ausweiche Lev. 13, 45. Das Rechtthun in seinen mannigfachen Bethätigungsweisen (צְדָקוֹת wie 33, 15., anderwärts von den Gerechtigkeits-Bethätigungen Gottes), welches vordem Isr. Gotte wohlgefällig machte (1, 21), ist verschwunden und wie ein mit weiblichen Menstruen beschmutztes Kleid geworden (vgl. Ez. 36, 17), LXX ὡς ῥάκος (vgl. עד Wisch- und Untersuchungslappen *Nidda* 58[b]) ἀποκαθημένης (= דָּוָה 30, 22. נִדָּה Thren. 1, 17. טָמֵאָה Lev. 15, 33); עִדִּים (auch so pluralisch im Talmudischen) bed. die weibliche Reinigung, arab. عِدَّة, v. עדד عدّ zählen (wov. der Zeitraum عدّان עִדָּן) als abzuzählende, zu berechnende Zeit (Periode). In dem 3. Bilde vom verwelkenden abfallenden Laube ist die Form וַנִּבֹּל nicht *Kal*

= וַנִּבֹּל oder וַנִּבַּל, was unmöglich, noch weniger freilich *Ni.* = וַנִּנָּבֶל (was *Michlol* 83[b] zur Wahl giebt), sondern *Hi.*, aber nicht v. נָבֵל = וַנַּבֶּל, sondern entw. von בָּלַל n. d. F. וַיָּגֶל (v. גָּלַל), וַיָּסֶךְ (v. סָכַךְ), oder von בּוּל n. d. F. וַיָּקֶם, וַיָּאֶר u. dgl., also jedenfalls eine metaplastische Bildung, sei es v. בָּלַל oder בּוּל = נָבֵל, wie וַיָּשַׂר 1 Chr. 20, 3 n. d. F. וַיָּסַר v. שׂוּר = נָשַׂר oder n. d. F. וַיָּרַע v. שָׂרַר = נָשַׂר. Das *Hi.* הֵבֵל oder הֵבִיל bed. als innerliches Transitiv Abwelkung hervorbringen (= dahinwelken). In dem 4. Bilde ist עֲוֹנֵנוּ (wie nach correkten Codd. auch v. 6) defektiver Plur. (wie Jer. 14, 7. Ez. 28, 18. Dan. 9, 13 statt des üblicheren עֲוֹנֹתֵינוּ 59, 12). עָוֹן ist übliche Bez. der Sünde als Schuld, welche die Strafe aus sich heraussetzt. Das Volk ward durch seine Sünde aller Lebenskraft und Lebensfrische beraubt wie dürres Laub, welches die aus der Sünde hervorgehende Schuld und Strafe nun wie eine leichte Beute von dannen trugen. Allgemeine Gottvergessenheit war die Folge der selbstverwirkten Gottverlassenheit v. 6: *Und es war keiner der deinen Namen anrief, der sich erweckte dich festzuhalten, denn du hattest dein Antlitz vor uns verborgen und schmolzest uns dahin in die Hand unserer Verschuldungen.* Es gab keinen (s. 59, 16) der sich in Gebet und Fürbitte aus diesem tiefen Verfall erhoben, sich aus dem Schlafe der Sicherheit, der Lethargie der Ohnmacht aufgerüttelt hätte (מִתְעוֹרֵר wie 51, 17), J. festzuhalten d. i. nicht zu lassen, bis er ihn und sein Volk wieder segne. Der göttliche Fluchbann drückte alle nieder, Gott hatte ihnen seine Gnade entzogen und sie dahin gegeben in die Folgen ihrer Sünden. Die Form וַתְּמוּגֵנוּ ist nicht erweicht aus dem *Pil.* וַתְּמֹגְגֵנוּ, sondern wie וַיְכוּנֶנּוּ Iob 31, 15 (s. dort) *Kal,* indem מוּג wie dort כּוּן (vgl. שׁוּב 52, 8., מוּשׁ Sach. 3, 9) transitiv gebraucht ist. LXX Trg. Syr. übers. *et tradidisti nos,* ohne daß man daraus sicher schließen kann, daß sie תְּמַגֵּנוּ (Kn.) oder vielmehr וַתְּמַגְּנֵנוּ (Grot. Cappell.) gelesen: der Proph. hat allerdings die RA מִגֵּן בְּיַד Gen. 14, 20 vgl. Iob 8, 4 im Sinne, aber indem er prägnanter Weise sagt: *liquefecisti nos in manum* im Sinne von *liquefecisti et tradidisti* (παρέδωκας Röm. 1, 28), woraus zugleich ersichtlich, daß בְּיַד kein bloßes διά (LXX) ist: die ‚Hand' der Verschuldungen ist deren verderbende und verdammende Macht.

So geschah es als das Sündenmaß Israels voll geworden war. Sie wurden ins Exil versetzt, wo es mit ihnen immer tiefer abwärts ging. Die Masse des Volkes erwies sich wirklich als *massa perdita* und ist unter den Heiden verkommen. Es gab aber auch solche, obwohl verschwindend wenige, welche unter die gewaltige Hand Gottes sich demütigten und als die Erlösung nicht mehr ferne sein konnte in solchen Gebeten wie dieses danach rangen, daß das Volk ihrer in seiner Gesamtheit teilhaftig werde und, wo möglich, keiner dahinten bleibe. Mit וְעַתָּה wird der bisherige Sünden- und Strafzustand der Vergangenheit übergeben und dem gegenwärtigen Gebetsmoment die Bed. eines Wendepunkts erfleht v. 7—8: *Und nun, Jahve, unser Vater bist du; wir sind der Thon und du unser Bildner, und Werk deiner Hand sind wir alle. Grolle nicht, Jahve, aufs äußerste, und nicht auf immer gedenke der Verschuldung! Sieh nimm doch in Betracht: dein Volk sind*

wir alle. In der Uebers. des ersten Worts schwankt das Targum zwischen וְאַתְּ und richtigem וּכְעַן — es ist das conclusive וְעַתָּה. Es muß endlich anders werden, denn Isr. ist ja Jahve's Gebilde und mehr als das: J. ist Israels Erzeuger und liebt Isr. nicht bloß als Bildner, sondern als Vater (vgl. 45, 9 f. 29, 16). So möge Er denn nicht zürnen עַד־מְאֹד bis zum äußersten Maße (vgl. Ps. 119, 8), möge nicht auf immer die Verschuldung sich gemahnen lassen, daß er sie strafe, sondern möge in Anbetracht dessen daß Isr. das Volk seiner Wahl ist Gnade für Recht ergehen lassen. הֵן verstärkt die Bitte ebenso in seiner Weise (s. Gen. 30, 34) als נָא, und חַבִּיט bed. auch hier wie sonst: den Blick auf etw. richten, das Obj. ist hier der in עַמְּךָ כֻלָּנוּ ausgesprochene Thatbestand. Mit Recht findet Hitz. das in diesem Gebet sich wiederholende כלנו bedeutsam. Es ist überall darauf abgesehen, das Erbe des kommenden Heils der Gesamtheit des Volkes zu erflehen, damit der Auszug aus Babylonien dem Auszuge aus Aeg. gleiche. Die Wiederaufrichtung der großen Trümmerstätte des Verheißungslandes heischt ja den Wetteifer aller, und diese Trümmerstätte kann nicht bleiben: sie fordert die Liebestreue Jahve's heraus v. 9—11: *Die Städte deiner Heiligkeit sind zur Weidetrift geworden, Sion ist zur Weidetrift geworden, Jerusalem zur Einöde. Das Haus unserer Heiligkeit und unseres Schmuckes, wo dich lobpriesen unsere Väter, ist dem Feuerbrande verfallen und alles was unsere Lust war verfallen der Verheerung. Wirst du trotz dessen an dich halten, Jahve, schweigen und uns aufs äußerste zu dulden geben?* Die Städte Canaans sind, inwiefern ganz Canaan das Land Jahve's 14, 25 und heiliges Gebiet ist Ps. 78, 54., allesamt עָרֵי קָדֶשׁ; מִדְבָּר wiederholt sich, um zu sagen, daß Zion-Jer. gleiches Schicksal mit den Städten des Landes getroffen hat. Der Gipfel des Schrecklichen ist daß auch der Tempel der Verbrennung (dem Brande) des Feuers verfallen ist (vgl. zum Ausdruck 9, 4 und zur Sache Jer. 52, 13). Das Volk nennt ihn „Haus unserer Heiligkeit und unserer Glorie": Jahve's קדשׁ und תִּפְאָרֵת haben in dem Tempel gleichsam den Himmel auf die Erde verpflanzt (vgl. 63, 15 mit 60, 7), und diese irdische Wohnstätte Gottes ist Israels Besitz und ebendamit Israels קדשׁ und תפארת. Wie hehre gesch. Erinnerungen daran haften, sagt der Relativsatz: אֲשֶׁר ist hier s. v. a. אֲשֶׁר שָׁם wie Gen. 39, 20. Num. 20, 13 (vgl. Ps. 84, 4). Dt. 8, 15 u. ö. Unter מַחֲמַדֵּינוּ mögen Lieblingsplätze, Prachtgebäude, Lustpflanzungen inbegriffen sein; der Parall. aber veranlaßt zunächst an Kultusgegenstände zu denken, an denen die heilige Lust des Volkes haftete; כל hat hier wider Gewohnheit (Ew. § 317c) den Sing. des Präd. nach sich wie Spr. 16, 2. Ez. 31, 15 vgl. Gen. 9, 29. Wird nun J. עַל־זֹאת bei solchem Geschicke oder trotz (Iob 10, 7) solchen Geschickes sich ferner Gewalt thun und seine barmherzige Liebe schweigen lassen? Ueber תִּתְאַפַּק s. 63, 15. 42, 14. עַד־מְאֹד würde sich das Leidensverhängnis steigern, wenn es Israels Untergang herbeiführte oder doch Israels Wiederherstellung nicht zur endlichen Folge hätte. Eine solche Steigerung ist undenkbar. Jahve's Erbarmen läßt sich nun nicht länger gewaltsam zurückdrängen, es muß hindurchbrechen wie in der Wiedererkennungsscene Gen. 45, 1 Josephs Thränen.

Die zweite Schlussrede, des letzten Dritteils achte c. LXV.

Jahve's Antwort auf das Gebet der Gemeinde.

Nachdem das Volk sein Herz vor J. ausgeschüttet, spricht dieser aus wessen sie sich zu ihm zu versehen haben. Es folgt aber nicht, wie man nach dem vorausgeg. Gebete erwarten könnte, Verheißung, sondern zunächst Rüge und Drohung, denn obschon der bußfertige Teil der Gemeinde sich in diesem Gebete mit dem ganzen Volke zusammenfaßt, so wartet doch eines Teils des Volkes nicht Erlösung, sondern Untergang, und dieser Teil ist der größere: es ist die Masse, welche sich in dem jeder Fürbitte trotzenden Zustande einer ἁμαρτία πρὸς θάνατον (1 Joh. 5, 16) befindet, weil sie die Gnade, die sich ihr lange und unaufhörlich antrug, schnöde und beharrlich zurückgestoßen v. 1—2: *Ich war erkundbar denen die nicht fragten, findbar denen die mich nicht suchten; ich sprach: Hie bin ich, hie bin ich zu einer Nation, die nicht genannt mit meinem Namen. Ich breitete aus meine Hände den ganzen Tag nach einem widerspenstigen Volke, die da wandelten den nicht guten Weg hinter ihren Gedanken her.* Die LXX *A* übers. 1ª: Εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν (*B* in umgekehrter Stellung), und Paulus Röm. 10, 20 f. bez. hienach v. 1 auf die Heiden, v. 2 dagegen auf Isr.: jene, denen er bisher fremd war, treten in Gemeinschaft mit ihm, während diese, denen er fort und fort sich anbietet, ihn zurückstoßen und seiner Gemeinschaft verlustig gehen. Hienach hat Lth. übers.: *Ich werde gesucht von denen die nicht nach mir frageten, Ich werde funden von denen die mich nicht suchten. Vnd zu den Heiden die meinen Namen nicht anrieffen, sage ich, Hie bin ich, Hie bin ich.* Zwingli bem. zu v. 1: *Hoc irrefragabile testimonium est cooptationis Gentium,* und Calvin: *Ex hoc loco Paulus fortiter pugnat pro vocatione Gentium ac dicit Isaiam audere fortiter clamare et asserere, Gentes esse a Deo vocatas, quia majus quiddam et clarius expressit, quam ferret ratio illius temporis.* So nach Paulus erkl. Hndw. Hofm. Stier Nägelsb. Unter den jüd. Ausll. ist nur Einer, näml. Gecatilia, welcher v. 1 auf die Heiden bez., aber darin den Midrasch (*Jalkut Schimoni* zu u. St.) auf seiner Seite hat. Die Verwendung der Stelle bei Paulus fällt schwer in die Wagschale, jedoch citiert dieser im Römerbrief 9, 25 f. auch Hos. 2, 25 und 2, 1 für die Berufung der Heiden, während ihm nicht unbewußt sein konnte, daß dort von der Wiederbegnadigung Israels die Rede ist: er meint nur daß die Berufung der Heiden in jenen Prophetenworten den adäquatesten Ausdruck gefunden — ebendenselben Eindruck der Worte Hosea's giebt Petrus 1 P. 2, 10 wieder. Mit u. St. verhält es sich allerdings anders. Der Ap. zeigt sich hier in seiner Schriftverwendung von der alex. Uebers. und viell. auch von der traditionellen Deutung abhängig,

Der Wechsel von גּוֹי (vgl. 55, 5) und עַם; das Attribut לֹא קֹרָא בִשְׁמִי, welches, so vocalisiert, kaum auf Israel, wohl aber auf Heiden paßt; die Zusammenhangsgemäßheit dessen daß Jahve seinen Erfolg bei den Heiden und seine Erfolglosigkeit bei Isr. einander entgegensetzt — das sind Gründe, welche den Ap. zu seiner Verwendung dieser Schriftworte bestimmen durften. Indeß bed. נִדְרַשְׁתִּי nicht ἐμφανὴς ἐγενόμην, sondern nach Ez. 14, 3. 20, 3. 31. 36, 37 als sogen. *Ni. tolerativum:* ich ließ mich erforschen, auskunden, erfragen, und demgemäß נִמְצֵאתִי nach 55, 6: ich ließ mich finden; so gefaßt tritt 1^a zu 2^a in paralleles Verh.: J. war erkundbar, war findbar (vgl. Zef. 1, 6) für solche die sich nicht (לְלוֹא = לַאֲשֶׁר לֹא Ges. § 123, 3) im mindesten um ihn bemühten und kümmerten — eine Auffassung, die sich dadurch bestätigt, daß 1^b nur von entgegenkommendem Erbieten redet, nicht von etwelchem Erfolge. Isr. heißt hier גּוֹי לֹא־קֹרָא בִשְׁמִי ein Volk das nicht nach seinem Namen genannt ist. Aber trägt dieses nicht auch in seinem Abfall den Namen des Jahve-Volkes zu einem Zeugnis wider sich selber? Und warum קֹרָא, welches 48, 12 berufen werden bed., und nicht נִקְרָא 43, 7? Es wird nach LXX (οἵτινες οὐκ ἐκάλεσαν τὸ ὄνομά μου) Trg. (דְּלָא מְצַלֵּי בִשְׁמִי) Syr. Hier. mit Ew. Cheyne Brdk. קָרָא zu vocalisieren sein: ein Volk (גּוֹי LXX ἔθνος wohl absichtlich für עַם mit Hindeutung auf seine heidnisch gewordene Art) welches nicht meinen Namen anruft d. i. mit seinen Wünschen und Bitten von mir abgekehrt ist, und doch blieb der HErr ihm zugekehrt in unendlicher Langmut und, wie v. 2 hinzufügt, mit immer offnen Liebesarmen. Er breitete seine Hände aus (wie es der thut der den anderen heranziehen und umfangen will) den ganzen Tag d. i. immerfort (vgl. 28, 24) gegen ein störriges Volk (סוֹרֵר v. סָרַר 1, 23. 30, 1), welche wandelten den nicht guten Weg (vgl. Ps. 36, 5. Spr. 16, 29., hier mit Art., der wegen des לֹא beim Adj. nicht wiederholbar war) hinter ihren eignen Gedanken. Das was sie leitete und was sie verfolgten war nicht Gottes Wille, sondern selbstische Ansichten und Absichten nach ihres Herzens Gelüste, und doch ließ Gott nicht von ihnen: sie waren das stete Augenmerk und Ziel seiner nach ihrem Heile verlangenden suchenden lockenden Liebe. Aber durch unbeugsam hartnäckige Zurückstoßung dieser Liebe haben sie den Zorn verwirkt, welcher, lange langmütig zurückgedrängt, nun zu unhintertreiblichem Ausbruche kommt v. 3—5: *Das Volk das trotzbietend mich aufreizt fort und fort, opfernd in den Gärten und räuchernd auf den Ziegeln, die in den Grüften sitzen und an verwahrten Orten übernachten, die Fleisch des Schweines essen und Eingebrocktes von Greuelhaftem ist in ihren Schüsseln, die da sagen: Mache Halt! komm mir nicht zu nahe, denn ich bin für dich heilig — die sind Rauch in meiner Nase, ein Feuer lodernd fort und fort.* Das rückbezügliche אֵלֶּה 5^b ist Zusammenfassung des von v. 3 an charakterisierten Subj., von welchem was 5^b folgt prädiciert wird. Das heidnische Treiben der Exulanten wird geschildert — so scheint es, wenigstens sieht man sich in dem abgöttischen Treiben ihrer Väter (v. 7) vergeblich nach Gleichartigem um; nur in Erwähnung der Gärten als Kultusorte, welche ausschließlich im B. Jes. vorkommt, trifft u. St.

nebst 57, 5. 66, 17 mit 1, 29 zus. עַל־פָּנַי „auf mein Angesicht hin“ ist s. v. a. frei und offen, ohne sich vor mir zu schämen und zu fürchten, vgl. Iob 1, 11. 6, 28. 21, 31. „Räuchernd auf den Ziegeln“ d. i. auf Altarplatten aus Ziegeln weist nach Babylonien, der eig. Heimat der *cocti lateres (laterculi);* die Thora erwähnt לְבֵנִים nur mit Bezug auf babylonische und ägyptische Bauten, sie selbst kennt und gestattet nur Altäre von aufgeworfener Erde, unbehauenen Steinen und hölzernen Bohlen mit ehernem Aufsatz. „Die da sitzen in den Grüften“ heißen sie nach Vitr. als den Toten Opfernde: er verweist auf die römischen und griechischen *inferiae* Totenopfer und *februationes* Totensühnen als wahrsch. aus dem Orient stammend. Aber entsprechender dem בַּקְּבָרִים (nicht על־קברים) giebt Böttcher, *de inferis* § 234 dem Sitzen in oder unter *(inter)* den Gräbern den Zweck, dort mit den Toten und den Dämonen zu verkehren. Der folg. Charakterzug: „in verwahrten d. i. nicht jedermann zugänglichen Orten übernachten sie“ mag von den in Krypten gefeierten Mysterien gemeint sein; die LXX aber (welcher Syr. folgt) übers. ἐν τοῖς σπηλαίοις κοιμῶνται δι᾽ ἐνύπνια, versteht es also von dem sogen. *incubare* ἐγκοιμᾶσθαι, wie auch Hier. erkl.: *in delubris idolorum, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent, quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum.* Der Ausdruck ובנצורים führt nicht sowohl auf offne Tempel, als unzugängliche Höhlen oder Souterrains: G. Rawlinson, *Monarchies* 2, 269 erwähnt in Höhlen unterhalb der Paläste aufgefundene Thongötzen *(clay idols in holes below the pavement of palaces).* Mit Unrecht führt Ew. § 187[b] נְצוּרִים wie auch נְצֻרוֹת 48, 6 auf das *Ni.* v. צָרַר zurück: eingeengt = versteckt; viel leichter gelangt man v. נָצַר verwahren aus zu der Bed. nach außen abschließen, verbergen; der Plur. נצורים ist der der Ausdehnung wie הֲדוּרִים 45, 2 *loca tumida,* נְעִמִים Ps. 16, 6 *amoena.* Die Rüge: „die da Fleisch des Schweines essen“ geht auf Anbequemung an heidnische Sitte; wir wissen aus den Inschriften, daß die Babylonier Schweinefleisch aßen.[1] Die Art des Satzes וּפְרַק פִּגֻּלִים כְּלֵיהֶם ist wie 5, 12[a] vgl. Jer. 24, 2. פִּגּוּל bed. Stank, Verdorbenheit (Ez. 4, 14 בְּשַׂר פִּגּוּל), dann concr. Verdorbenes, Ungenießbares, speisegesetzlich und überh. gesetzlich zu Verabscheuendes (syn. פִּסּוּל, פָּסוּל) und mit פְּרַק *(Chethîb),* welches sich zu מְרַק wie Einbrocke (v. פָּרַק brocken) zu Brühe (v. מָרַק abreiben, abbrühen) verhält: Decokt oder Brühe (Trg. רְטַף = רוּטַב, רֹטֶב, LXX Hier. ζωμόν *jus*) von gesetzlich verbotenen Fleischsorten und Körperteilen. Es werden solche heidnische Opfer und Opfermahlzeiten gemeint, welche frommer Gesetzlichkeit Abscheu erregen. Denn die 5[a] folgenden Worte kommen aus dem Munde solcher, welche sich darauf viel einbilden, die Mysterienweihe oder doch durch die Beteiligung an besonders heiligen Kulten einen hohen Grad der Heiligkeit erlangt zu haben, so daß sie jedem, der sich von diesen Kulten fernhält oder nicht gleich tief darauf einläßt, ihr *odi profanum vulgus et arceo* zurufen: קְרַב אֵלֶיךָ halt dich nahe heran an dich selbst

1) s. Jensen, das Wildschwein in den assyr. babyl. Inschriften, in Bezolds Zeitschrift für Assyriologie Bd. I (1886) S. 309 f.

d. i. bleib für dich, wie auch arab. *idhab ileika* gehe fort zu dir, für: packe dich gesagt wird (vgl. הַקְרֵב מֵאֵת 2 K. 16, 14 und Hitz. zu Ps. 32, 9); אַל־תְּגַּשׁ בִּי rücke mir nicht auf den Leib (s. v. a. גֵּשׁ־הָלְאָה oder קָרַשְׁתִּיךָ גְּשָׁה־לָךְ rücke hin, mache Platz Gen. 19, 9. Jes. 49, 20), denn ich bin dir heilig d. i. unnahbar; das Verbalsuff. steht statt des Dativs wie 44, 21 nach Ges. § 121, 4., denn daß das *Kal* קָדַשׁ wie חָזַק Jer. 20, 7 trans. gebraucht sei (Lth. Calv. Zwingli u. a., zuletzt Hitz.), kommt mit Recht keinem der jüd. Ausl. in den Sinn. Brdk. liest קִדַּשְׁתִּיךָ, aber der Zuruf ist ja doch wohl keine Warnung vor Mitteilung einer lästigen קְדֻשָּׁה, welche, damit man sich wieder mit den Dingen des Alltagslebens befassen könne, durch Waschung zu beseitigen ist (wie z. B. die קְדֻשָּׁה dessen der Sündopferfleisch berührt oder welchem Sündopferblut angespritzt ist Lev. 6, 20 vgl. Ez. 44, 19. 46, 20)[1], sondern „heidnisch-pharisäische" (Cheyne) Forderung den Sacrosancten zu respectieren und sich nicht durch Mangel an ehrfürchtiger Scheu die Ahndung der Götter zuzuziehen. Nach durchgeführter Schilderung erhalten nun die so Gearteten ihr gebührendes Prädicat: sie sind dem gleichsam in dampfendem Schnauben sich äußernden göttlichen Zorn verfallen, dieser braucht sie gar nicht erst zu erfassen: sie sind bereits mitten im Zornfeuer und brennen da unlöschlich. Die göttliche Gerechtigkeit wird nicht ruhen, bis sie sich volle Genugthuung verschafft hat v. 6—7: *Sieh aufgeschrieben ists vor mir — ich werde nicht schweigen, ich habe denn vergolten, und werde vergelten in ihren Busen. Eure Verschuldungen und die Verschuldungen eurer Väter zusamt, spricht Jahve, daß sie geräuchert haben auf den Bergen und auf den Hügeln mich beschimpft, und ich messe ihren Lohn vorerst in ihren Busen.* Durch Stellen wie 10, 1. Iob 13, 26. Jer. 22, 30 verleitet, wo כָּתֹב (כְּתֹב) von schriftlicher Decretierung gemeint ist, denkt Vitr. bei כְּתוּבָה an das göttliche Strafurteil, es ist aber ihr götzendienerisches, Gottes Gesetze hohnsprechendes Treiben gemeint: dieses steht vor Ihm eingetragen mit unvertilglicher Schrift auf den Tag der Rache hin. Hiezu stimmt was folgt: ich werde nicht schweigen, ich habe denn zuvor vergolten . . Mit Recht giebt die Acc. dem 1. שִׁלַּמְתִּי als reinem *perf.* Penultima- und dem 2. als *perf. consec.* Ultima-Betonung; כִּי אִם bei vorausgehendem Impf. und folg. Perf. bed. ‚außer wenn zuvor' 55, 10. Gen. 32, 27. Lev. 22, 6. Ruth 3, 18 vgl. auch Richt. 15, 7 (urspr. so gedacht: ich werde nicht schweigen, denn schweigen werde ich erst wenn . .). Statt עַל־חֵיקָם auf ihren Busen hin könnte es auch אֶל־חֵיקָם in ihren Busen hinein heißen wie Jer. 32, 18. Ps. 79, 12; in v. 7 ist אֶל wirklich *Kerî* statt עַל, während in v. 6 עַל *Chethîb* ohne *Kerî* ist (s. Norzi), vgl. zum Bilde εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν Lc. 6, 38. Das zu Vergeltende folgt 7[a], nicht aber, wie die Form der Anrede zeigt, regiert von וְשִׁלַּמְתִּי, sondern von einem sich daraus leicht hinzudenkenden אֲשַׁלֵּם. Ob

---

1) Nach dem Grundsatz: Wer Hochheiliges berührt, wird geheiligt יִקְדָּשׁ Ex. 29, 37. 30, 29. Lev. 6, 11. 20. So ist יקדש in diesen Stellen zu verstehen, nicht: ‚muß heilig sein' (Riehm, Baudissin), noch weniger freilich: ‚verfällt dem Heiligtum' (Kn. u. a.).

אֲשֶׁר im Sinne von *qui* oder *quod* (daß) gedacht ist, läßt sich nicht entscheiden; der Satzbau spricht für *quod*. Das Opfern „auf Bergen und Hügeln" ist stehende Bez. des vorexilischen Götzendienstes, vgl. 57, 7. Hos. 4, 13. Ez. 6, 13. Mit וּמַדַּתִּי wird nach nun näher bestimmtem Obj. auf וּשְׁלַמְתִּי 6[b] zurückgegriffen. Viele Ausl. fassen רִאשֹׁנָה פְּעֻלָתָם zus.: ihren früheren Lohn d. i. das früherhin von ihren Vätern Verwirkte. Aber dann würde der Schlußsatz gegen 7[a] nur einseitig besagen, daß die Sünden der Väter an ihnen heimgesucht werden sollen, und übrigens hat diese Erkl. nicht allein die Acc., sondern auch die in offenbarer Wechselbeziehung zu u. St. stehende Parallele Jer. 16, 18 (s. dazu Hitz.) wider sich. Hienach ist רִאשֹׁנָה Adv. (Ew. Nägelsb. Orelli Brdk.): Das Erste, was J. kraft seiner Heiligkeit zu thun hat, ist dies daß er die Sünden des abgefallenen Isr. strafe, und er straft diese so, daß, weil die Sünden der Kinder nur die Fortsetzung der Sünden der Väter sind, die Strafe sich nach dem Schuldverdienste beider zus. bemißt.

Nachdem nun schon in רִאשֹׁנָה sich angedeutet, daß das Werk der Zukunft in Strafgerechtigkeitsvollzug nicht aufgehen wird, kommt der Uebergang von Drohung zur Verheißung nicht unvermittelt v. 8—9: *So spricht Jahve: Gleichwie wenn der Most sich findet in der Traube man sagt: Verdirb sie nicht, denn es ist ein Segen darinnen: so werd' ich thun um meiner Knechte willen, daß ich nicht verderbe alles. Und werde hervorführen aus Jakob einen Samen, und aus Juda einen Erben meiner Berge, und erben sollen es meine Erkornen, und meine Knechte sollen daselbst wohnen.* Von den nebengeordneten 2 Gliedern des Vordersatzes 8[a] besagt das 1. (in der Uebers. periodenmäßig eingeschobene) die Vorbedingung des zweiten; חַתִּירוֹשׁ und בָּאֶשְׁכֹּל haben den gattungsbegrifflichen Art., וְאָמַר bed. wie 45, 24 ‚man sagt' mit unbestimmtem Subj. Wie man eine aus guten und schlechten Beeren bestehende Traube nicht verdirbt, weil man zugleich damit den Gottessegen den sie enthält verderben würde: so wird J. um seiner Knechte willen nicht ganz Isr. hinwegtilgen: er wird nicht verderben הַכֹּל ausnahmslos alles d. h. nicht: samt Stiel, Kamm und Schale auch den Saft (Kn. Hahn), sondern: mit den überwiegend schlechten Beeren nicht auch die mit gesundem Safte (JHMich. Seinecke). Das Bild ist etwas anders als 5, 1—7. Mi. 7, 1. Die Knechte Jahve's bleiben erhalten: J. führt heraus, läßt hervorgehen, fördert zu Tage (הוֹצִיא wie 54, 16., hier aber: mittelst Sichtung Ez. 20, 34 ff.) aus Jakob und Juda d. i. dem Volke beider Gefangenschaften (s. 46, 3) einen Samen, ein Geschlecht, das seine Berge d. i. sein h. Bergland (14, 25 vgl. Ps. 121, 1 und das הַר קָדְשִׁי 11, 9. 65, 25) in Besitz nimmt. Da יָהֳרֵי dem Sinne nach s. v. a. אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל ist, wofür Ez. יָהֳרֵי יִשְׂרָאֵל z. B. 6, 2 f. zu sagen liebt, so kann es weiter heißen: und meine Auserwählten werden es (näml. ארץ 60, 21 vgl. 8, 21. Ps. 69, 36 f.) in Besitz nehmen . . Von West bis Ost, in seiner ganzen Breite, gewährt dann das Land den Anblick wohlhäbigen Friedens v. 10: *Und es wird die Saronebene zur Schafherden-Aue und das Achor-Thal zum Rinder-Lagerplatze für mein Volk das nach mir gefragt hat.* הַשָּׁרוֹן ist die von Jafo bis in die Nähe des Karmel längs der Mittelmeerküste sich hindehnende weidereiche Ebene; עֵמֶק עָכוֹר

ein durch die Steinigung Achans berühmt gewordenes Thal in einer der die Ebene von Jericho durchziehenden Hügelreihen (s. Keil zu Jos. 7, 24 ff.) — von dort bis hieher wird sich der Herdenreichtum erstrecken und dort wie hier der Friede heimisch sein, dessen nun Gottes Volk genießt, welches in der Leidenszeit nach ihm gefragt hat und also in Wahrheit diesen Namen führt. Das idyllische Friedensbild erinnert an 32, 20 u. a. St., vgl. zu רֶבֶץ neben נָוֶה 35, 7. Die Anrede ergeht nun aufs neue an die bereits v. 1—7 Gezeichneten welche in der Fremde fremden Göttern dienen v. 11—12: *Und ihr, Jahve Entfremdete, o Uneingedenke meines heiligen Berges, die ihr dem Gad herrichtet einen Tisch und der Bestimmungsgöttin einfüllt Mischtrank — so hab' ich euch denn bestimmt dem Schwerte und ihr alle werdet zur Schlachtung euch ducken, dieweil ich gerufen und ihr habt nicht erwidert, habe geredet und ihr habt nicht gehört, und thatet das Böse in meinen Augen und was ich nicht gern hatte erkort ihr.* Daß in 11^b von zwei Gottheiten und von ihnen zu Ehren gehaltenen Lectisternien (Göttermahlen, vgl. Jer. 7, 18. 51, 44) die Rede ist, kann als anerkannt gelten; עֶרֶךְ שֻׁלְחָן (wov. חַעֹרְכִים mit *Pathach* nach *Michlol* 53^b) ist die andere Seite des *lectum sternere* d. i. des Hinlegens der Polster, auf welche bei diesen Göttermahlen die Götterbilder gelegt wurden; an u. St. wenigstens ist der dem שׁלחן entsprechende *lectus* (wie die bei Göttinnen gebräuchliche *sella*) als Speise-, nicht als Schlafsopha zu denken. In dem 2. Glied וְחַמְמַלְאִים לַמְנִי מְמָסָךְ bed. sonach מָלֵא ממסך Mischtrank d. i. mittelst Würzung oder Verdünnung (s. zu 5, 22) mundrecht und schmackhaft gemachten Wein einfüllen (einschenken), indem מָלֵא nicht allein mit dem Acc. dessen was ausgefüllt, sondern auch dessen was eingefüllt wird z. B. Ex. 28, 17 verbunden werden kann. Beide Götternamen haben den Art., wie auch הַבַּעַל gesagt wird. Vollkommen deutlich ist הַגַּד (außer Pausa mit *Pathach*), was appellativisch ‚das Glück' bed. Diese Bed. hat das Wort in allen drei sem. Hauptdialekten, von wo es in das Huzvaresch und Neupersische übergegangen ist, und so kommt es schon Gen. 30, 11 vor, wo das *Chethîb* בָּגָד LXX ἐν τύχῃ zu lesen ist; das ד ist wie die Flexion zeigt (vgl. die bibl. Eigennamen גַּדִּי und גַּדִּיאֵל, das aram. גַּדָּא, arab. جَدّ) *geminata:* das Stammwort ist also גָּדַד (arab. *ǵadda*) in der Bed. abschneiden = zuteilen: جَدَّ bed. wie حَظَّ (vgl. auch قِسْم) das Beschiedene und insbes. das beschiedene Glück. Es ist also unzweifelhaft daß גד der Glücksgott heißt (wie es denn mit Τύχη, בית־גד mit Τυχεῖον übersetzt wird DMZ XXXI, 99—101), viell. wenn der Ortsname בַּעַל גָּד nach בַּעַל חָמָן zu beurteilen ist: Baʿal (Bēl) als Glücksgott. Schon Gecatilia bem., daß dies der vergötterte Planet Jupiter sei. Auf phönizischen und palmyrenischen Inschriften erscheint dieser Gottesname in den mannigfachsten Verbindungen z. B. גדעת (Glück der עת d. i. *opportunitas*). Die Araber nannten Jupiter als den vornehmsten Glücksstern السعد الاكبر „das große Glück" (woneben Venus „das kleine Glück", *opp.* Mars und Saturn als die beiden Unglückssterne), wahrsch. eins mit dem von den Zabiern verehrten رب البخت *(rabb el-bacht)* „Herr des Glücks"

(Chwolsohn a. a. O. 2, 30. 32).[1] Wenn nun גד Jupiter ist, so ist nichts wahrscheinlicher als daß unter מני der andere der beiden Glückssterne (السعدان) und also Venus als السعد الاصغر „das kleine Glück" gemeint sei.[2] An sich freilich führt der Name מְנִי nicht auf eine weibliche Gottheit; denn מְנִי v. מָנָה bed. entw. als *participiale pass.* (wie בְּרִיָה בָּרִי Geschöpf): das Zugeteilte oder wenn es, wie גְּדִי, טַלִּי, צְבִי, aus der Grundform *manj* umgelautet ist: Zuteilung, Bestimmung, Geschick; gleichbed. ist das arab. مَنِيَّة (Plur. مَنَايَا), der alte vorislamische Name der Schicksalsmacht, und das (ins Arab. aufgenommene) pers. *bacht*, welches das allgem. Schicksal bed. und wovon *bagobacht* als das ausnahmsweise von den Göttern Zugeschickte unterschieden wird. Eine Gottheit dieses Namens מני ist außer u. St. viell. dadurch bezeugt, daß auf einigen aramäisch-persischen Achämeniden-Münzen der Personname עבדמני vorkommt, womit Fürst den biblischen Personnamen אֲחִימַן zusammenstellt. מן und מני wären dann semitisiert aus Μήν *Deus Lunus*, dessen Verehrung in Carrä (חרן) Spartian in c. 6 des Lebens Caracalla's und in Pontus, Phrygien und anderwärts Strabo (XII, 3, 31 s.) bezeugen, und Μήνη *Dea Luna* (vgl. Γενείτη Μάνη bei Plut. *quaest. rom.* 52. *Genita Mana* bei Plin. *h. n.* 29, 4 und *Dea Mena* bei Augustin *civ.* 4, 11), welche nach Diodor (III, 56) und Nonnus (*Dionys.* V, 70 *ss.*) in Phönizien und Afrika verehrt ward. Für die Identität dieser mit מני läßt sich die Uebers. der LXX anführen: ἑτοιμάζοντες τῷ δαιμονίῳ (a. LA δαίμονι) τράπεζαν καὶ πληροῦντες τῇ τύχῃ κέρασμα, wenn man damit vergleicht was Macrobius *Saturn.* 1, 19 sagt: „Nach den Aegyptern sind der Götter die der Geburt des Menschen vorstehn vier: Δαίμων, Τύχη, Ἔρως, Ἀνάγκη. Unter diesen ist Δαίμων die Sonne, Urheber des Geistes, der Wärme und des Lichts. Τύχη ist der Mond, als mit welcher die Körper unter dem Monde wachsen und schwinden, und deren immer veränderlicher Lauf die vielförmigen Wechsel des sterblichen Lebens begleitet." Aehnlich lautet eine von Selden in seinem ersten *Syntagma de Diis Syris* mitgeteilte Stelle des antiochenischen Astrologen Vettius Valens: Κλῆροι τῆς τύχης καὶ τοῦ δαίμονος σημαίνουσιν (näml. unter den Nativitätszeichen) ἥλιόν τε καὶ σελήνην. Aber das ägypt. Pantheon kennt keinen Mondgott מני, und auch sonst erheben sich gegen die Combination von מְנִי und Μήνη allerlei Bedenken. Wir pflichten mit Siegfried Gesenius bei, welcher gemäß der volkstümlichen arab. Paarung des Jupiter und der Venus als der zwei himmlischen Glücksmächte מני von der Venus wie גד vom Jupiter versteht; מְנִי heißt sie als Glücksspenderin und überh. Verteilerin der Geschicke. Auffällig ist es daß diese ganze Schilderung des babylonischen Jesaia sich aus Mythologie und Kultus der

1) In *Nedarim* 56ᵃ wird das mischnische דרגש durch ערסא דגדא (ein dem Glücksgotte geweihtes und sonst unbenutzt bleibendes) Sopha erklärt. Im späteren Sprachgebrauch bekommt גד den allgem. Sinn von *numen* z. B. *Chullin* 40ᵃ גדא דחר der Berggeist, und daher erklärt es sich, daß das persische גדמן königliche Majestät in titularem Sinne bed.

2) So auch Siegfried in der Abh. Gad-Meni und Gad-Manasse in den Jahrbb. für protest. Theologie 1875 S. 356—367 vgl. Mordtmanns Aufsatz „Tyche-Gad-Meni" in DMZ XL, 44—46.

Babylonier ganz und gar nicht illustrieren läßt. *Gad* ist ein aramäischer althebräischer Gott (Nöldeke in DMZ XLII, 474. 478 f.), kein babylonischer und auch kein, wie Bäthgen meint (Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 80), nach Babylonien importierter. Und *Menî* ist ebensowenig babylonisch und erinnert eher an مناة *Manât*, eine der drei Hauptgottheiten der vorislamischen Araber.[1] Mit nachsätzlichem, auf den Namen der *Menî* anspielendem וּמָנִיתִי geht es nun weiter: die Anrede v. 11 ist gleich einem den Sachgrund ihres künftigen Geschicks in sich schließenden Vordersatze: weil sie mit Hintansetzung Jahve's um die Gunst der beiden Glücksgötter werben, so teilt J. sie dem Schwerte zu, und sie alle müssen sich hinducken (כָּרַע wie 10, 4), was dann indem die Rede sich kreisförmig zusammenschließt abermals begründet wird: weil ihr als ich rief nicht erwidert, als ich redete nicht gehört habt (was hier so parataktisch wie 5, 4. 12, 1. 50, 2 ausgedrückt ist) und habt gethan das in meinen Augen Böse (d. h. was mir, dem Heiligen, als böse gilt) — ein viergliedriger Begründungssatz, welcher 66, 4 vgl. 56, 4 sich fast wörtlich wiederholt.

Auf Grund der wieder erwähnten Verschuldung erhebt sich die Strafverkündigung von neuem und das verschiedene Geschick der Knechte Jahve's und seiner Verächter wird in fünf Sätzen und Gegensätzen ausgesprochen v. 13—16: *Darum also spricht der Allherr, Jahve: Siehe meine Knechte werden essen, ihr aber werdet hungern; siehe meine Knechte werden trinken, ihr aber werdet dursten; siehe meine Knechte werden sich freuen, ihr aber werdet zuschanden werden. Siehe meine Knechte werden frohlocken vor Herzensbehagen, ihr aber werdet schreien vor Herzensbekümmernis, und vor Geisteszerknirschung werdet ihr jammern. Und hinterlassen werdet ihr euren Namen zum Fluchwort meinen Erkornen, und töten wird dich der Allherr, Jahve, seine Knechte aber wird er nennen mit einem andern Namen, so daß wer sich segnen wird im Lande sich segnen wird beim Gott der Treue, und wer schwört im Lande schwören wird beim Gott der Treue, weil vergessen sind die vormaligen Drangsale und weil sie verschwunden vor meinen Augen.* Darbend, bestürzt über das zurückgestoßene Heil (תֵּבֹשׁוּ wie 66, 5), schreiend und jammernd (תְּיֵלִילוּ *impf. Hi.* wie 15, 2 mit doppeltem Präformativ) vor Herzweh und Geisteszermalmung (שֶׁבֶר oder שֵׁבֶר, LXX gut συντριβή wie 61, 1 συντετριμμένους) bleiben die Abtrünnigen im Knechtschaftslande zurück, während die Knechte Jahve's im Verheißungslande sich des reichsten göttlichen Segens erfreuen 62, 8 f. Zwischen עֲבָדַי ׀ יֹאכֵלוּ steht *Pasek*, damit die beiden consonantischen *Jod* nicht in der Aussprache confundiert werden.

---

1) s. über die arab. Göttin Manât Wellhausen, Reste arabischen Heidentums S. 22—25. Sprenger in seinem Leben Mohammads 1862 und Reuß combinieren diese arab. *Manât* mit מני. Zurückhaltender urteilt Osiander DMZ VII, 497. Lagarde will נני für מני lesen: die elymäische Nanaea, persische Anaitis, babylonische *Nanâ* (Friedr. Delitzsch, Assyrische Gramm. § 13). Ein babyl. Gott *Manu* (Cheyne nach Finzi und Lenormant) ist ebensowenig als ein babyl. *Gad* (nach Sayce: Sternname Merodachs) erweislich.

Jene, im Knechtschaftslande umkommend, lassen ihren Namen diesen als שְׁבוּעָה Schwur- und zwar Verwünschungsformel Num. 5, 21 zurück, so daß man sagt: Es töte dich J. wie er jene tötete. So ist die Drohung jedenfalls gemeint, aber die Worte וְהֲמִירְךָ וגו׳ können nicht die Verwünschungsformel selbst sein; denn gesetzt auch, daß das Perf. als Precativ (s. zu Iob 21, 16) zulässig (was Driver, *Tenses* § 20 verneint), würde doch in der Verwünschungsformel das unentbehrliche בָּהֶם oder כָּאֵלֶּה (s. Jer. 29, 22 vgl. Gen. 48, 20) fehlen. Man hat deshalb anzunehmen, daß der Proph., indem er sich den Wortlaut jener Schwurformel vorstellt, ohne daß er sie zum Ausdruck bringt, ihr die Fortsetzung der Bedrohung entnimmt und infolge dessen aus dem Plur. der Anrede in den Sing. verfällt. Während ihr Name ein Fluchwort wird, nennt J. dagegen seine Knechte mit einem andern Namen (vgl. 62, 2), so daß es hinfort der Gott der treulich erfüllten Verheißung ist, dessen Namen man, sich Segen wünschend und die Wahrheit beteuernd, im Munde führt (הִתְבָּרֵךְ בְּ sich mit jemandem oder mit jemandes Namen segnen); kein anderer göttlicher Name als dieser nun herrlich bewährte wird im Lande vernommen, denn die vormaligen Notstände, unter welche auch der gemischte Zustand Israels im Exil und die Verfolgung der Jahveverehrer durch die Jahveverächter gehörte, sind vergessen, so daß sie den Genuß der Gegenwart nicht trüben, und vor Gottes Augen verschwunden, so daß alle Erneuerung derselben ihm gänzlich fern liegt. So hängt v. 16 mit v. 13—15 zus.: אֲשֶׁר bed. hier nicht *eo quod* wie z. B. Gen. 31, 49., sondern *ita ut* wie z. B. Gen. 13, 16: das Folgende ist die Folge der nun vollzogenen Scheidung und verwirklichten Verheißung. Ebendeshalb heißt Gott אֱלֹהֵי אָמֵן Gott des Amen d. h. welcher was er verheißt in Ja und Amen (2 Cor. 1, 20) umsetzt — eine frappante Benennung (Cheyne möchte lieber אוֹמֵן oder אֲמֵן), dem bekräftigenden אָמֵן[1] entnommen wie wenn Jesus Apok. 3, 14 ὁ Ἀμήν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ὁ ἀληθινός heißt. In וְכִי wird das begründende כִּי nachdrücklich wiederholt wie Gen. 33, 11. Richt. 6, 30. 1 S. 19, 4 (vgl. die Wiederholung des folgesätzlichen כִּי Iob 38, 20). Die Bewohnerschaft des Landes steht in ungetrübtem innigem Verhältnis zu dem Gotte der sich als verheißungstreu bewährt hat, denn alles der Sünde gefolgte frühere Uebel ist schlechthin vergangen. Daß es vergangen ist, begründet der Proph. indem er wie 9, 3—5 ein כִּי auf das andere schichtet. v. 17—19: *Denn siehe ich schaffe einen neuen Himmel und neue Erde, und nicht wird man sich der ersten erinnern, noch kommen sie jemand in den Sinn. Nein, seid fröhlich und jubelt auf ewig ob dessen was ich schaffe: denn siehe ich schaffe Jerusalem um in Jubel und ihr Volk in Fröhlichkeit. Und ich werde jubeln über Jerusalem und fröhlich sein über mein Volk, und nicht wird vernommen in ihr ferner Ruf des Weinens und Ruf des Wehgeschreies.* Die Verheißung erreicht hier ihren schon 51, 16 von ferne gezeigten Gipfel. J. schafft einen neuen Himmel und eine neue Erde, welche so sehr durch ihre Herrlichkeit fesseln, so sehr alle Wünsche befriedigen, daß ein

1) s. Talmud. Studien No. IX: Ἀμὴν Ἀμήν in Luth. Zeitschr. 1856 S. 422—24.

Zurückgedenken an die ersten, ein Zurückwünschen derselben gar nicht statt findet. Die meisten Ausl. von Hier. bis Hahn verstehen הָרִאשֹׁנוֹת nach v. 16 von den früheren schweren Zeiten. Calvin sagt fast wörtlich wie AE: *Quod priorum memoriam fore negat, nonnulli ad coelum et terram referunt, quasi diceret nullam utriusque famam nullumque nomen posthac fore, sed ego ad tempora superiora referre malo.* Daß aber die erstere Beziehung die richtige ist, zeigt Jer. 3, 16., wonach es inskünftige keine Bundeslade geben wird: לֹא יַעֲלֶה עַל־לֵב וְלֹא יִזְכְּרוּ־בוֹ indem nun nicht mehr bloß die Kapporeth mit den sinnbildlichen Cherubs, sondern ganz Jerusalem ein Thron Jahve's sein wird. Auch diese Verheißung ist herrlich, aber hinter dem Adlerflug unseres Proph. bleiben Jer. und alle Proph. zurück. Richtig Lth.: *das man der Vorigen* (d. i. des alten Himmels und der alten Erde) *nicht mehr gedencken wird, noch zu hertzen nemen;* עָלָה עַל־לֵב bed. aber nicht zu Herzen nehmen, sondern in den Sinn kommen, von einer Sache, deren Gedanke in uns ‚aufsteigt' und die uns innerlich beschäftigt. Die Imperf. 17ᵇ fordernd zu fassen (Hitz.) ist unnötig; das folg. כִּי אִם־שִׂישׂוּ schließt sich auch wenn wir sie vorausverkündigend fassen passend an: im Gegens. zu einem solchen möglichen, obwohl nicht wirklich eintretenden Zurückdenken und Zurückwünschen werden die welche die neue Zeit erleben aufgefordert, sich vielmehr zu freuen auf ewig dessen was J. zu schaffen begriffen ist und dann geschaffen haben wird; אֲשֶׁר führt Obj. und Grund der Freude ein: betreffs dessen (vgl. 31, 6. Gen. 3, 17. Richt. 8, 15) = ob dessen was ich schaffe (s. zu 64, 4. 35, 1). Die Imper. שִׂישׂוּ וְגִילוּ sind nicht sowohl Mahn- als Machtworte und werden in diesem Sinne mit כִּי begründet: J. schafft Jer. zu גִּילָה und ihr Volk zu מָשׂוֹשׂ, indem er Freude zu ihrem immergleichen Zustand, zu ihrer innern und äußern Lebensbestimmtheit macht. Nicht allein aber auf Seiten der Gemeinde ist Freude, auch auf Seiten ihres Gottes (s. die Grundstelle Dt. 30, 9). Wenn nun so die Gemeinde sich Gottes und Gott sich ihrer freuet, wird kein Schluchzen Weinender, kein Laut der Wehklage in Jer. mehr vernommen (s. den Ausdruck der Kehrseite 51, 3ᵇ). Dann werden die Maße der Lebensdauer der vor- und nachflutlichen Urväter sich erneuern: Lebens- und Gnadenfrist werden nach einem ungleich größeren Maßstabe als gegenwärtig gemessen v. 20: *Und nicht soll dorther ins Dasein treten fernerhin ein Säugling von einigen Tagen und ein Greis der nicht voll durchlebte seine Tage, denn der Jüngling in ihr wird als Hundertjähriger sterben und der Sünder als Hundertjähriger vom Fluch betroffen.* Hinfort wird aus Jer. (מִשָּׁם nicht zeitlich, sondern wie Hos. 2, 17 und überall örtlich vgl. 58, 12) nicht herkommen ein Säugling (s. zu 3, 12) von Tagen d. h. der nur zu dem Alter von einigen Tagen (יָמִים wie Gen. 24, 55 u. ö.) gelangte, und nicht ein Greis der nicht seine Tage erfüllte d. h. das als Regel geltende Vollmaß menschlichen Lebens erreichte.[1] Der welcher als Jüngling stirbt und als frühzeitig Verstorbener gilt wird

1) Bei Hesiod Ἔργ. v. 130 waren 100 J. die Dauer der Kindheit in dem silbernen Zeitalter, worauf sich das Zeugnis des Josephus *ant.* I, 3, 9 stützt, daß die Menschen der Urzeit 1000 J. gelebt hätten.

nicht vor dem 100sten Lebensjahre sterben, und der Sünder (וְחַטּוֹאָה mit *Segol* wie Koh. 8, 12. 9, 18), den der Fluch Gottes trifft und der dem Strafverhängnisse erliegt, wird nicht vor dem 100sten Lebensj. hingerafft werden. Daß mit dem allen nur scheinbar weniger als 25, 8 gesagt sei, wäre irrige Meinung. Dort ist von der schließlichen Entmächtigung des Todes die Rede, hier nur von Beschränkung seiner Macht.

Statt der Fluchdrohungen des Gesetzes Lev. 26, 16 vgl. Dt. 28, 30 wird dann das Gegenteil seine volle Verwirklichung finden v. 21—23: *Und sie werden Häuser bauen und bewohnen, und Weinberge pflanzen und deren Frucht genießen. Sie werden nicht bauen und ein anderer bewohnen, nicht pflanzen und ein anderer genießen, denn gleich den Tagen der Bäume sind die Tage meines Volkes, und das Erwirkte ihrer Hände werden verbrauchen meine Erkornen. Sie werden nicht sich mühen für Vereitelung und nicht zeugen für jähen Unfall, denn ein Geschlecht Gesegneter Jahve's sind sie und ihre Absprossen verbleiben ihnen.* Ohne daß ein anderer, sei es ein Volksgenosse durch Gewaltthat oder Erbschaft, oder ein Auswärtiger durch Plünderung oder Eroberung 62, 8 in den Nießbrauch ihrer Häuser und Weingärten eintritt, werden sie selber ihr Erarbeitetes genießen, denn die Messiaszeit ist auch Apokatastase der ursprünglichen Lebensdauer (*Bereschith rabba* c. XII zu Ruth 4, 18): diese wird die der Bäume d. i. der Eichen, Terebinthen, Palmen, Cedern erreichen, welche Jahrhunderte alt werden (Ps. 92, 15), und so werden sie denn was ihre Hände geschafft in eigner Person gründlich genießen können; בָּלָה bed. nicht bloß nutzen und gebrauchen, sondern ausnutzen und verbrauchen. Arbeit und Zeugung sind dann gesegnet und es giebt nicht mehr getäuschte Hoffnungen: sie mühen sich nicht für Erfolglosigkeit und bekommen nicht Kinder לַבֶּהָלָה für plötzlich überfallendes und dahinraffendes Unglück Lev. 26, 16 vgl. Ps. 78, 33. LXX εἰς κατάραν (nach arab. لعن = لعس *execrare*). Die 2 Glieder der folg. Begründung stehen in Wechselbezug zu den 2 Gliedern der vorausgeg. Verheißung: sie sind ein Geschlecht Gottgesegneter, auf deren Arbeit Gottes Segen ruht, und ihre Sprößlinge sind mit ihnen, ohne ihnen durch vorzeitigen Tod verloren zu gehen. So, nicht: ihre Sprößlinge samt ihnen d. i. gleicherweise (Hitz.), ist nach Iob 21, 8 zu erkl. Alles Gebet findet dann Erhörung v. 24: *Und es wird geschehen: ehe sie rufen, so werde Ich antworten: noch reden sie, so erhöre Ich schon.* Der Wille der Gemeinde des neuen Jer. wird dermaßen Jahve's Wille sein, daß Er schon die leise Gebetsregung im Herzen, schon das halbausgesprochene Gebet erhört und mit Erfüllung erwidert (vgl. 30, 19). Ringsum wird dann Friede und Einigkeit herrschen, selbst in der Tierwelt v. 25: *Wolf und Lamm weiden dann beisammen, und der Löwe frißt gleich dem Rinde Häcksel, und die Schlange — Staub ist ihr Brod; nicht werden sie Böses anthun und nicht verderben auf meinem ganzen heiligen Berge, spricht Jahve.* Kn. sieht in diesem v. 25 einen zusammenhangslosen Zusatz, aber das ist er so wenig als 11, 6—9 dessen Compendium er ist; יַחְדָּו für בְּאֶחָד = *unâ*, welches (dem chald. כְּחָדָא entsprechend) sonst nur noch in Ezr. und Koh. vorkommt, verrät die jüngere

Sprachzeit des anderen Jesaia. Neu ist was von der Schlange gesagt wird. *There is a manifest allusion to Gen.* III, 14., sagt Cheyne. Die Schlange wird dann nicht mehr dem Menschen nach dem Leben trachten, sie windet sich auch ferner noch im Staube, aber ohne dem Menschen zu schaden. Wann soll das alles was v. 20—25 verheißen wird geschehen? Nicht im seligen Jenseits, denn diese Verheißungen setzen eine fortbestehende Mischung von Gerechten und Sündern und eine noch nicht schließlich gebrochene, nur beschränkte Macht des Todes, also Unerfülltsein der Verheißung 25, 8ª voraus. Also wohl im Millennium, denn was die Apok. in der bestimmten Form des Millenniums weissagt, ist der Inhalt aller Prophetie. Aber eins spricht auch dagegen; der Schilderung geht ja die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde voraus. Der Proph. scheint also das Jer. zu meinen, welches in der Apok. nach der Umschaffung der Erdwelt vom Himmel auf die Erde herniederfährt. Aber auch so verhält es sich nicht, der Sachverhalt ist vielmehr der daß der alttest. Proph. dasjenige noch nicht auseinanderzuhalten vermag, was der Apokalyptiker periodisch sondert, Von einem seligen Jenseits lehrt überh. das A. T. nichts. Jenseit des Diesseits liegt der Hades. Einen Himmel mit seligen Menschen kennt das A. T. nicht. Um den himmlischen Thron Gottes sind nur Engel, nicht Menschen. Und ehe der Auferstandene gen Himmel gefahren, ist auch wirklich der Himmel für Menschen noch nicht offen, giebt es also auch kein himmlisches Jer., dessen Herabfahrt auf die Erde gehofft werden könnte. Deshalb fließt in der alttest. Weiss. allerdings die eschatologische Idee des neuen Kosmos mit dem Millennium zus. Ganz ebenso ists mit 66, 23 f. Beidemal liegt das Geschilderte jenseit der Neuschöpfung des Himmels und der Erde. Beidemal aber schildert der Proph. nicht Jenseitiges mit diesseitigen Farben, sondern beidemal fließt ihm die schließliche Welterneuerung mit ihrem diesseitigen Vorspiel zusammen.

Die dritte Schlussrede, des letzten Dritteils neunte c. LXVI.

Ausschluß der Verächter vom bevorstehenden Heile.

Obgleich der Ton, in welchem diese Rede beginnt, ein bisher noch nicht angeschlagener ist, so hängt sie doch mit der vorigen mannigfach zusammen. Denn nicht nur wiederholt sich 65, 12 hier in v. 4, sondern es setzt sich hier auch die in c. 65 mit Bezug auf die nahe Rückkehr in das h. Land gezogene scharfe Scheidelinie zwischen den Knechten Jahve's und der verweltlichten Mehrzahl des Volkes fort. Da mit der Vorstellung der Rückkehr sich sofort auch die eines zu erbauenden neuen Tempels verbindet, so kommt es uns nach 65, 8 ff. nicht unerwartet, daß J. den Ged., sich von dem Isr. des Exils wie es der Mehrzahl nach ist einen Tempel bauen lassen zu sollen, perhorresciert v. 1—4: *So sagt Jahve: Der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füße Schemel: was für*

ein Haus ists das ihr mir bauen wollet, und was für ein Ort mir zur Ruhestätte? Hat doch alles Dieses meine Hand gemacht, da entstand alles Dieses, spricht Jahve, und auf solche blick' ich: auf den Elenden und den zerschlagenen Geistes und der da zittert über meinem Worte. Wer den Stier schlachtet, ist Totschläger eines Menschen; wer das Schaf opfert, ist ein Hunde-Würger; wer Speisopfer darbringt, Saublut ists; wer Weihrauch emporduften läßt, benedeiet Götzen. Wie sie erwählt haben ihre Wege und an ihren Greueln ihre Seele Gefallen hegt: ebenso werd' ich erwählen ihre Mißhandlungen, und ihre Schrecknisse bring' ich ihnen herbei, dieweil ich rief und niemand erwiderte, redete und sie hörten nicht und thaten das Uebele in meinen Augen, und woran ich keinen Gefallen habe das erwählten sie. Hitz. (mit ihm Kn. Hdw.) meint, daß der Verf. hier ganz unvermittelt mit der Bekämpfung des Vorhabens, Jahve einen Tempel zu bauen, beginne: die Baulustigen seien die welche in Chaldäa zurückzubleiben gesonnen sind und auch einen Tempel haben wollten, wie später die Juden in Aeg. sich einen solchen in Leontopolis bauten. Diese Ansicht ist wenigstens besser als die Umbreits, welcher sich einredet, daß der Proph. uns hier „auf die geistige Höhe der christlichen Entwickelung" stelle: im neuen Jer. wird kein Tempel gesehen, auch keine Opfer; J. verbietet diese mit gewaltigen Worten, indem er sie Todsünden gleich schätzt. Der Proph. wird so 1. in Widerspruch mit sich selbst verwickelt — denn in dem neuen Jer. ist ja laut c. 56 u. 60 ein Tempel mit fortbestehendem Opferdienst, wie auch unsere Weissagungsrede selber v. 20 ff. vgl. v. 6 voraussetzt — und in Widerspruch mit dem Geiste des A. T., in welchem der Satz, daß wer im neuen Jer. einen Opferstier schlachtet einem Totschläger gleich sein soll, schlechthin unmöglich ist. Aber auch die Vorstellung, daß es sich hier um Zurückweisung eines in Chaldäa zu erbauenden Jahvetempels handle, ist ohne allen Halt im Texte. Die Frage will auch nicht im allgem. sagen, daß J. überhaupt Tempel und Opferdienst nicht brauche, um die Menschen wohlgefällig anzusehen (Klosterm.), sondern sie gilt dem Tempel, welcher an die Stelle des zerstörten (64 9 f.) treten soll. Die Anrede richtet sich an die zur Rückkehr bereite Gesamtheit, sagt ohne allen Unterschied, daß J., der Schöpfer Himmels und der Erde, eines von Menschenhänden gemachten Hauses nicht bedarf, scheidet dann in der Gesamtheit die Bußfertigen und die Gottentfremdeten, verwirft alle gottesdienstlichen Darbringungen dieser letzteren und bedroht sie, indem 3^b—4 die auf die Gesamtheit gehende Anrede fallen gelassen wird, mit gerechter Vergeltung. Wie J. in dem Asafps. 50 die ceremoniellen Opfer zurückweist, weil die ganze Tierwelt, die Erde und ihre Fülle sein Eigentum sind: so richtet er hier an die Gesamtheit der Exulanten die Frage: welcherlei Haus giebts das ihr mir als meiner würdig bauen könntet und welcherlei Ort der würdig wäre, mir als Ruhestatt angewiesen zu werden? Ueber מָקוֹם מְנוּחָתִי (Apposition statt Annexion) s. zu 30, 20^a. Er braucht keinen Tempel, denn der Himmel ist sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße, er ist der Alleserfüllende, der Schöpfer und also auch Eigner des Weltalls, und obgleich seine Verheißung das Wiederstehen des Tempels in Aussicht stellt

(44, 28. 56, 7. 60, 7. 62, 9), so will er doch keinen, wenn man durch den Tempelbau an sich ihm einen Dienst zu erweisen meint und über dem winzigen Bauwerk seine unendliche Hoheit vergißt. כָּל־אֵלֶּה bed. wie Jer. 14, 22 (vgl. Iob 12, 9) wie mit Fingern zeigend die Welt des Sichtbaren, die uns umgiebt; וַיִּהְיוּ ist im Sinn des auf das schöpferische יְהִי gefolgten וַיְהִי gemeint. In dieser seiner Schöpferhoheit ist ihm nichts an einem Tempel an sich gelegen, sondern sein Gnadenblick ist auf den so wie folgt Beschaffenen (זֶה vorwärts weisend wie 58, 6) gerichtet, näml. auf den Leidtragenden und Geistzerschlagenen und Zitternden ob (עַל) seines Worts d. h. mit ehrfürchtiger Scheu davor Erfüllten. Wie nun der Uebergang zu v. 3 vermittelt ist, zeigt Ps. 50, 9. Was die Masse der Exulanten betrifft, welche das Strafleiden nicht gedemütigt hat und die proph. Predigt nicht zur Besinnung bringen konnte, so will er von ihr keinen Tempel und kein Opfer. Die einzelnen Opferhandlungen, welche hier so detestable Prädicate erhalten, sind die welche in der Aeußerlichkeit der Handlung aufgehen, während die Innerlichkeit des Darbringenden dem durch alle Opfer sich abbildenden Heilsverlangen widerspricht, also die Opferhandlungen als νεκρὰ ἔργα, als lebensleere Werke geistlich Toter. Die Art. von הַשּׁוֹר und הַשֶּׂה stehen gattungsbegrifflich mit Bez. auf die opferbaren Tiere; die Schlachtung des Stiers gilt gleich dem Totschlag (מַכֵּה mit *Zere*) eines Mannes, die Hinopferung (זוֹבֵחַ wie שׁוֹחֵט von Schlachtung für den Zweck des Genusses, hier des Jahve bereiteten) des Schafes gleich der Würgung (עָרַף Denom. v. עֹרֶף) eines Hundes, dieses unreinen Tieres; der Hinaufbringer (מעלֵה) eines Speisopfers (als ein Hinaufbringender) Schweineblut d. i. wie wenn er das Blut dieses unreinsten Tieres auf den Altar hinaufbrächte; wer Weihrauch als אַזְכָּרָה opfert (s. zu 1, 13ª. Ps. 38, 1) als ein Benedeiender אָוֶן Heillosigkeit, hier wie 1 S. 15, 23 und in der Umnamung Bethels in בית אָוֶן bei Hosea vom Götzendienst, und zwar in concretem Sinne von den Idolen selbst, welche laut 41, 29 אָוֶן sind. So schon Hier.: *quasi qui benedicat idolo* und Vitr.: *cultum exhibens vano numini.* מְבָרֵךְ wie עֹרֵף (vgl. auch v. 8 יִוָּלֵד; נָבֵל 40, 7 f.) hat zurückgezogenen Acc. und Metheg (העמדה) beim *Zere.* Daß hier wie auch 1, 11—15 nicht die Opfer an sich verworfen werden, sondern die Opfer derer, deren Herz zwischen J. und den Götzen geteilt ist und die ihm das liebste Opfer Ps. 51, 19 vgl. 50, 23 versagen, zeigt der folg. correlative Doppelsatz 3ᵇ. 4., welcher in 2 masor. Verse verteilt ist, weil das Ebenmaß dieser sich nicht anders herstellen ließ; גַּם ⁺ ⁺ גַּם, sonst ‚sowohl, als auch' und in Verneinungssätzen ‚weder, noch', bed. hier wie Jer. 51, 12 ‚so gewiß das eine, so gewiß auch das andere', also s. v. a. ‚gleichwie, so' und zwar im Sinne der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem (vgl. Mal. 2, 9). Sie haben ihre eignen Wege, die fern ab von denen Jahve's liegen, erwählt und ihre Seele hat Gefallen gefunden nicht an der Verehrung Jahve's, sondern an allerlei heidnischen Greueln (שִׁקּוּצֵיהֶם wie seit Dt. 29, 16 häufig), deshalb mag J. keinen von ihnen oder unter ihrer Mitwirkung erbauten Tempel und wiederhergestellten Opferdienst, sondern er erwählt nun nach dem Gesetz der Vergeltung תַּעֲלֻלֵיהֶם *vexationes eorum,* LXX τὰ ἐμπαίγματα αὐτῶν (s. zu 3, 4) mit obj. Suff.: Geschicke die ihnen übel mitspielen werden, und ihre Schrecknisse d. i. Lebenslagen die ihnen

Grauen einflößen (מְגוּרֹת wie Ps. 34, 5) bringt er ihnen herbei. שָׁמְעוּ ist die Pausalform für שָׁמְעוּ.

Von der ungöttlich gesinnten verheidnischten Mehrzahl in der Gesamtheit wendet sich der Proph. nun zu der Minderzahl derer, welche beim Gehör göttlichen Worts ehrfürchtig beben: sie sollen hören wie J. sich ihrer gegen ihre Verfolger annehmen wird v. 5: *Höret das Wort Jahve's die ihr zittert bei seinem Worte: Es sagen eure Brüder die euch hassen, euch von sich stoßen um meines Namens willen: „Es lege Ehre ein Jahve daß wir besehen mögen eure Freude!" — die werden zuschanden werden.* Ihre Hasser sind ihre eignen Brüder und (was die Sünde noch vergrößert) der Name Jahve's ist der Grund (vgl. Lc. 21, 12) um deswillen sie ihnen verhaßt sind. Nach den Acc. freilich (מנדיכם *Rebîa*, שמי *Paschta*) wäre zu erkl.: Es sagen eure Brüder . .: „um meines Namens willen (d. i. mir = uns zu Gute und zu Liebe) wird sich verherrlichen J." — so wollen wir denn zu sehen bekommen eure Freude, aber — sie werden zuschanden werden. Aber למען שמי zu יכבד gezogen giebt nur einen aufgedrungenen Sinn, bei welchem das Verhältnis der Satzglieder verschoben wird, während dieses ein natur- und zusammenhangsgemäßes ist wenn man למען שמי zu שֹׂנְאֵיכֶם מְנַדֵּיכֶם zieht, wie es nach Parallelen wie Mt. 24, 9 geschehen muß; נָדָה נדף fortscheuchen, fortstoßen (Am. 6, 3 mit Dativ-Objekt) entspricht dem ἀφορίζειν Lc. 6, 22 vgl. ἀποσυναγώγους ποιεῖν Joh. 16, 2., die Excommunication oder Verhängung des Bannes נְדוּי geht über die Herodier-Zeit hinaus (s. *Edujoth* V, 6)[1] bis wenigstens in die nachexilische zurück, an u. St. genügt für נָדָה der Sinn ehrenrührigen Gemeinschaftsaufkündigung. Ungläubig höhnend spricht man zu diesen Bekennern Jahve's, die dem Worte von der nahen Erlösung glauben: es verherrliche sich (eig. werde d. i. zeige sich herrlich, vgl. יִגְדַּל Mal. 1, 5) J., daß wir uns satt sehen an eurer Freude — sie halten die Hoffnung jener für Täuschung, das Wort des Proph. für Phantasie. Es sind das dieselben, welche, wenn plötzlich die Erlaubnis der Rückkehr erfolgen wird, auch werden mitziehen wollen, aber nicht zum Ziele gelangen, weil sie sich nicht vorher gefreut im Glauben und jetzt zwar sich des Handgreiflichen freuen, aber auch dessen nicht in rechter Weise. Stadt und Tempel wohin sie ziehen wollen sind für sie Ausgangsstätte gerechten Strafgeschicks v. 6: *Hall des Gedröhnes von der Stadt her! Hall vom Tempel! Hall Jahve's der vergilt Strafe seinen Feinden.* Alle drei קוֹל, zu deren zweitem שָׁאוֹן sich hinzudenkt, bilden Ausrufe (wie 52, 8), beim dritten aber nähert sich der Interjectionalsatz einem Nominalsatz („Hall Jahve's ists"), indem der Ausrufende hier Urheber und Ursache des vorerst noch rätselhaften Getöses angiebt. Stadt und Tempel liegen zwar zur Zeit noch in Trümmern, aber sie sind die Stätte wo J. wieder Wohnung machen will und sind jetzt, wo Verheißung und Erfüllung sich berühren, schon im Wiedererstehen begriffen. Bei Jeremia 25, 30 ergeht der Gerichtsdonner aus der himmlischen Wohnstätte Gottes, hier wie Jo. 4, 16. Am. 1, 2 von

1) Vgl. Wiesner, Der Bann in seiner gesch. Entwickelung auf dem Boden des Judenthums 1864.

der irdischen aus, von der er, gefolgt von den ihm treu Gebliebenen seines Volkes, wieder Besitz ergreift (40, 9. 62, 11). Von da läßt sich ein dumpfes Getös (wie Kriegsgetümmel 13, 4) vernehmen: es ist der in Zion-Jerusalem Thronende und von da aus Waltende (31, 9) welcher zahlt Vergeltung seinen Feinden. Sonst bed. גְּמוּל (הֵשִׁיב) שָׁלֵם gew. das Verwirkte (Verdiente) vergelten z. B. Ps. 137, 8 vgl. oben 3, 11., aber 59, 18 war גְּמוּל das Parallelwort von חֵמָה und also wie 35, 4 nicht von dem Verwirkten der Menschen, sondern der Vergeltung des Richters gemeint, wie auch Jer. 51, 6., wo es ebenso absolut steht. Bei אוֹ־בִי ist dem Zus. nach zunächst an die gottentfremdete und doch so anspruchsvolle Masse der Exulanten zu denken. Diese verfällt dem Gerichte, und doch bleibt Zion nicht kinder- nicht volklos v. 7—9: *Bevor sie kreißte hat sie geboren; ehe Wehen sie ankamen, da war sie entbunden eines Knäbleins. Wer hat dem Gleiches gehört? Wer hat Aehnliches gesehen? Kommt man mit einem Lande nieder an Einem Tage? Oder wird ein Volk gezeugt mit Einem Male? Denn gekreißet, ja geboren hat Sion ihre Kinder. Sollte ich dem Durchbruch nahe bringen und nicht gebären lassen? sagt Jahve. Oder soll' ich, der gebären macht, verschließen? hat gesagt dein Gott.* Ehe Zion kreißet, ehe eine Geburtswehe (חֶבֶל mit *Zere*) sie ankommt, hat sie schon geboren, mit Leichtigkeit zur Welt gebracht (חִמְלִיט wie vom Tiere מִלֵּט 34, 15 vgl. יָסַק vom Tiere Gen. 8, 12 mit הוֹסִיף ebend. v. 10) ein männlich Kind. Dieses Knäblein, dessen sie so wundersam schnell genest, ist ein ganzes Land voll Menschen, ein ganzes Volk. Staunend, wie 49, 21 Zion selbst, ruft der Seher aus: „Wer hat solches gehört, dergleichen gesehen: wird gekreißet ein Land an Einem Tage, oder wird geboren eine Nation mit Einem Male? Dieses Unerhörte, nie Erlebte hat sich jetzt verwirklicht, denn gekreißet, auch geboren hat Zion ihre Kinder", nicht Ein Kind, sondern ihre Kinder, ein ganzes Volk das sie Mutter nennt. Das *Ho.* חוּחַל hat hier den Sinn des *Pul.* חוֹלַל. Dem Subj. אֶרֶץ geht das Präd. im Masc. voraus wie 9, 18. Gen. 13, 6 und häufig. Luzzatto hält אֶרֶץ nach dem Schema Num. 32, 5 für Objektsacc. — möglich (da אֶת־אֶרֶץ hier unstatthaft war), nicht aber syntaktisch nötig. Das Land hat hier wie z. B. Richt. 18, 30 den Sinn der Landesbevölkerung. כִּי 8b setzt den verschwiegenen Zwischenged. voraus, daß das Beispiellose jetzt geschehen ist; יָלְדָה folgt auf חָלָה mit גַּם, weil חִיל eig. *parturire*, יָלַד *parere* bed. In v. 9 folgt die Bekräftigung des Verheißenen. J. fragt: Sollte ich den Durchbruch schaffen und nicht die Geburt (beide *Hi.* causativ), so daß das Kind, obgleich es die Gebärmuttermündung zu passieren den Ansatz gemacht, doch nicht zu Tage kommt? Oder sollte ich der sein, der es zum Gebären bringt, und verschlossen haben, näml. den Mutterschoß, so daß das Geburtswerk, wenn es sich um die letzten Treibwehen zur Herausförderung der Leibesfrucht handelt, erfolglos bleibt? Aus אֱלֹהֶיךָ sieht man, daß die Fragen an Zion gerichtet sind, deren Glauben sie stärken wollen. Der Sinn der 2 Glieder der wie häufig mehr der Form als dem Sinne nach disjunktiven Doppelfrage läuft auf eins hinaus. Das 1. Glied sagt daß J. das Gebären zu Ende führen wird, das 2. daß er das beinahe zu Ende geführte nicht zuletzt noch vereiteln wird: *an ego sum is qui parere faciat*

et (uterum) occluserim (occludam)? יאמר (s. zu 40, 1) und אמר (LXX beidemal εἶπε) wechseln in keinem anderen Sinne als daß jenes die gegenwärtig erklingende, dieses die geschehene und nachklingende Gottesrede bed. Die weissagende Verkündigung unseres Proph. ist nun so weit vorgerückt, daß die verheißene Zukunft vor der Thür ist; die Gemeinde der Zukunft ist schon wie eine zur Geburt reife, sich vom Mutterleibe Zions, der bis jetzt unfruchtbaren, ablösende Leibesfrucht. Der Gott, der alles bereits so weit vorbereitet hat, der wird Zion plötzlich Mutter werden lassen — ein Knäblein, näml. ein ganzes Volk nach dem Herzen Jahve's, wird plötzlich in ihrem Schoße liegen, und dieses neugeborne Isr., nicht die verderbte Masse, baut Jahve einen Tempel.

Angesichts solcher Zukunft sollen diej. welche an Zions gegenwärtigem Leid innigen Anteil nehmen sich in voraus der Wandlung alles ihres Leids in Herrlichkeit freuen v. 10—11: *Freuet euch mit Jerusalem und frohlocket über sie, ihr alle die ihr sie liebet, seid mit ihr wonniglich fröhlich all die ihr über sie trauert, auf daß ihr sauget und euch sättiget an der Brust ihrer Tröstungen, auf daß ihr schlürfet und euch ergötzet an dem Ueberschwang ihrer Herrlichkeit.* Diej. welche Jer. lieben (die Wohnstätte der Gemeinde und diese selbst), die über sie trauern (הִתְאַבֵּל innerlich trauern 1 S. 15, 35., sich als Trauernder bezeigen und zeigen Gen. 37, 34., Trauer halten *Moëd katan* 20[b], das übliche Prosawort, wogegen אָבֵל in Trauer geraten, trauern nur in höherem Stil vorkommt), also: die אֲבֵלֵי צִיּוֹן (57, 18. 61, 2 f. 60, 20) sollen jetzt schon im Geiste sich mit Jer. freuen und ob derselben (בָּהּ) jubeln und mit ihr (אִתָּהּ) wonniges Entzücken teilen, auf daß wenn nun das erfüllt sein wird, dessen sie sich jetzt schon im Geiste freuen, sie saugen und sich sättigen u.s.w. Jer. ist als Mutter gedacht und der reiche thatsächliche Trost, den sie erfährt 51, 3., als die Milch die in ihre Brüste (שֹׁד wie 60, 16) tritt und mit der sie nun ihre Kinder reichlich nähret. Die √ מץ مص, in schwächerer Potenz מז مز, bed. saugen, schlürfen, mit Wohlbehagen genießen. Das mit שֹׁד parallele זִיז (nicht זִיו wie keiner der Alten gelesen hat) bed. schwappende Fülle, welche wie eine Wassermasse sich hin- und herbewegt, von זִאזֵא stoßweise, ruckweise bewegen (Bernstein Kn.), wogegen die Wortbed. *emicans fluxus* (Schröder), *radians copia* (Kocher) auf irriger Combination mit צִיץ (vgl. دّر sich strahlenförmig ergießen) beruht. Die Uebers. des Aquila ἀπὸ παντοδαπίας (wonach Hier. *ab omnimoda gloria*) sieht wie auf dem Midrasch ruhend aus, wonach der Wundervogel זיז von dem mannigfaltigen Geschmack (מִזֶּה וּמִזֶּה) den Namen hat *Wajikra rabba* c. 22. Luzzatto und Cheyne geben dem Worte die Bed. Zitze, ital. *zizza*, vulgär-arab. زيزة, wie schon Juda b. Koreiš bemerkt, daß זיזא ein fremdartiges Wort für Euter sei, in welchem Sinne Lagarde בִּיז (Targumwort für שֹׁד) lesen will[1], aber der Parallelismus zwingt nicht dazu, dem Worte eine Bed. zu geben, die nicht zugleich zu זִיז שָׂדַי Ps. 50, 11. 80, 14 paßt. Daß die Zukunft der Gemeinde denen die mit ihr litten solchen Vollgenuß

1) s. über das griech. βυζύ Mannes- und βυζά Frauen-Brust Handschriftliche Funde II (1862) S. V.

verspricht, wird nun begründet v. 12: *Denn so spricht Jahve: Siehe ich lenke Frieden zu ihr hin gleich einem Strome und wie einen überflutenden Thalbach die Herrlichkeit der Heiden, daß ihr sauget; auf der Seite sollt ihr getragen werden und auf Knieen geliebkost.* J. lenkt oder wendet (Gen. 39, 21) Jer. Frieden zu, aller innerlichen Güter größtes, und zugleich das Herrlichste der äußerlichen Güter, welche im Besitz der Heidenwelt sind (כָּבוֹד wie 61, 6), beides in reichstem Ueberflusse. Anders die Punktation, welche כְּבוֹד גּוֹיִם als Obj. beider Satzglieder ansieht: wie einen friedlichen Strom (כְּנָהָר, nicht כַּנָּהָר 48, 18), was Luzz. mit Recht verwirft (Wickes, *Prose Accents* p. 136 s.). Die rechte Punktation wäre אֵלֶיהָ כְנָהָר שָׁלוֹם gewesen. So reich mit Frieden und Glücksgütern gesegnet werden sie sich mit Herzenslust voll saugen (vgl. 60, 16) — das Bild der neuen Mutterschaft Zions und ihrer Kinder als *quasimodogeniti* wirkt noch nach. Die Glieder der Gemeinde können dann in Frieden und Reichtum schwelgen, wie ein Kind an seiner Mutter Brüsten — die Welt ist nun ganz und gar der Gemeinde, denn die Gemeinde ist ganz und gar Gottes. Die Erwähnung der Heiden leitet zu dem schon 49, 22. 60, 4 zu ähnlichem Ausdruck gekommenen Ged. über: auf der Seite (Arm oder Schulter) werdet ihr getragen werden und auf Knieen geliebkost (שָׁעֲשַׁע *Pulpal* zu שָׁעַשׁ 11, 8), von den Heiden näml., die sich beeifern werden, euch Fürsorge und Zärtlichkeit zu bezeigen. Der Proph. sieht die Gemeindeglieder nun gleichsam vom Kindes- zum Mannesalter herangewachsen: sie saugen wie ein Kind und werden getröstet wie ein erwachsener Sohn v. 13: *Gleich einem Manne welchen seine Mutter tröstet, so werde Ich euch trösten und in Jerusalem sollt ihr getröstet werden.* Hitz. findet אִישׁ nicht gut gewählt, aber der Proph. sagt hier absichtlich nicht כֶּבֶן 49, 15 — אִישׁ hat nicht den bedeutungslosen Sinn wie LXX es faßt: ὡς εἴ τινα μήτηρ παρακαλέσει, sondern der Proph. denkt das Volk, das er erst als Kinder gefaßt hat, nun als einen Mann: Isr. ist dann wie ein aus der Fremde heimgekehrter, der Knechtschaft entronnener Mann, voll trauriger Erinnerungen, deren Nachklänge aber in den Mutterarmen der göttlichen Liebe dort in Jer., der lieben Heimat, welche auch in der Fremde die Heimat ihrer Gedanken war, völlig verschwinden. Wohin sie blicken, kommt ihnen nur Freude entgegen v. 14: *Und ihr werdet sehen und fröhlich wird euer Herz, und eure Gebeine werden gleich jungem Grün erblühen, und kund giebt sich so die Hand Jahve's an seinen Knechten, und grimmig herrscht er seine Feinde an.* Sie werden sehen und ihr Herz wird sich freuen d. h. (vgl. 53, 11. 60, 5) sie werden eines herzerfreuenden Anblicks genießen und in so entgegenlachender Umgebung neu aufleben. Der Körper ist wie ein Baum, die Gebeine wie seine Aeste; diese werden in verjüngter Kraftfülle sich regen und strecken (vgl. 58, 11 *et ossa tua expedita facit*), und thatsächlich kund wird so (וְנוֹדְעָה *perf. consec.*) die Hand Jahve's bei seinen Knechten, die Hand, unter deren gnädiger Berührung sich geistlich und leiblich lenzliches Leben regt. So geschieht dem überdauernden Reste Israels, während J. heftig zürnet mit seinen Feinden,

Das 1. אֶת ist präpositionell wie Ps. 67, 2 gemeint: bei seinen Knechten, so daß diese sie zu erfahren bekommen; das 2. אֶת accusativisch, denn וְזָעַם (zornerregt auffahren und anfahren[1]) wird entw. mit עַל oder wie Sach. 1, 12. Mal. 1, 4 mit Accusativ-Obj. verbunden; beide את nach der RA (עם) את (רעה) עשה טובה zu fassen ist gegen den Sprachgebrauch.

Mit dem Ged. וְזָעַם אֶת־אֹיְבָיו nimmt die Rede eine neue Wendung. Das Zorngericht, welches der Erlösung Bahn bricht und ihren Bestand sichert, wird näher beschrieben v. 15: *Denn siehe Jahve im Feuer wird er kommen und dem Wirbel-Winde gleichen seine Wagen, um auszuzahlen in Glut seinen Zorn, und sein Dräuen ergeht in Feuerflammen.* J. kommt בָּאֵשׁ *in igne* (Hier., wogegen LXX ὡς πῦρ בָּאֵשׁ), indem es die Feuerseite seiner Herrlichkeit ist, in welcher er erscheint, und Feuer ihm entströmt, welches zunächst Erregtheit der innergöttlichen Verderbensmächte ist (10, 17. 30, 27. Ps. 18, 9) und in kosmische Verderbensmächte sich umsetzt (29, 6. 30, 30. Ps. 18, 13). Er wird einem Heerführer verglichen, daherfahrend auf sturmwindgleichen Streitwagen, welche alles aus dem Wege drängen und was unter ihre Räder gerät zermalmen (מַרְכְּבֹתָיו wie Hab. 3, 8). Ebenderselbe Nominalsatz: וכסופה מרכבתיו kommt auch Jer. 4, 13 vor, aber nicht von J., sondern dem Chaldäer, wo in einer Lehnstelle aus Hab. 1, 8 fortgefahren wird. Im folg. Zwecksatz לְהָשִׁיב בְּחֵמָה אַפּוֹ darf man nicht übers.: auszuhauchen in Glut seinen Zorn (Hitz.), denn השיב kann zwar *respirare*, nicht aber *exspirare* bed. (in welchem Sinne eher mit Lowth לְהַשִּׁיב v. נשב zu lesen wäre); auch nicht *ut iram suam furore sedet* (Mr.), denn auch Iob 9, 13. Ps. 78, 38 bed. השיב אפו nicht seinen Zorn stillen oder kühlen, sondern ihn abwenden oder zurücknehmen; auch nicht: um zuzuwenden in Glut seinen Zorn (Ges. Kn.), denn in diesem Sinn müßte השיב eine Objektsbez. mit לְ, אֶל (Iob 15, 13), עַל (1, 25) bei sich haben. Vielmehr hat השיב die Bed. *reddere* im Sinne von *retribuere* (arab. أَثَابَ, syn. שִׁלֵּם) und „seinen Zorn zurück- oder auszuzahlen" ist s. v. a. השיב גְּמֻל Dt. 32, 41. 43.; אַפּוֹ ist Obj. und בחמה *in fervore* Nebenbestimmung (vgl. 42, 25). Daß die Heimzahlung des verwirkten Zorns in Glut und daß sein Schelten (גְּעָרָה) in Feuerflammen geschieht, sind sich entsprechende Ged. So kriegerisch furchtbar erscheint J., denn er erscheint zu einem großen Strafgerichte v. 16: *Denn mittelst Feuer hält Jahve Gericht und mittelst seines Schwertes mit allem Fleische, und groß wird die Menge der Durchbohrten Jahve's.* Das Feuer als Gerichtsvollstreckungsmittel deutet auf verderbliche Natur- und das Schwert auf verderbliche Geschichtsereignisse; jedoch liegt hier wie 34, 5 f. (vgl. 27, 1) aller Nachdruck auf der Selbstthat Jahve's. Der Parallelismus in 16[a] ist fortschreitend; נִשְׁפַּט אֶת ins Gericht gehen mit jem. wie Ez. 38, 22. Jer. 2, 35

1) Das arab. تَزَعَّم bezeichnet nach dem türkischen Kâmûs das dumpfe Gebrüll des Kamels, bes. wenn es gereizt ist, und dann auch die Rede des Menschen in zornerregtem Zustande (مُتَغَضِّب).

vgl. Jo. 4, 2. 2 Chr. 22, 8. μετά Lc. 11, 31 f. Ein Anklang an 16^b ist Zef. 2, 12., nicht der einzige an diese Weissagungsrede bei diesem Proph. Das Gericht, welches hier geweissagt wird, ist ein Völkergericht und trifft nicht minder als die Heiden auch die ihrer Gnadenwahl entfallene und den Heiden gleichgewordene Masse Israels v. 17: *Die sich weihen und sich reinigen für die Gärten hinter Einem her in der Mitte, die da essen Fleisch vom Schweine und Geschmeiß und Feldmaus — allesamt nehmen sie ein Ende, spricht Jahve.* Erst werden sie gezeichnet, dann folgt als Präd. des Satzes der Urteilsspruch. Sie unterziehen sich den heidnischen Lustrationsriten und zwar, wie die Zusammenstellung der zwei Synonyme הִמְתַּקְּדְּשִׁים u. הִמְטַהֲרִים (*Hithpa.* mit assimiliertem ת) besagt, von denen das eine auf die religiöse, das andere auf die physische Selbstbereitung geht, mit recht bigotter Gründlichkeit. Das אֶל von אֶל־הַגַּנּוֹת ist vom Zwecke oder Behufe gemeint: indem ihre Intention dabei auf die Gärten als Kultusstätten (1, 29. 65, 3) gerichtet ist, *ad sacra in lucis obcunda* (Schelling). In dem *Chethîb* אַחַר אחד בְּתוֹךְ ist der אֶחָד (wofür sich auch אַחַד, die Verbindungsform, lesen läßt, obwohl die beiden ־ des Textes dem *Kerî* angehören) der Hierophant, der den Laien die gottesdienstlichen Gebräuche vormacht, und da er בְּתוֹךְ (wie Num. 35, 5 u. ö.) in der Mitte der frömmelnden Schar steht, die ihn umringt, so läßt sich אַחַר nicht örtlich verstehen, als ob das *servûm imitatorum pecus* seinen Schweif bildete, vielmehr: er der in ihrer Mitte steht macht ihnen die Riten vor und sie folgen ihm, machen sie ihm nach. Dagegen geht das *Kerî* אַחַת (welches Cod. Babyl. im Texte hat) von der Voraussetzung aus, daß mit אחד das Idol gemeint sein müsse, und substituiert das auf אֲשֵׁרָה (AE) bezügliche Femin., so daß also bei בתוך nicht an die Mitte der Kultusgemeinde, sondern an die Mitte der Gärten zu denken ist. אַחַר ist dann wie in הלך אחרי אלהים אחרים gemeint (also dem Sinne nach s. v. a. לְכָבוֹד) und אַחַת ist, was nach Cheyne auch für אחד gilt, *a contemptuous or evasive appellation* des verehrten Abgotts. Man hat in אחד sowohl als אחת auch den wirklichen Namen des Idols zu finden geglaubt, indem man seit Scaliger und Grotius für אחד auf den phönizischen Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν bei Philo Byblius in Eus. *praep. ev.* 1, 10, 1 und auf den assyrischen Sonnengott *Adad* verwiesen, von welchem Macrobius *Saturn.* 1, 23 sagt: *Ejus nominis interpretatio significat unus* (חדחד? DMZ XXXI, 734), aber *Adad* ist der syrische חדד (von den Assyrern als westländischer Name des Donnergottes Rammân und zwar in der Form Addu bezeugt), ein Gottesname אחד ist nicht nachweisbar.[1] Auch daß אחד auf den Adonis (Tammuz) deute als Einzigen Vielgeliebten (wie Lagarde, *Hieronymi Quaestiones Hebr.* p. 121 annimmt), ist nicht anzunehmen; Cheyne bem. mit Recht, daß dann wenigstens יחיד (Sach. 12, 10) statt אחד zu erwarten wäre. Ganz und gar haltlos ist Clericus' Combination des אַחַת mit Ἑκάτη, die allerdings von den Harraniern als Unholdin verehrt worden zu sein scheint (Chwolsohn 2, 31), aber nicht unter diesem

1) s. Baudissin, Studien I, 113—117 und dazu die Ergänzung in Schürers LZ 1877 Col. 412.

Namen und nicht (was nicht zu ihrem Charakter paßt) in Gärten. Wir bleiben dabei, mit Baudissin אחר von dem Hierophanten, Mystagogen, Koryphäen zu verstehen. Die alten Uebersetzungen sind wirr und es ist nichts daraus zu erholen. Die Vocalisation בְּתָוֶךְ (nicht בְּחוֹךְ, Symm. ἐν μέσῳ ἐσθιόντων) ist richtig, mit אֹכְלֵי beginnt die weitere Zeichnung der so eifrig Ethnisierenden. Von Verehrung der genannten Tiere ist keine Rede (vgl. hingegen Ez. 8, 10 f. und dazu Smend)[1], sondern von Verspeisen. Während sie die heidnischen Riten willfährig mitmachen, setzen sie sich zugleich in frechster Weise über Jahve's Gesetz hinweg, indem sie Fleisch des Schweines essen (65, 4) und das gleichfalls verbotene (Lev. 11, 41) ekelhafter Kriechtiere (שֶׁקֶץ ein technischer Ausdruck des Leviticus, hier in Lev. c. 11 zurückdeutend), insbes. der Maus עַכְבָּר (Lev. 11, 29), nach Hier. u. Zwingli des Siebenschläfers *(glis esculentus)*, den auch der Talmud unter dem Namen עכברא דברא (Wildmaus) als Leckerbissen der Feinschmecker erwähnt und der von den Römern in eigenen Behältern *(gliraria)* gemästet wurde.[2] So innerlich und geistig in diesen Reden das Gesetz gefaßt wird, so gelten ihnen doch, wie wir hier sehen, die Speisesatzungen für unverletzlich. So lange die zwischen Israel und der götzendienerischen Welt aufgerichteten erzieherischen Schranken bestehen, werden alle die sie selbstwillig durchbrechen dem Untergange verfallen (סוּף vergehen, verloren gehen).

Die Prophetie zeichnet nun deutlich den Weg vor, den Israels Geschichte nehmen wird. Es ist derselbe, den Paulus, der Apostelprophet, Röm. c. 9—11 als den vielgewundenenen, aber preiswürdigen Weg des göttlichen Erbarmens zu seinem allumfassenden Ziele darstellt. Ein allgemeines Gericht ist der Wendepunkt v. 18: *Und Ich ihre Werke und ihre Gedanken — — es tritt ein daß versammelt werden alle Nationen und Zungen, daß sie kommen und sehen meine Herrlichkeit.* Will man der Ellipse in 18[a] entgehen, so empfiehlt sich am meisten Hitzigs Erkl.: „und was mich anlangt, so sind ihre Werke und Gedanken gekommen d. i. offenbar geworden (ἥκασιν Susanna v. 52 vgl. zur Construktion Spr. 15, 22. Jer. 4, 14. 51, 29), so daß ich sammeln werde." Aber diese Auseinanderreißung des בָּאָה לְקַבֵּץ ist unwahrsch.; auch erstreckt sich nach den Acc. das 1. Satzglied bis ומחשבתיהם (mit dem Zwillingsaccent *Zakef-Munach* statt *Zakef* und *Metheg*), worauf dann mit באה, welches nach bestimmten Gesetzen keinen anderen Trenner als *Zakef gadol* haben konnte (s. z. B. Num. 13, 27), das 2. Satzglied beginnt. Der Text scheint corrupt (Klosterm. Nägelsb. Reuß). Ist die Aposiopese nicht beabsichtigt, so hat man nicht nach Trg. Syr. Saad. mit Ges. u. a. יָדַעְתִּי einzusetzen, sondern, was der Stärke des Affekts besser entspricht, אֶפְקֹד *puniam* (Dachsel Mr.): und Ich, ihre Werke und Gedanken — — (werde ich zu strafen wissen). Die Gedanken stehen hinter den Werken, weil besonders

1) Daß Eigennamen wie חזיר, עכבור u. dgl. auf uralten Tierkultus (Tier-Fetischismus oder Tier-Totemismus) zurückweisen, ist eine kühne Hypothese W. Robertson Smith's, welche noch nicht als erwiesen gelten kann.

2) s. Brillat-Savarins Physiologie des Geschmacks, von C. Vogt S. 253.

ihr Vorhaben gegen Jer. gemeint ist, dieses erst noch auszuführende Werk, welches J. zum Gerichte über sie wendet. Es könnte nun, wie in der Lehnstelle Zef. 3, 8., mit כִּי מִשְׁפָּטִי fortgefahren werden, die affektuöse Eile der Rede setzt sich aber fort: בָּאָה (mit Recht als Partic. betont) ist s. v. a. בָּאָה (בָּא) הָעֵת Jer. 51, 33. Ez. 7, 7. 12 (vgl. הַבָּאִים 27, 6); indeß braucht man nichts zu ergänzen, da בּאה auch schon für sich neutrisch *venturum (futurum) est* Ez. 39, 8 bed. kann. „Völker und Zungen" (wie Gen. c. 10) ist keine Tautologie, da Volks- und Sprachunterschiede im Lauf der Geschichte vielfach auseinandergegangen sind. Alle Völker und alle Menschengemeinschaften gleicher Sprache bringt J. zusammen (eingeschlossen die Abtrünnigen Israels, vgl. Sach. 14, 14): sie werden kommen, näml. wie schon Joël 4, 9 ff. es schildert, von Feindschaft gegen Jer. getrieben, aber nicht ohne Veranstaltung Jahve's, der auch das Böse seinem Plane dienstbar macht, und werden seine Herrlichkeit sehen, nicht: die in Gnaden offenbare (Ew. Umbr. Stier Hahn), sondern seine majestätische Gerichtsoffenbarung, der sie, die durch sündliches Vorhaben Verknäuelten, als Ueberwundene erliegen, aber mit Ausnahme eines Restes, dessen sich J. bedient, um die Bekehrung der Heidenwelt und die Wiederbringung Israels herbeizuführen v. 19—20: *Und ich thue an ihnen ein Zeichen und entsende von ihnen Entronnene an die Heiden nach Taršîš, Phûl und Lûd, den Bogenspannern, Tûbal und Javan — den fernen Inseln, die nicht vernommen meine Kunde und nicht gesehen meine Herrlichkeit, und sie werden verkündigen meine Herrlichkeit unter den Heiden. Und sie werden bringen eure Brüder aus allen Heidenvölkern, eine Opfergabe für Jahve, auf Rossen und auf Wagen und auf Sänften und auf Mäulern und auf Dromedaren nach meinem heiligen Berge gen Jerusalem, spricht Jahve, gleichwie die Kinder Israels bringen das Speisopfer in reinem Gefäß nach dem Hause Jahve's.* Die meisten Ausl. verstehen וְשַׂמְתִּי בָהֶם אוֹת nach Ex. 10, 2: ein Wunderzeichen solcher Art thut J. an dem versammelten Völkerheere, wie er an den Aeg. zur Zeit des Auszugs gethan; Hitz. bez. אות geradezu auf das Graunwunder der Schlacht, in welcher J. mit Feuer und Schwert gegen sie kämpft, vgl. die Sachparallelen Jo. 4, 14—16. Zef. 3, 8. Ez. 38, 18 ff. Sach. 14, 12 ff. Aber da der vorausgeg. Drohung gemäß schon וראו את־כבודי besagt daß sie die richterliche Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's zu erfahren bekommen werden, so würde ושׂמתי בהם אות in jenem strafrichterlichen Sinne dem וראו את־כבודי passender vorausgehen als nachfolgen. Uebrigens wäre dieses ושׂמתי בהם אות eine farblose Bezeichnung dessen was an dem versammelten Völkerheere geschieht, es ist wie ein Rahmen ohne Bild, weshalb mit Ew. Umbr. das unmittelbar Folgende als Bild dieses Rahmens zu fassen ist: das אות besteht in dem Unerwarteten, bei diesem allgem. Schlachten Ueberraschenden, daß ein Rest verschont bleibt. Entronnene sollen die auf eigner Erfahrung ruhende Kunde von J., dem in Gericht und Gnade offenbar gewordenen Gotte, der fernen Heidenwelt bringen, woraus hinterdrein klar wird, daß trotz des את־כל־הגוים והלשנות die gegen Jer. sich zusammenscharenden und diesem Beginnen erliegenden Völker nicht als

ausnahmslos alle zu denken sind, denn der Proph. weiß hier viele Völker mit Namen zu nennen, welche außerhalb des Kreises dieser großen Ereignisse stehen. תַּרְשִׁישׁ repräsentiert als entgegengesetzter Punkt von אופיר den äußersten Westen, wo der Name der spanischen Colonie Ταρτησσός damit zusammenklingt; das Mittelalter nannte so Tunis. Statt פּוּל וְלוּד ist wohl mit LXX (Φοὺδ καὶ Λοὺδ) wie Ez. 27, 10. 30, 5. Jer. 46, 9 פּוּט וְלוּד zu lesen; Wetzstein (Comm.[3] 720) vermutet פון ולוד Punier (Phoeniken) und Lyder. Der Beiname מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת, den die פוט auch bei Jer. führen, paßt zu פוט, da dieses Volk, altäg. *Phet (Phaiat)*, auf den Denkmälern ideographisch durch neun Bogen bez. wird. Und da unter לוד hier schwerlich die kleinasiatischen Lydier zu verstehen sind, die in einem Buche, welches weissagend den Siegeslauf des Cyrus verfolgt, nicht unter den Völkern des äußersten Gesichtskreises genannt sein würden, sondern jenes nordafrikanische לוד, welches Ezechiel 30, 5 unter den Völkern ägyptischer Herrschaft und 27, 10 unter den Hilfsvölkern der Tyrien nennt und Jeremia 46, 9 neben פוט als bogengewappnet bez.: so bilden פוט ולוד auch in dieser Beziehung ein passendes Paar, während פול sonst nicht vorkommt; das Trg. giebt es durch פּוּלָאֵי d. i. (nach Bochart) Bewohner von Φιλαί, einer oberäg. Nilinsel, welche Strabo XVII, 1, 49 „einen gemeinschaftlichen Wohnort von Aethiopiern und Aegyptern“ nennt (s. Parthey's Schrift *de Philis insula*), jedenfalls passender als das nach Knobels Völkertafel S. 94 hier gemeinte Apulien (allerdings von mittelalterlichen Juden פול genannt) oder untere Italien. תּוּבַל sind die Tibarener an der Südostküste des schwarzen Meeres, die Nachbarn der Moscher מֶשֶׁךְ, mit denen sie öfter bei Ezechiel (27, 13. 38, 2 f. 39, 1) zusammen genannt werden (Paradies S. 250). יָוָן ist Bezeichnung des Griechenvolkes nach dem Urstamme der Ἰά*F*ονες. Die Richtung des Blickes geht nach Westen; die „fernen Inseln“ sind die aus dem großen Westmeer (Mittelmeer) hervorragenden Eilande und in dasselbe hineinragenden Küstenlande. Zu allen diesen Völkern, welche bisher von dem Gotte der Offenbarung weder durch Gehör des Worts noch durch Selbsterlebnis wußten, sendet Jahve dem Völkergericht Entronnene und diese verkündigen dort seine Herrlichkeit, deren richterliche Kundgebung sie eben selbst erlebt haben. Ein richterliches Eingreifen Gottes wird schließlich den Eingang der Heidenfülle in das Reich Gottes entscheiden, und dieser Eingang der Heidenfülle wird dann zur Wiederbringung der Diaspora Israels, indem die Heiden, durch das Zeugnis jener Geretteten für J. gewonnen, „eure Brüder aus allen Nationen herbeibringen . .“ Unter den Beförderungsmitteln bed. צָב hier wie Num. 7, 3 die Sänfte als nur wenig über dem Boden hinschwebende (sonst wie ضبّ die ‚Eidechse‘ v. ضبّ *adhaerere terrae*)[1] und כִּרְכָּרוֹת eine Art von Kamelen (Kamelstuten), von dem Rhythmus ihres Schrittes (√כר von rotierender oder alternierender Bewegung); über פְּרָדִים, Maultiere, benannt als Schnellläufer,

1) Die LXX übers. σκιαδίων d. i. etwa: Palankins. Hier. bem. dazu: *quae nos dormitoria interpretari possumus vel basternas* (ein Wort, mit welchem der Name der Bastarner als Ἁμαξόβιοι zusammenhängt).

s. Friedr. Delitzsch' Prolegomena S. 94 f. Die Anrede geht wie v. 5 an die Diaspora. Der Proph. setzt voraus, daß seine Volksgenossen unter alle Völker bis zum fernsten Saume des geographischen Gesichtskreises zerstreut sind. In der That hatten die seit Salomo üblichen Handelsreisen bis Indien und Spanien, die Verkaufung judäischer Gefangener als Sklaven an Phönizier, Edomiter und Griechen in der Zeit des Königs Joram (Ob. v. 20 Jo. 4, 6. Am. 1, 6), die assyrischen Deportationen, die freien Auswanderungen, wie der nach Jerusalems Zerstörung im Lande Gebliebenen nach Aegypten, schon damals die Israeliten über die ganze Oekumene (s. zu 49, 12) verbreitet. Eine Abbreviatur von v. 20 ist Zef. 3, 10: „Von jenseit der Ströme Aethiopiens (aus Jes. c. 18) werden sie darbringen meine Anbeter, die Tochter meiner Zerstreuten, mir zum Weihgeschenke." Es ist die Diaspora Israels, welche dort den sinnvollen Namen עֶתְרִי בַת־פּוּצִי führt. Das in מִנְחָתִי sich andeutende Bild lesen wir hier im B. Jes. ausgeführt: „wie darzubringen pflegen (Impf. wie 6, 2) die Kinder Isr. das Speisopfer (d. h. das was als solches auf den Altar kommen soll: Weizenmehl, Weihrauch, Oel, Erstlingsgetreidekörner u. dgl.) in reinem Gefäß nach dem Hause Jahve's", denn gemäß dem Vergleichpunkt ist nicht vom Darbringen im Tempel, sondern vom Bringen nach dem Tempel die Rede. Die Mincha ist die Diaspora Israels und dem reinen Gefäß entsprechen die zu Gefäßen der Ehre gewordenen Heiden, welche nun als einverleibt der priesterlichen Gemeinde Jahve's 61, 6 sogar vom priesterlich-levitischen Dienst am Heiligtum nicht ausgeschlossen sind v. 21: *Und auch aus ihnen werd' ich hinzunehmen zu den Priestern, zu den Leviten, spricht Jahve.* Hitz. Kn. Cheyne Duhm u. a. bez. מֵהֶם auf die heimgebrachten Israeliten; v. 22, wenn man ihn als Begründung des unmittelbar Vorausgegangenen faßt, scheint dafür zu sprechen. Aber es würde dann etwas verheißen was gar keiner Verheißung bedurfte, da die Amtsbefugnis des gebornen Cohen und Leviten durch den Aufenthalt im Auslande ganz und gar nicht erlischt, und die großartige Begründung v. 22 stände in Mißverhältnis zu dem Begründeten. Wäre die Meinung aber die, daß J. sich auch aus den Heimgebrachten mit Absehn von ahronitisch-priesterlicher Abkunft oder, wie jüd. Ausl. erkl., trotz ihres in der heidnischen Fremde bis zur Unkenntlichkeit verwischten Priestercharakters (*Mechilta* בא c. 12) zu Priestern und Leviten nehmen werde, so müßte das ausdrücklich gesagt sein, überdies wäre die Begründung auch dann nicht passend. Also wird sich מֵהֶם auf die bekehrten Heiden bez., von denen die Israeliten in ihre Heimat zurückgebracht werden, und die Begründung v. 22 geht auf v. 20 mit Einschluß von v. 21. Selbst jüd. Ausl. können sich diesem Eindrucke des מֵהֶם nicht entziehen, suchen aber das dem mos. Gesetz Widerstreitende dadurch zu beseitigen, daß sie unter den Heiden ursprüngliche Israeliten ahronitischer und levitischer Abkunft verstehen, welche J. herauserkennen werde (Raschi, Dav. Kimchi u. a.); richtig Friedländer und Ottensosser: „מהם d. h. von jenen sie bringenden Heiden wird er zu Priestern und Leviten nehmen, denn alle werden Heilige Jahve's, weshalb er sie so eben einem reinen Gefäße und die durch ihre Hand dargebrachten Israeliten der Mincha verglichen hat." Die meisten Ausl. werfen die Frage gar nicht auf, in welchem Sinne es לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם

mit dem Art. heiße. Josef Kimchi aber erkl.: לצורך הכהנים den Priestern, den Leviten zu Dienst, so daß sie (die bekehrten Heiden) in die Stelle der Gibeoniten (vgl. Sach. 14, 21[b]), also der bisherigen cananäischen נתינים (s. Köhler, Nachexil. Proph. III S. 39) eintreten. Aber diese Deutung des ל sucht das Geweissagte innerhalb der Schranke des Gesetzes festzuhalten, über die es hinausgeht. Jedoch ist der vorliegenden Punktation nach nicht zu übers.: auch aus ihnen werde ich zu Priestern, zu Leviten nehmen d. i. solche nehmen die ich zu Pr., zu Lev. mache. So Bredenkamp und Baudissin,[1] aber mit Löschung des Artikels; denn man sagt לָקַח לְאִשָּׁה, nicht לָאִשָּׁה; Fälle wie 29, 17. 32, 15 wo gegen Erwarten ל mit Art. punktiert ist sind doch nicht gleichartig. Der Art. setzt das Vorhandensein von Priestern, Leviten voraus, zu denen J. solche aus den Heiden hinzunimmt — לכהנים ללוים bed. nicht: zu den levitischen Priestern, was לכהנים הלוים heißen müßte, was aber hier nicht paßt, da, wie Brdk. bem., der Begriff „levitische Priester" das genealogische Moment nicht abstreift. Wäre die LA וללוים urspr., so wäre es unfraglich, daß der Proph. wie Ezechiel Priester und Leviten klassenweise unterscheidet. Aber die verbürgtere LA ist לכהנים ללוים als Asyndeton, und auch bei dieser LA ist es ebenso möglich, daß der Proph. nach dem Standpunkt des Priestercodex Priester und Leviten als engeren und weiteren Kreis des Klerus unterscheidet (vgl. das Asyndeton 38, 14), als daß er nach deuteronomischem Standpunkt dem לכהנים als Näherbestimmung ללוים d. i. zu den priesterberechtigten Leviten beifügt (vgl. das Asyndeton Jos. 8, 24 und auch Gen. 19, 9. 2 S. 18, 29. Ps. 74, 14); ersteres dünkt mich wie Cheyne und Brdk. (s. S. 360 seines Comm.) wahrscheinlicher. Wenn die Heidenschaft bekehrt, Isr. wiedergebracht sein wird, dann erfordert der Tempeldienst einen zahlreichen Klerus, und J. wird dann den vorhandenen nicht allein aus den מובאים, sondern auch aus den מביאים ergänzen. Ebenderselbe Geist, welcher in c. 56 die Gesetzesschranken durchbrach, regt sich auch hier. Geiger[3] findet darin den Geist der Reform, wir finden darin den Geist des werdenden Christentums. Die nun folg. Begründung bez. sich auf die ganze vorausgeg. Verheißung mit Einschluß von v. 21., indem, wie Hofm. richtig bem., die Erwählung Israels sich in beidem gleich sehr bewährt, darin sowohl daß die Heiden die Diaspora Israels in ihre Heimat zurückzubringen sich beeifern, als darin, daß es der höchste Ehrenlohn etlicher aus ihrer Mitte ist, an der priesterlich-levitischen Bedienung des Heiligtums Anteil zu bekommen v. 22: *Denn gleichwie der neue Himmel und die neue Erde, welche auszuwirken ich daran bin, vor mir bestehen, spricht Jahve, also wird bestehen euer Geschlecht und euer Name.* Die Masse der Völkerwelt

1) Das alttest. Priesterthum (1889) S. 243 f.

2) LXX Trg. Hier. übers. „und zu den Leviten" und wirklich ist diese LA imponierend bezeugt (s. Curtiss, *The Levitical priests* p. 205—213); aber in dem babyl. Prophetencodex vom J. 916 ist das ו (mit Scheba-Strich oben) gelöscht und am Rande ל׳ קרתי (d. h. nur hier ohne ו) bemerkt. So nach der Masora.

3) In dem Aufsatz „Maleachi und der jüngere Jesaias" in Jahrg. VI der Jüd. Zeitschrift.

und auch Israels geht unter, aber Israels Same und Name d. i. Isr. als Volk gleicher Ahnen und selbständigen Namens bleibt ewig (vgl. Jer. 31, 35 f. 33, 20—26), wie der neue Himmel und die neue Erde, und eben weil Israels Beruf an die Völkerwelt nun erfüllt und alles neu geworden ist, so hat nun auch die alte Abpferchung Israels gegen die Völker ein Ende und was zum Priestertum und Levitentum in Gottes Tempel befähigt, ist nicht mehr bloß natürliche Abkunft, sondern innerlicher Adel. Der neue Himmel und die neue Erde, Gottes bevorstehende Schöpfung, bestehen ewig vor ihm (לְפָנַי vgl. 49, 16), denn die alten vergehen weil sie Gotte nicht gefallen, jene aber gefallen ihm und sind ewig wie seine Liebe, deren Werk und Bild sie sind. Der Proph. denkt sich also die Gemeinde der Zukunft auf einer neuen Erde und unter einem neuen Himmel, aber das Ewige in Gestalt der Ewigkeit zu denken vermag er nicht, er denkt es sich nur als endlose Fortsetzung der zeitlichen Geschichte v. 23: *Und es wird geschehen: von Neumond zu Neumond und von Sabbat zu Sabbat wird kommen alles Fleisch, um anzubeten vor mir, spricht Jahve.* Es werden also noch Neomenien und Sabbate gefeiert, und wie sich einst ganz Isr. an den drei hohen Festen in Jer. versammelte, so nun alles Fleisch allneumondlich und allsabbatlich. דֵּי Constr. דֵּי bed. das Ausreichende, dann auch das Reichliche (s. 40, 16), das Zukömmliche und Gebührende, wov. z. B. כְּדֵי Betrag der Genüge ὅσον ἀρκεῖ *quantum satis*, so daß also (מִדֵּי חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ) bed.: von wo an oder so oft es das Zuständige des Neumonds (Sabbats) ist (vgl. 28, 19). Tritt (בשבת) בחדש hinzu, so ist בְּ das des Tausches oder Wechsels: so oft es Neumond (Sabbat) um Neumond (Sabbat) zuständig ist d. i. zu geschehen hat 1 S. 7, 16. Sach. 14, 16. 2 Chr. 24, 5 (vgl. 1 S. 1, 7. 1 K. 5, 25. 1 Chr. 27, 1: „Jahr um Jahr", „Monat um Monat", aram. עִדָּן בְּעִדָּן 1 S. 27, 7. Gen. 24, 55 Onk. Heißt es wie hier (בְּשַׁבַּתּוֹ בְּחָדְשׁוֹ), so ist der Sinn: so oft es an einem Neumond (Sabbat) um den ihm vorhergehenden d. i. in der periodischen Aufeinanderfolge eines auf den andern zu geschehen hat. Der Proph. schließt nun das 3. Drittel seiner Reden mit einer schaurigen Ausmalung des Schlußgedankens der 2 ersten Drittel: die dann an allen Neumonden und Sabbaten nach Jer. wallfahrten, sehen dort mit eignen Augen die furchtbare Strafe der Abtrünnigen v. 24: *Und sie gehen hinaus und sehen sich die Leichname der Männer an, der abtrünnigen von mir, denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht verlöschen, und werden ein Scheusal allem Fleische.* Die Perf. sind durch das vorausgeg. יָבוֹא normierte *perf. consec.*; וְיָצְאוּ ist vom Herausgehn aus der h. Stadt gemeint. Der Proph. hat ja v. 18 andeutend geweissagt daß sich in der letzten Zeit die ganze Menge der Feinde Jerusalems wider dasselbe zusammenschart, um es in ihre Gewalt zu bekommen. Daher kommt es, daß die Umgebung Jerusalems zu einem solchen Schauplatz göttlichen Strafgerichts wird. רָאָה mit בְּ (= في) ist immer am Gegenstand haftendes, auf ihm verweilendes Ansehn, hier mit dem wohlthuenden Gefühl der Befriedigung über Gottes gerechtes Walten und die eigene gnädige Verschonung. דֵּרָאוֹן (vgl. נָעַץ stoßen, zurückstoßen, נוּץ *fut. a.* anekeln), nur noch Dan. 12, 2., ist der stärkste Ausdruck für *abominatio*. Der Proph. hebt durch seine eigne Darstellungsweise die Möglichkeit auf, sich das Dar-

gestellte in buchstäbischer Wirklichkeit zu denken. Während wir was v. 23 in Aussicht stellt nach Sach. 14, 16 und andern Weissagungen auf die dermalige noch unverklärte Erde verlegen müssen, lautet dagegen 24^b wie den Bedingungen der Zeitlichkeit enthobene ewige Strafe. Der Proph. mischt Zeitliches und Ewiges. Diesseits und Jenseits fließen ihm zusammen, die Neuschöpfung des Himmels und der Erde durchbricht für ihn die diesseitige Geschichtslinie nicht, wir sind in Sonderung dessen was diesseit der Kluft der Palingenesie und was jenseit derselben liegt auf das N. T. angewiesen. Dieses weiß von einer Wiederherstellung des diesseitigen Jerusalems nach Ablauf der καιροὶ ἐθνῶν Lc. 21, 24., und von einer zeitlichen herrlichen ἀποκατάστασις Israels Act. 1, 6 f., aber es weiß auch von einem nicht sterbenden Wurm und einem nicht zu löschenden Feuer jenseit der zeitlichen Geschichte Mr. 9, 43 f. In den Apokryphen Sir. 7, 17. Jud. 16, 17 dämmert schon die Anschauung der Sache *sub specie aeternitatis*.

Die synagogale Verlesung wiederholt nach v. 24 seines furchtbaren Inhalts willen noch einmal den verheißenden v. 23, „um mit Trostworten zu schließen“ (לחתום בדברי נחמות). Das masoretische Siman (Merkzeichen *vox memorialis*) für die vier Bücher, in denen hinter dem letzten Verse um seines schaurigen Inhalts willen der voraufgehende wiederholt wird, ist יתקק (= **J**esaia, **T**erêsar, **K**înoth, **K**oheleth).

Verbesserungen und Zusätze zu dem Neuen Commentar über die Genesis 1887.

S. III Z. 13 nun, l. man — Ebend. Z. 15 geschrieben, l. geblieben — S. 3 Z. 16 Israels, l. Isaaks — 4 Z. 5 daß Debir, l. daß das nicht weit von Debîr gelegene Hebron — 19 Z 4 ff. genauer: Dillmann anerkennt im Priestercodex und auch im Deuteronomium alte Grundlagen die er teilweise mit S (Sinai), seiner Chiffre des Heiligkeitsgesetzes, bezeichnet — 19 unt. füge hinzu: Auch wenn man mit Ed. König, Offenbarungsbegriff II, 346, Kittel (Gesch. I, 221) u. a. den Dekalog als „reichlich mit kommentierenden Zusätzen und Erweiterungen versehen" betrachtet, bleibt an der Urgestalt, auf die man ihn reduciert, doch immer noch Jehovistisch-Deuteronomisches übrig: אלהים אחרים (20, 3 und im Bundesbuch 23, 13) vgl. Dt. 6, 14. 7, 4. 8, 19 u. s. w.; על פני vgl. Dt. 4, 37 (פנים = Person); תמונה vgl. Dt. 4, 12. 16. 23. 25 (Nachklänge des Dekalogs) und auch Num. 12, 8 jeh.; עֵד im Sinne von עֵדוּת wie Dt. 31, 21; חמד mit Accusativobj. wie Dt. 7, 25 und Ex. 34, 24 jeh. — 22 Z. 19 v. u. Mose bestätigt dem Josua, l. dann statt dem — 24 Z. 2 v. u. l. הַפְּרָךְ — 36 letzter Absatz, zweimal: Studium statt Stadium — 53 genauer: Der Aethiope übers. *jeṣêlel* (was mit צל Schatten nichts zu thun hat) und giebt so hier wie 7, 18 das ἐπεφέρετο der LXX wieder — 58 der Meeresbecken, l. das — 69 Z. 4 v. u. Erde, l. Ende — 113 zu 3, 22 ממנו = *a se*. So auch R. Akiba gegen Papus *Bereschith rabba* c. XXI — 123 Z. 1 Lebensverkürzung, l. Lebensverbürgung — 148 Z. 14 v. u. in ihren Werkzeugen, l. zu i. W. — 158 Z. 15 v. u. Siehe nunmehr den Versuch der Entzifferung in Paul Haupts *The dimensions of the Babylonian Ark* in *American Journal of Philology* Vol. IX No. 4 — 159 Z. 8 l. **ina** *kamâti* — 166 Z. 8 l. den Vorzug — 169 Z. 5 l. נִשְׁבָּחָה — 185 unt.: er verwirkt hatte, l. es v. h. — 188 Z. 16 v. u. distributive Fassung des ב, lies: ל — 214 Z. 14 v. u. sumer. Unug, dafür: (Uruk) in uralter Zeit Sitz selbständiger Könige (deren einer *Sin-gašid* heißt) — Ebend. Ueber אַבַּד s. Friedr. Delitzsch, Kossäer S. 19 Anm. 2 und vgl. Paul Haupt, *The Language of Nimrod the Kashite* in *Andover Review*, Juli 1884 p. 95 — 226 Anm. عُبْر, vielmehr غُبْر von اِغْبَرّ mit غ — 243 Z. 3 el-Mugheir. Wetzstein: اَلْمُغَيْر ist nicht der Name jener Ruinen, sondern اَلْمَغَائِر die Höhlen vom Sing. مَغَارَة. Der Rötel heißt nicht مَغْرَة, sondern مُغْرَة. Die Transscription المقيّر Asphaltstadt ist vollends ein unhaltbarer Einfall — 262 s. nunmehr Hommels Gesch. Babyloniens Kap. III: Elam, Larsa und das Westland; Iri-Aku und Abraham, S. 357 ff. — 266 ergänze: und desselben

(Trumbull's) illustriertes Werk: *Kadesh Barnea, its importance and probable site,* New-York 1844 — Ebend. *ʿAin-ʿGiddî,* l. *Ain-ʿGedî,* Ortschaft und Quelle hießen immer عين جَدى — 267 Z. 18 v. u. besser: Mit dieser Beute traten sie das Jordanthal entlang den Rückzug an (das tote Meer existierte damals noch nicht und am Ostufer gab es zu keiner Zeit einen für ein Heer gangbaren Weg, s. Wetzsteins Excurs über Zoar S. 565 Z. 20—27) — 268 Z. 20 v. u. *Tell el-Ḳâḍî.* So heißt der einen Quellenteich bildenden Krater des vulkanischen Hügels; eine Trümmerstätte ist da nicht — 268 Z. 7 v. u. *Beth-Reḥôb* (von der dortigen Quelle, der großartigsten im Lande Suêt, benannt). Unrichtig! „Denn die Landschaft *Ṣuwêt* liegt nicht im Jordanthale, sondern in der großen batanäischen Ebene östlich von ʿAǵlûn, und die Quelle رَحُوب hat mit Beth-Rechôb (in der Landschaft *Merj-ʿIjûn* am Fuß des Libanon westlich von Jordan) nichts zu schaffen, sie liegen über 14 St. von einander ab" *(W.)* — 269 oben unweit der Straße nach Hamât Num. 13, 21, fahre fort: Die Verfolgten aber wollten nicht nach Hamât, sondern nach Mesopotamien und mußten also den südlichen Fuß des Hermon umgehen, um östlich vom Antilibanos und an Damask vorüber in die große syrische Wüste zu kommen. Denn „von Dan führt die Straße nach Ḥamâh (Ḥamât) direkt durch die Biḳâ nordwärts, also westlich vom Antilibanos, während Damask östlich von diesem Gebirgszuge liegt" *(W.)* — 282 Z. 12 v. u. *ʿGifâr,* l. *el-ʿGifâr* d. i. die Brunnenlandschaft, eine Sandgegend mit guter Weide im Winter und vielen roh in den Sand gegrabenen Brunnen, das Land Gosen im Osten begrenzend *(W.)* — 285 Z. 6 v. u. *delûl,* genauer *ḏelûl* (ذَلُول) — 297 Z. 4 v. u. *Dif rebi* (d. i. *ḍeif rabbî*) — 322 „Zu אָנֹכִי אֹשֶׁבֵעַ", l. Dieses א׳ א׳ — 334 Z. 2 v. u. مُعَامِلَة ist ein Weib, die mit jemandem zu thun hat; das cursierende Geld heißt مُعَامَلَة mit Fatḥ über م — 335 Z. 8 Gran, l. Gramm — 336 Z. 15 *Wadi Chalîl,* l. W. *el*-Chalîl (mit Art.) — Ebend. Z. 17 Ḥarâm (Heiligtum), vielmehr Ḥaram (حَرَم), denn Ḥarâm (حرام) bed. das strafrechtlich Verfolgte, das Verbrechen, vgl. Wetzstein, Giebelgebirge S. 12 — 346 unt. Der Stamm قطورا bei Mekka ist nach Wetzstein unerweislich — Ebend. schreib كندة mit د und ohne Art. — 347 Z. 14 schreib *es-Sejâʾîḥa* (mit Art. und ohne ـّ), *pluralis fractus* des Sing. *Seijâḥî,* v. سَيَّاح Wanderer, Pilger, was nichts mit dem biblischen שׁוּחַ zu schaffen hat *(W.,* welcher die auf S. 347 genannten *Jâkiš, Ṭasm, Umêm* als plumpe Fictionen abweist) — 352 Z. 6 v. u.: „Plinius *Hegra (Egra)* ist حِجْر im Ḥigâz, nicht هَجَر in Baḥrein; dieses letztere nennt er *Gerrha*" *(W.)* — 376 unt. genauer: sechs Gottesoffenbarungen, drei בחלום 28, 12. 31, 11 oder, was dasselbe בְּמַרְאֹת הלילה 46, 2., zwei mit ויאמר 31, 3. 35, 1., eine mit וַיֵּרָא 35, 9 — 382 Z. 19 lies: *ja binta ʿammî* „Ehemann und Ehefrau nennen sich in Syrien niemals anders als *jâ bint ʿammî* „meine Base!" und *jâ ibn ʿammî* „mein Vetter!" wie groß auch der Unterschied ihres Alters oder ihrer Bildung, ihrer Abstammung, ihres Vormögens oder ihres Standes sein mag" *(W.)* — 384 Z. 20 v. u. זָה, l. זֶה — 386 unt. In عبد السلام steht سلام *salus* antiphrastisch für Unheil, welches die Giftpflanze anrichtet *(W.)* — 391 Z. 15 *lôza* ist die einzelne Mandel

(n. unitatis); die Mandeln heißen لَوْز *lôz* — 399 med. شَهَدَ, vielmehr شَهِدَ mit *Kesr* — 407 Z. 8 Ja, l. Da — 412 Z. 11 v. u. unbestimmbar, l. bestimmbar — 418 Z. 5 v. u. aus J, l. aus *E* — 428 Z. 16 v. u. schreib جبال ohne Art. (weil Eigenname) und الشراة (mit ة) — 432 Z. 2 حَمَّامَات. So heißen Badehäuser, wogegen heißes Wasser in der alten und neuen Sprache حَمِيم *ḥamîm* (n. d. F. חָמִים) heißt. Gewiß meint Hieronymus dieses Wort — Ebend. Z. 21 Statt حمادى (حميدى) ist zu schreiben حَمْدان *(ḥamdân)*, ein in alter und neuer Zeit überaus häufiger Stammname gerade da wo die Genesis-Stelle ihn haben will *(W.)* — 445 Z. 2 l. خادم (Diener) mit خ — 467 Z. 4 v. u. lies: nicht biblisch hebräisch (vgl. Levy unter נשׁק) — 468 Anm. 1 „شاش ist der (weiße) Musselin und الشَّاشِيَّة die aus einem langen, mehrfach um den Kopf gewundenen Musselin-Streifen bestehende Kopfbinde. Sie ist die gew. Kopfbekleidung wohlhabender Stadt- und Dorfbewohner, nicht aber der Wanderstämme" *(W.)* — 493 Z. 7 v. u. es, l. er — 499 Z. 11 seinen Bruder, l. seine Brüder — 503 الشرقيّة, „vollständig الكورة الشرقيّة die Ostlandschaft, welcher eine *kûra ǧarbîja* gegenübersteht. Beide zusammen bilden die Provinz الحَوْف *el-ḥôf*, welche den biblischen Gosen entsprechen soll. Doch glaube auch ich, daß Gosen nur die östliche Hälfte der Provinz *el-ḥôf* umfaßte" *(W.)* — 508 Z. 16 seit seinem Bestehen, l. s. meinem B. — 523 سُقْرَة. Das Hellrot ist in Syrien die Farbe des Weißweins, unser Rotwein ist dort schwarz (vgl. *vino nero*) — 524 Z. 21 לְחוֹת עֲמִים, l. רַמִּים — 525 Z. 4 v. u. الحمار, l. حمار (ohne Art.) — 535 letzte Z. gethan! interpungiere: gethan! — 537 Z. 6 l. שְׁלִשִׁים — 545 Amraphel = Hammurabi. In eigentümlicher Weise begründet Halévy in Heft 7 seines *Recherches Bibliques* diese Gleichsetzung.

Druck von Ackermann & Glaser in Leipzig.

DATE DUE

FACULTY

JAN 11 '72

FEB 10 '72

JUN 0 1988

JUN 15 1991

JUN 15 1992

JUN 15 1995

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BS1515 .D353 1889 c.2
Commentar uber das Buch Jesaia
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 9086